Digitized by Google

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Redigirt

von

Dr. J. B. Heinrich und Dr. Ch. Moufang.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

Neunundvierzigster Jahrgang.

1869. Erste Hälfte.

Neue Folge. Einundzwanzigster Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1869.

Druck von Florian Kupferberg in Mainz.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

I.

Das allgemeine Concil.

Die lehrende Kirche ist Christi Stellvertreterin und des Beistandes und der Regierung des heiligen Geistes gewiß; dabei aber haben Christi Stellvertreter in Ausübung ihres Lehramtes zugleich je nach dem Zeitbedürfniß auch alle Mittel und Kräfte aufzubieten, um das ihnen von Gott übertragene Lehramt mit möglichster Vollkommenheit zu verwalten. Die höchste Aufbietung aller natürlichen und übernatürlichen Kräfte des kirchlichen Lehramtes ist das allgemeine Concil.

Die allgemeinen Concilien treten daher in besonders wichtigen Zeitpunkten der Kirchengeschichte durch die Vorsicht der Oberhirten, sowie einen besonderen Antrieb des heiligen Geistes und eine besondere Leitung der göttlichen Vorsehung ein. Sie sind ihres Erfolges gewiß, wie die Geschichte ausweist. Es läßt sich nämlich zeigen, daß alle großen Aufgaben der Kirche durch allgemeine Concilien mit nie ausbleibendem Erfolge gelöst wurden.

Die erste Periode der Kirche bis Constantin ist die Zeit der Bekehrung der antiken Heidenwelt. Sie wird eröffnet durch das Apostelconcil, welches die Zulassung der Heiden in die Kirche ohne vorherigen Eintritt derselben in's Judenthum, die Bedingungen ihrer Aufnahme und die Weise ihrer Behandlung aussprach und dadurch für immer den Grund legte und die Regel feststellte für die Aufnahme der Heiden in die Kirche.

Die zweite Periode, die man von Constantin bis auf Carl den Großen rechnen mag, wo die christlich germanische

Weltordnung gestaltet ist, war die Zeit des großen Kampfes der Kirche für die Grundgeheimnisse des Christenthums: Trinität (Arianismus und Macedonianismus Nic. I et Cpt. I.), Incarnation (Nestorianismus, Monophysitismus und deren Ausläufer Monotheletismus, Adoptianismus — auch die Bilderstürmer kann man hierher rechnen Eph. Chalced. Cpt. II et III. Nic. II.), Gnade und Freiheit (Pelagianismus, Prädestinatianismus). Der Kampf mit letzteren Häresien, die damals noch nicht großen Erfolg hatten, wurde vorzugsweise durch Particularconcilien geführt. In seinem ganzen Umfange trat der Prädestinatianismus und Pelagianismus erst in der neueren Zeit in's Leben, jener in dem alten Protestantismus, dieser im Rationalismus.

Durch die Concilien der zweiten Periode war das christliche Grunddogma von dem dreieinigen Gott und der wahren Menschwerdung des Sohnes und unserer Heiligung durch den heiligen Geist so siegreich vertheidigt worden, daß der Lügengeist in der nun folgenden Periode seine directen Angriffe gegen die Grundwahrheiten des Christenthums suspendirte und andere Feinde mehr gegen die äußere und innere christliche Lebensordnung in's Feld führte. Offenbar hat der Widersacher im Mittelalter fünf große Streiche gegen das Reich Christi geführt, zwei im Orient, drei im Occident. Im Orient: der Muhamedanismus und das griechische Schisma; im Occident: der Kampf zwischen Papstthum und Kaiserthum, welch' letzteres die Kirche mit byzantinischer Knechtung bedrohte; das mittelalterliche Sectenwesen, das unter dem Scheine der Reform Kirche und Christenheit von unten zu revolutioniren und aufzulösen strebte; endlich das abendländische Schisma, worin der Grundstein der Einheit selbst zu einer petra scandali und zum Anlaß des Zwiespaltes wurde. Gegen all' diese Feinde sind die mittelalterlichen Concilien gerichtet. Das griechische Schisma wird verurtheilt (Cpt. IV.)

und die Wiedervereinigung theils bewirkt, theils grundgelegt (Lugdun. II, Florent.). Die **Kreuzzüge** werden hervorgerufen, durchgeführt und dadurch, trotz aller Mißerfolge, die Macht des Islam gebrochen (Lat. I. Lugdun. I et II. Vienn.). Die Grundsätze über den **Frieden** zwischen **Kirche** und **Staat** und ihr rechtes Verhältniß werden ausgesprochen, die **Freiheit der Kirche** wird gegen die Kaiser vertheidigt (Lat. I. Lugd. I.). Die Albigenser und andere Häresien werden verurtheilt (Later. II, III et IV.). Das abendländische Schisma wird gehoben auf dem Constantiense, wenn auch nicht durch dasselbe.

Am Beginne der Neuzeit steht noch das merkwürdige Lateranense V. Zunächst gegen die schismatische Synode von Pisa, dieses letzte Vorspiel der im Reformationszeitalter zur vollen Ausgestaltung kommenden antikirchlichen Strömungen, gerichtet, spricht es durch sein Decret gegen Pomponatius das Dogma aus, daß die Vernunftwahrheit mit der Offenbarungswahrheit nie im Widerspruch stehen könne, daß aber nicht die Offenbarung die Vernunft, sondern diese jene als Norm anzuerkennen habe. Man kann dieses als die Gegenwehr gegen eine sechste Gefahr des Mittelalters, die jedoch erst in der neueren Zeit sich vollständig entwickelte, bezeichnen, nämlich gegen den durch die Renaissance sich erhebenden neuheidnischen Naturalismus.

Ehe jedoch der große Kampf des Naturalismus gegen Alles, was Offenbarung, ja was Gott heißt, beginnt, versucht es der Feind, vorerst die Kirche zu zerstören, um dann der zerspaltenen und erschütterten Christenheit das Christenthum um so leichter rauben zu können. Die Reformation negirt im Namen des Evangeliums die Kirche, dessen Trägerin und Vertheidigerin, und im Namen der Gnade die guten Werke, die Frucht der Gnade. Das **Tridentinum** vertheidigt diesen Irrthümern gegenüber Kirche, Gnade und Sacrament.

Die weltbeherrschende Irrlehre, welche das Vaticanum I.

zu überwinden hat, kann wohl am genauesten mit dem Namen Naturalismus bezeichnet werden. Dieser Naturalismus bietet aber eine doppelte Seite. Er leugnet vor Allem die gesammte übernatürliche Ordnung.

Da nun aber auch die natürliche Wahrheit und Sittlichkeit ohne die Hilfe der durch die Kirche uns vermittelten Offenbarung und Gnade Christi vielfältiger Corruption anheimfallen, so hat das Concil nicht bloß die übernatürliche Wahrheit und Ordnung, sondern auch die Grundwahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit, sowie des natürlichen Rechtes gegen die Leugnungen und Corruptionen des Naturalismus und der aus ihm entsprungenen pantheistischen und materialistischen Verirrungen zu vertheidigen.

Da ferner der moderne Naturalismus in ganz ähnlicher Weise, wie der Protestantismus die Schrift allein, die Wissenschaft allein zu seinem Formalprincip macht, und zugleich, unter Leugnung der Kirche, den Staat allein zum einzigen Träger aller Humanität und Sittlichkeit und zum Organ des souveränen Menschengeistes erhebt, mit der namentlichen Aufgabe durch die Staatsschulen die Menschheit zu erziehen, so hat das Vaticanum I. auch alle diese praktischen Irrthümer zu verwerfen und zu bekämpfen.

Wird das Concil so gewaltigen Mächten gegenüber einen Erfolg haben? So gewiß wie alle früheren Concilien, aber in derselben Weise wie sie. Die allgemeinen Concilien haben nicht in zauberischer Weise die Welt umgewandelt, sondern in jener Weise, wie überhaupt die natürlichen und übernatürlichen Kräfte unter Leitung der Vorsehung und durch freie menschliche Mitwirkung thätig sind. Nach dem Nicenum ist der Arianismus erst recht übermächtig geworden und haben erst die größten Kämpfe stattgefunden, und ähnlich fast nach allen Concilien. Allein durch die allgemeinen Concilien trat nichtsdestoweniger der Wendepunkt ein und wurde der Grund zum sicheren Siege gelegt, hauptsächlich durch drei Factoren:

1) Durch die klare und autoritative Aussprache der Wahrheit und Verwerfung des Irrthums wurden die Geister in der Kirche geklärt, befestigt und geeinigt.

Während vor dem Tridentinum auch in katholischen Kreisen vielfach unsägliche Unklarheit gegenüber den neuen Irrlehren herrschte, wurde nach ihm Alles klar, Alles einig.

In Folge davon trat auch nach dem Tridentinum eine große Erhebung der katholischen Wissenschaft und Literatur auf allen Gebieten ein.

Alle häretischen Irrthümer werfen ihre Schatten auch in die Kirche; wo Arianer waren, fanden sich immer auch Semiarianer. So erzeugte der Protestantismus in der Kirche im Bajanismus, Jansenismus &c. seine Schatten.

So ragen auch die Schatten des Naturalismus und Rationalismus in manchfachen Formen in die Kirche herein.

Das Concil wird auch diese Krankheiten heilen.

2) Die Concilien bewirken durch die decreta de reformatione jedes Mal eine Erneuerung und einen wesentlichen Fortschritt in der kirchlichen Disciplin und dem kirchlichen Leben; dadurch aber wird die Autorität und Wirksamkeit der Kirche, ihres Lehramtes und Priesterthumes zur Vollbringung ihrer Aufgaben in der neuen Weltperiode und den neuen Feinden gegenüber mächtig gehoben.

3) Endlich und hauptsächlich haben die großen allgemeinen Concilien aus natürlichen und übernatürlichen Ursachen immer eine unberechenbare Steigerung des Gnaden- und Tugendlebens in der Kirche zur Folge. Es wäre nicht schwer, im Einzelnen zu zeigen, daß jedes Concil eine Reihe großer und heiliger Männer geweckt und gebildet hat. Das vaticanische Concil wird, in seinem großen Kampfe gegen das Antichristenthum und durch die von ihm ausgehende größere Entfaltung des religiösen Lebens, auch die christlichen Elemente im Protestantismus und im griechischen Schisma mächtig zur Kirche ziehen und

so die durch das Tridentinum und die Unionssynoden beabsichtigte Wiedervereinigung fördern.

Auch hier gibt die Geschichte den Beweis, daß in Folge der großen Concilien ältere Häresien verschwanden, Schismatiker zurückkehrten und die Gränzen der Kirche erweitert wurden.

II.

Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart.

II.

Der Skepticismus.

Kant in Italien.

1.

Allgemeiner Charakter und Hauptvertreter dieser philosophischen Richtung. — Gius. Ferrari; seine Studienjahre und erstes literarisches Auftreten. Aufenthalt in Frankreich: Unterrichtszustände daselbst. Sein Wirken als Journalist, Professor und Schriftsteller. Rückkehr nach Italien. Im Parlamente und Hörsaale. Genesis und Inhalt seiner Philosophie. — Giac. Leopardi, der Dichter des Nihilismus und Skepticismus. Seine Schicksale und philosophischen Grundprincipien.

Die Geschichte der neueren Philosophie ist zum großen Theile die Geschichte der Negation des Christenthums. Seit die Philosophie aufgehört hat, Dienerin der geoffenbarten Wahrheit zu sein, ist sie die Magd der Revolution geworden. Diese Thatsache, in den letzten drei Jahrhunderten oft wiederholt, tritt uns in der Gegenwart in keinem Lande so lebendig entgegen, als in dem von der göttlichen Vorsehung so reich gesegneten, durch seine revolutionäre Politik so unglücklichen Italien. Seit dem Beginne der nationalen Einheitsbestrebungen hat sich daselbst allmälig eine Wissenschaft festgesetzt, welche, ebenso antinational als antichristlich, mit der politischen Agitation zusammenarbeitet, um in dem Herzen der Kirche selbst den überall angestrebten Sturz der christlichen Weltordnung zu vollenden. Revolutionäre Politik und revolutionäre Wissenschaft sind dort innigst verbun-

den. Niemand wird daher die revolutionäre Bewegung im heutigen Italien allseitig erfassen, wenn er nicht auch ihren theoretischen Factor mit in die Betrachtung zieht, sowie andererseits das Auftreten einer so gearteten Philosophie in diesem Lande nur in der zeitweiligen Herrschaft der Revolution ihre genügende Erklärung findet. Nur wer beide Erscheinungen in ihrem causalen Zusammenhange auffaßt, erkennt sie in ihrer thatsächlichen Wirklichkeit.

Der Geist der Negation kleidet sich aber in verschiedene Formen, um die ewige Wahrheit zu bekämpfen. Eine dieser mit der Revolution geborenen, von ihr beschützten und sie fördernden Richtungen haben wir in unseren bisherigen Studien kennen gelernt: es ist der idealistische Pantheismus Hegel's[1]. Eine zweite haben wir unter obigem Titel verzeichnet. Sie nennt sich zwar mit verschiedenen Namen, aber ihr wahres Wesen ist Skepticismus; denn sie stellt jegliche wissenschaftliche Gewißheit, selbst über die natürlichen Wahrheiten, in Zweifel. Auch diese Richtung war bisher, mit verschwindender Ausnahme, fremd in Italien: sie ist, wie die Hegel'sche, ursprünglich deutsch und verehrt Kant als ihren Urheber. Während aber der italienische Hegelianismus unmittelbar mit dem deutschen zusammenhängt und einzelne Vertreter desselben sogar in persönlichem Verkehre mit den Freunden des Berliner Philosophen stehen, drang der deutsche Criticismus über Frankreich in Italien ein, bereichert mit all' den verschiedenen pseudophilosophischen Elementen, die er auf diesem Umwege vorfand. Cousin's Urtheil über die heutige Philosophie der Italiener: Leur présent est le passé de la France gilt vorzüglich von dieser Richtung. Denn alle jene destructiven Philosopheme, welche seit den drei letzten Decennien die Staatsschulen Frankreichs beherrschten und demoralisirten, wie der Rationalismus, Pantheismus, Socialismus, Humanismus u. dgl. ha-

1) „Katholik": Februar- bis Maiheft 1868.

den hier zu einem eigenthümlichen Gemenge sich verbunden, dessen deutliche Grundlage der kantische Criticismus bildet. Die Skeptiker des heutigen Italiens sind den Wegen nachgegangen, welche der Philosoph von Königsberg zuerst gebahnt hat; aber sie haben dieselben, ohne bei einem bestimmten Punkte Halt zu machen, bis in ihre letzten Ausläufe verfolgt, bis dahin, wo der Criticismus in dem Nihilismus, d. i. mit der Selbstvernichtung der Philosophie endigt. Dabei treten sie mit dem offenen Bestreben auf, ihre destructiven Principien aus der Theorie in die Wirklichkeit einzuführen, den Rationalismus an die Stelle der Religion zu setzen und die gesammte sociale Ordnung auf dieser Grundlage umzugestalten. Der Charakter dieses Systems ist demnach wesentlich antireligiös und revolutionär.

Der Männer, welche diese Richtung im gegenwärtigen Italien vertreten, sind nicht viele — die hervorragendsten: Gius. Ferrari und Ausonio Franchi; aber ihr Einfluß ist bedeutend. Denn beide sind äußerst fruchtbare Schriftsteller, thätige Universitätslehrer, und einer von ihnen sogar Abgeordneter des italienischen Parlaments und Mitglied des obersten Unterrichtsraths. Unsere Darstellung wird beide Philosophen einzeln betrachten. Bevor wir aber untersuchen, was sie lehren, werden wir vorerst in kurzen Zügen zeigen, wer sie sind. Denn das Leben dieser Männer ist nur der vorausgeworfene Schatten ihrer Lehre.

Giuseppe Ferrari ist geboren zu Mailand im Jahre 1812 als Sohn eines angesehenen Arztes[2]). Ein nicht

---

2) Vergl. G. Vapereau: Dictionnaire universel des contemporains. Paris, L. Hachette 1865. Der Verfasser dieses Lexicons nennt sich selbst einen „ehemaligen Zögling der Normalschule“: dies genügt, um den Geist seines Buches zu charakterisiren. — Ferner: I Contemporanei italiani. Galleria nazionale del sec. XIX. Torino 1864 enthält einige biographische und literarische Notizen über Ferrari: als Ganzes ein Pantheon aller Freiheitshelden und politischen Baumeister des neuen Königreiches. — Italien besitzt nämlich noch kein philoso-

unbedeutendes Vermögen, dessen einziger Erbe er war, gewährte ihm die Mittel, unbehindert von materiellen Sorgen sich einzig der Ausbildung seiner trefflichen Geistesanlagen widmen zu können. Seine Jugend- und Lehrjahre fallen in jene durch revolutionäre Umtriebe und geheime Verschwörungen tief erregte Zeit, welche in Frankreich den Sturz der Bourbonen, in Italien den Aufstand in der Romagna zur Folge hatten. Wohl keine Periode der neueren italienischen Geschichte ist so voller fruchtbarer Anfänge und treibender Keime, so reich an unbestimmten Gährungen, in welchen die verschiedensten wissenschaftlichen, künstlerischen und nationalen Richtungen wild durcheinander wogten, als das zweite und dritte Jahrzehent unseres Jahrhunderts. Der Vorort dieser neuen, zunächst geistigen Bewegung und Sammelplatz aller liberalen Gelehrten und Schriftsteller der Halbinsel war, bis zum Jahre 1821 wenigstens, die Heimat Ferrari's, die Stadt Mailand. Nach Vollendung der Vorbereitungscurse bezog derselbe die Universität Pavia, deren Studentenschaft eben damals in den Händen der geheimen Gesellschaften, namentlich der von Mazzini neugegründeten Giovine Italia, ein Hauptelement der politischen Agitation war, um sich unter der Leitung des berühmten Rechtsgelehrten Giandomenico Romagnosi, der selbst sammt seinem Freunde, dem sensualistischen Philosophen Melch. Gioja, wegen Verdachts politischer Aufreizung im Gefängnisse gewesen, dem Studium der Rechtswissenschaft zu widmen. Mit welchem Erfolge, davon zeigt die im zwanzigsten Jahre erlangte Doctorwürde, sowie seine frühe literarische Thätigkeit. Die Laufbahn des Schriftstellers betrat Ferrari zuerst mit verschiedenen Ab-

phisches Lexicon, wie Frankreich in dem Dictionnaire des sciences von Franck, oder in dem 1844 von Migne herausgegebenen großen Werke; doch ist dem Vernehmen nach eben jetzt Ant. Maugeri, Prof. der Philosophie an der Universität zu Catania und Verfasser eines „psycho-ontologischen Systems", mit der Abfassung eines ähnlichen, freilich nur für die studirende Jugend bestimmten, Werkes beschäftigt.

handlungen in wissenschaftlichen Zeitschriften, namentlich mit einer längeren Arbeit über seinen Lehrer und Freund: „La mente di G. D. Romagnosi,“ welche er i. J. 1835 in der Mailänder Biblioteca italiana veröffentlichte [3]). Im Jahre 1837 veranstaltete er eine Gesammtausgabe der Werke seines berühmten Landsmannes Vico (Opere di Giamb. Vico. Milano 1837. 7 vol.), der er eine orientirende Abhandlung „Ueber den Geist Vico's“ (später 1853 in der „Sammlung italienischer Classiker“ gesondert abgedruckt) vorausschickte.

Allein das damalige Italien bot dem jungen Rechtsgelehrten nicht freie Bewegung genug für seine Bestrebungen und einen zu engen Gesichtskreis für seine weitaustragenden Ideen. Er wandte sich daher, wie so viele Italianissimi jener Zeit, nach Frankreich, welches nach dem glücklichen Erfolge der Julirevolution als Hoffnung und Stütze von den Umsturzfreunden aller Nachbarländer angesehen und aufgesucht wurde. In der Geschichte dieser Italiener außerhalb Italiens, um einen Ausdruck des edlen Cesare Balbo zu gebrauchen, nimmt Ferrari eine hervorragende Stelle ein; denn er entwickelte eine außerordentliche Thätigkeit, um die Franzosen für seine Ideen und die Befreiung seines Vaterlandes „von dem dreifachen Joche der Priester, Für-

---

3) Auch in der Geschichte der italienischen Journalistik behauptet Mailand den Vorrang. Während andere Hauptstädte Italiens fast noch keine Journale besassen, zählte die Hauptstadt Lombardiens in den zwanziger Jahren schon gegen zwölf: darunter das Foglio bibliografico, der Spettatore; Ricoglitore; der 1819 von Silvio Pellico gegründete, aber schon ein Jahr darauf unterdrückte Conciliatore, das Organ der Romantiker (und Carbonari!); die Ape italiana, endlich die 1816 unter den Auspicien der österreichischen Regierung in's Leben gerufene (bis 1844) Biblioteca italiana, deren Hauptleiter anfangs der bekannte Dichter V. Monti, der Literat P. Giordani und der Naturforscher Gius. Acerbi waren. Diese periodische Zeitschrift erwarb sich bald einen hohen Rang und machte der Vertreterin der Classicität, der Accademia della Crusca, eine erfolgreiche Opposition.

sten und Fremden" zu gewinnen. Gleich seine erste Schrift in französischer Sprache: „Vico et Italie" (Paris 1839 und 1841), die sich gleichsam als Resumé an seine bisherigen Arbeiten über diesen Gelehrten anschließt, schäumt über vom Hasse gegen das Christenthum und die katholische Kirche, so sehr, daß er den Papst nur eine Nachahmung des Dalai-Lama nennt und bedauert, daß der große Pantheist Bruno verurtheilt und es unmöglich geworden ist, die herrlichen Skandale eines Aretin und Boccaccio zu erneuern. Ihr folgten 1840 zwei Abhandlungen: „Ueber den Irrthum" und „Ueber die religiösen Ansichten Campanella's," — Bearbeitungen zweier von der Pariser Academie gestellten Aufgaben, deren Inhalt, in seinen späteren Werken weiter entwickelt, als düsterer Reflex eines von Zweifel und Unglauben zerrissenen Geistes erscheint. Allein gerade das Bekenntniß solcher negativen, dem Christenthume feindlichen Doctrinen war unter der Julidynastie der Weg zu den Academien, zu der Pairie und selbst in die Ministerien, d. i. zu den einträglichsten und höchsten Ehren des Landes. Noch immer seufzte Frankreich unter dem fürchterlichen Drucke des napoleonischen Universitäts-Monopols, unter dessen legitimer Aegide der schalste Rationalismus und grasseste Unglaube allenthalben verbreitet wurde. Zwar begann gerade damals das immer mehr und mehr erwachende katholische Bewußtsein mit größter Energie gegen diese ungerechteste aller Staatsdomänen zu reagiren und die intellectuelle Knechtschaft zu brechen; allein mit geringem Erfolge. Fast alle königlichen Collegien waren in den Händen der an der Pariser Hochschule pantheistisch gebildeten Professoren; Vict. Cousin und Villemain, die pantheisirenden Großmeister der Universität [4]); Michelet, der antichristliche, frivole Ge-

4) Bekanntlich nahm der erst vor zwei Jahren (14. Januar 1867), verstorbene Eklektiker Cousin, nachdem er sich in allen möglichen philosophischen Systemen herumgeworfen, später eine katholische Rich-

schichtschreiber Frankreichs; Edgar Quinet, der begeisterte Prophet einer unbekannten Religion der Zukunft; die St. Simonisten Lerminier und Chevalier; der atheistische Skeptiker Jouffroy u. A. standen an der Spitze des öffentlichen Unterrichtes: ihre Namen, an die sich eine ganze Cohorte ungläubiger Professoren, Literaten und Journalisten als dii minorum gentium anschließt, reichen hin, um den wissenschaftlichen Geist jener Periode, die freilich ihr völliges Ende auch heute noch nicht erreicht hat[5]), zu charakterisiren. Dieselben Tagesblätter und Zeitschriften, welche heutzutage die ausgedehnteste Propaganda des Materialismus und Atheismus bilden, wirkten zum Theile schon in den dreißiger Jahren in derselben Richtung. Während das grundschlechte, aber weitest verbreitete Siècle, das (damals) ministerielle Journal des Débats u. a. den Unglauben aus den Hörsälen in die niederen und mittleren Classen des Volkes trugen, übernahm es die gleißnerische, mit dem Julithrone entstandene und ihr dienende Revue des deux mondes, den Universitäts-Philosophismus salonfähig und den höheren Gesellschaftskreisen annehmbar zu machen. Wie diese Zeitschrift heute das Organ von Renan, Taine, Littré u. s. w. ist, so war sie damals die Domäne der antireligiösen Häupter der Universität und ihrer Verbündeten[6]).

In der geistigen Atmosphäre solcher Männer treffen wir

---

tung. Der frühere Gegner der Kirche wurde in der letzten Zeit ihr eifriger Vertheidiger.

5) Vergl. die Debatten des französischen Senats v. 19. Mai 1868 über die Petition der Katholiken um Freigebung des Universitätsunterrichtes, sowie einen hierauf bezüglichen Art. Baudrillard's im halbofficiellen Constitutionel desselben Datums, und Hist.-pol. Blätter Bd. 62. S. 907 f.

6) Ueber die Unterrichtszustände im damaligen Frankreich siehe die Schriften: Mémoire pour servir à l'histoire de l'instruction publique, und Le Monopole universitaire. Par. 1843, sowie Hist.-pol. Blätter. Jahrgg. 1843—44. Bd. 12 u. 13. „Briefe aus Paris."

Ferrari als eifrigen Theilnehmer ihrer literarischen Wirksamkeit. Fleißiger Mitarbeiter der Revue des deux mondes, schrieb er mehrere Artikel über die populären Schriftsteller Italiens, die ihn jedoch in eine sehr lebhafte Fehde mit seinem Landsmanne, dem berüchtigten Flüchtlinge Libri, verwickelten[7]). Im Jahre 1840 erwarb Ferrari die Doctorwürde an der Faculté des lettres zu Paris und zugleich die Professur der Philosophie am Colleg zu Rochefort. Obwohl im folgenden Jahre als agregé de Philosophie „wegen der Kühnheit seiner Ideen" zurückgewiesen, wurde er dennoch auf Verwendung des damaligen Reichsphilosophen und Generalinspectors der philosophischen Studien, des einflußreichen Cousin, der ja gleichzeitig auch anderen seiner Landsleute, wie dem Hegelianer A. Vera, eine philosophische Lehrstelle verschafft hatte, Professor der Philosophie an der Universität zu Straßburg an der Stelle des geistvollen Abbé Bautain, welcher seine Unterwerfung unter die kirchliche Autorität mit dem Aufgeben seines Lehrstuhles hatte vollenden wollen. Allein auch hier erregten

---

7) Dieser Mann bildet eine eigenthümliche Illustration des oben berührten, in Frankreich herrschenden Unterrichtssystems. Durch meuchlerische Umtriebe in seiner Heimat Italien dem Strange verfallen, hatte sich Libri demselben durch Flucht entzogen und in Frankreich Schutz und Anstellung (neben anderen einträglichen Stellen eine mit 5000 Frcs. jährl. Gehalt) gefunden, was er ihm sofort durch gründliche Unterweisung seiner Jugend im Unglauben und Verachtung der Kirche, ihrer Lehren und Institute vergalt. Er schrieb eine Geschichte der mathematischen Wissenschaften von der Renaissance bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts (4 Bde.) — eine geistlose Compilation, die auf jeder Seite mit dem giftigsten Hasse und den gemeinsten Lästerungen (wie z. B. „die christliche Religion, aus einem Stalle hervorgegangen, trage den Stallgeruch noch heute an sich"), nebenbei mit einer enthusiastischen Anpreisung der wildesten Democratie angefüllt ist — in beiden Beziehungen ein Herwegh in Prosa (Hist.-pol. Bl. Bd. 12. S. 341 f.).

Ferrari's Ansichten sehr bald heftigen Widerstand. Die katholischen Journale von Elsaß und Paris beschuldigten ihn communistischer und revolutionärer Behauptungen, so daß sich selbst der liberale Unterrichtsminister Villemain auf Andringen der Führer der conservativen Richtung gezwungen sah, ihn seiner Professur, die er kaum achtzehn Tage inne gehabt, zu entsetzen. Ferrari veröffentlichte zwar zu seiner Rechtfertigung eine Broschüre unter dem Titel: „Ideen über die Politik des Platon und Aristoteles," die jedoch den beabsichtigten Zweck nicht erreichte[8]).

Gleichwohl erlangte er bald darauf (1843) die erwünschte Würde eines agregé de philosophie, wenn auch nicht mehr mit der Aussicht auf Verwendung im Lehramte. Er kehrte demnach wiederum ausschließlich zu seiner früheren Thätigkeit in der Literatur und Journalistik zurück. Während in seiner Heimat die Aufklärung und Revolutionsliteratur der mazzinistischen giovane Italia eine neue Erhebung vorbereitete, schrieb Ferrari unter dem wachsenden Einflusse derselben Ideen, die in Frankreich zur Februar-Revolution führten, häufig Artikel in die bereits genannte Revue des deux mondes, sowie in die damals von dem Socialisten P. Leroux und der durch ihre Schmutzromane berüchtigten Aurora Dudevant (G. Sand) gegründeten und geleiteten Revue indépendante. Denn sein Gedanke war stets, die beiden Bewegungen in Italien und Frankreich zu verbinden. Mit diesen Abhandlungen[9]) bahnte er sich den Weg zu spä-

8) Idées sur la politique de Platon et d'Aristôte. 1842.

9) Hiezu gehören: 1) „De la philosophie catholique en Italie." Revue des deux mondes. 15 mars et 15 mai 1844. — 2) „La Révolution et les Révolutionnaires en Italie." Rev. des deux mondes. 15 nov. 1844 et 1 janv. 1845. — 3) „L'aristocratie italienne." En ce lieu. 15 août 1846. — 4) „La restauration impériale et pontificale en Italie 1494—1530." Revue indépendante 1847. 10 et 25 nov. — 5) „La Révolution et les réformes en Italie." En ce lieu. 1848. 10 janv. — 6) „Macchiavel, juge des révolutions de notre

teren größeren historischen Publicationen. Im Jahre 1847 veröffentlichte er eine seiner bedeutendsten Schriften: „Ueber das Princip und die Grenzen der Philosophie der Geschichte[10].“ Nach der Februarrevolution gab ihm der St. Simonist Laz. Hipp. Carnot, heute Mitglied der Opposition im gesetzgebenden Körper, damals Minister des Unterrichtes, welcher mit ihm zu den Mitarbeitern an der Revue indépendante zählte, seinen philosophischen Lehrstuhl in Straßburg zurück. Allein schon gegen Ende des Jahres 1848 treffen wir ihn in Bourges, wo jedoch seine Vorträge den gleichen Anstoß erregten und bald darauf seine abermalige Entfernung vom Lehramte zur Folge hatten.

Im folgenden Jahre schrieb er eine Boschüre: Les philosophes salariés (Par. 1849), welche, voll von persönlichen Ausfällen, gegen seine früheren Collegen im philosophischen Unterrichte gerichtet war. Er verwirft die Transactionen und Halbheiten Cousin's und seiner Anhänger. Die „besoldete Philosophie“ sagt er, ist eine Schöpfung Napoleon's — sie ist die unfreie Philosophie. Wenn die Philosophie uns andere Wahrheiten offenbart, als die Religion, warum soll man die Religion nicht bekämpfen dürfen? warum nicht einen radicalen Unterricht beschützen oder wenigstens in den Universitäten zulassen? — Während der fünfziger Jahre, in welchen Italien auf eine „dritte Erhebung“ hinarbeitete, war auch Ferrari zu dem gleichen Zwecke äußerst thätig. Er schrieb sein Programm der Zukunft nieder in dem schon durch seinen Titel hinreichend gezeichneten Buche: „La filosofia della rivoluzione“ (Capolago 1851. 2 vol.). Es ist Italien gewidmet und zum ersten Male wieder in der Sprache seiner Heimat geschrieben. Um dieselbe Zeit erschien von

temps.“ 1849. — Alle diese Aufsätze erschienen später gesammelt in italienischer Uebersetzung unter dem Titel: Opuscoli politici e letterari di Gius. Ferrari. Capolago 1852.

10) Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire. Par. 1847.

ihm das grauenvolle Werk: La Federazione repubblicana, dessen Inhalt an die Blüthezeit des französischen Jakobinerthums erinnert. Ferrari sagt hier: „Christus, der Papst und der König seien die Leichensteine der italienischen Freiheit. Italien werde nicht frei sein bis zu dem Tage, an welchem der sogenannte römische Pontifex wird gerichtet werden können von den Gerichtshöfen und verurtheilt zur Strafe, zum Gefängnisse, zu den Galeeren, wie der letzte der Bürger. Man wird dazu kommen durch ein Programm der Erziehung, das den Priester vom Unterrichte ausschließt und in den Schulen das Lesen der Bibel verbietet, und all' der unsittlichen Fabeln von Jehovah, von Gott, Abraham und Loth, . . . von Moses, . . . von Jesus Christus, der sich tödten läßt, um sein Volk zu erlösen, und es straft wegen eines unmöglichen Verbrechens, das er vorausgesehen und gewollt hat [11])." Der Herausgabe einer kleineren Schrift in demselben Jahre: „Italien nach dem Staatsstreiche vom 2. Dec. 1851 [12])" folgte etwas später die Veröffentlichung des umfangreichsten seiner Werke: „Geschichte der Revolutionen in Italien [13])," worin das Streben nach Föderation als das leitende Princip der gesammten italienischen Geschichte dargestellt wird, ohne welches die staatliche Entwickelung dieses Landes in unaufhörlichen Kämpfen als ein bloßes Werk des Zufalles erscheinen muß.

Mit der neuen Wendung der Dinge in Italien nach

11) Das Buch trägt den falschen Druckort Londra, 1852; denn es wurde gedruckt in Capolago, einem kleinen Städtchen am südlichen Ende des Luganersees, in der sog. Tipografia Elvetica, dem Ausgangspunkte der meisten liberalen und revolutionären Schriften jener Zeit. Noch wollte oder durfte damals in Italien selbst (Piemont etwa ausgenommen) kein Buchdrucker solchen dämonischen Lästerungen seine Lettern leihen.

12) Italia dopo il colpo di Stato del 2 Dic. 1851. Capol. 1852.

13) Histoire des révolutions d'Italie ou Guelfes et Ghibelins. Par. 1856—58.

dem glücklichen Kriege von 1859 begann auch für Ferrari eine neue Laufbahn. Da er nunmehr die Träume seines Geistes wenigstens theilweise verwirklicht sah, so kehrte er nach zwanzigjähriger Abwesenheit in seine Heimat zurück, um sie nur noch einmal auf kurze Zeit zu verlassen, während welcher er in Paris die Drucklegung des Werkes: L'histoire de la raison d'Etat (Par. 1860) besorgte. Diese Schrift sollte auf der realen Grundlage politischer und socialer Thatsachen eine Philosophie der Politik, sowohl der Völker als der Gelehrten (Italiens) (politica dei popoli e dei dotti) darstellen; allein er vermag für sie kein vernünftiges oberstes Princip zu finden: die Geschichte des Einzelnen sowohl wie der Staaten ist ihm nichts weiter als ein vergeblicher Kampf gegen ein unerbittliches Fatum, wie die antiken Tragödien. — Bisher Kritiker, Publicist, Philosoph, Geschichtschreiber und Politiker in der Theorie, wurde Ferrari von jetzt an auch Politiker der That. Von seiner Vaterstadt in das Parlament nach Turin gewählt, ward ihm nun Gelegenheit, unmittelbar thätig in die politische Neugestaltung Italiens einzugreifen. In der That hat Ferrari an den verschiedenen parlamentarischen Kämpfen bis zur Stunde den lebhaftesten Antheil genommen. Er hat seinen Sitz auf der äußersten Linken unter den Freunden Mazzini's und Garibaldi's, in den Reihen der Kämpfer von Mentana, und gilt als einer der bedeutendsten Redner der radicalen Partei, sowohl in Bezug auf Inhalt, der unter einer Menge von Irrthümern und frivolen Lästerungen gegen Kirche und Papst manche gesunde Ideen und tief einschneidende Wahrheiten enthält, als bezüglich der Form, deren Glanz und Schwung fesselt und hinreißt. Sein politisches Ideal und italienisches Programm ist das Föderativsystem in ähnlicher Weise, wie dasselbe von dem vielgefeierten Professor an der Madrider Hochschule, dem Freunde Mazzini's und redegewandten Führer der Republicaner, Emilio Castelar, eben jetzt auch im revolutionären Spanien vertheidigt

wird. Ferrari verwirft den absoluten Einheitsstaat und ist für möglichst ausgedehnte administrative Autonomie der einzelnen italienischen Provinzen: Gemeinsamkeit der diplomatischen Vertretung nach Außen, des Heeres, der Finanzen u. dgl. — dieß genügt nach seiner Anschauung zur Herstellung der staatlichen Einheit Italiens. Für die Verwirklichung dieses Planes schrieb er eine eigene Broschüre[14]) und hielt drei bemerkenswerthe Reden in der Turiner Kammer, worin er die Annexions- und Centralisationspolitik Cavour's und seiner piemontesischen Freunde auf's heftigste bekämpfte[15]) — derselben Piemontesen, welche gegenwärtig, nachdem sie die Hegemonie verloren, im Parlamente wie in der Presse am lautesten nach Decentralisation und provinzieller Autonomie rufen und im Bunde mit den Radicalen selbst vor dem Worte „Republik" nicht mehr zurückschrecken[16]). Von diesem Standpunkte aus erklärte sich auch Ferrari wiederholt gegen die Proclamirung des Princips, daß Rom die Hauptstadt Italiens sein müsse[17]). Dabei läßt jedoch

---

14) Annexion des deux Siciles. 1860.

15) Sitzung vom 8. u. 11. Oct. 1860, wie er drei Monate früher die Annexion Toscana's und der Aemilia bekämpft hatte. Siehe Atti uff. Nr. 143. p. 558 sqq. Diese Reden erschienen auch in einem Separatabdrucke unter dem Titel: Discorsi di Gius. Ferrari sull' annessione delle due Sicilie ecc. Torino 1860. In demselben Jahre veröffentlichte F. auch eine Carta figurativa e indice delle guerre municipali d'Italia. Milano 1860. Nach Verlegung der Hauptstadt schrieb er die Broschüre: Il governo a Firenze. Le Monnier 1865.

16) Siehe die Organe des Turiner Liberalismus und Radicalismus, der sog. „Permanenten": Gazzetta del popolo; Gazz. piemontese und Gazz. di Torino im Nov. u. Dez. 1868.

17) Bei der Debatte über diesen Gegenstand sprach Ferrari in der Sitzung vom 26. Mai 1861, bei der Cavour, Farini, Fanti, Persano und Cialdini, die Schöpfer des neuen Raubkönigreiches, zugegen waren, mit ernster Stimme jene denkwürdigen Worte, die in Anbetracht ihrer seitherigen, wenigstens theilweisen, überraschenden Erfüllung wie eine düstere Prophezie klingen: „Das Papstthum, das ihr todt oder

dieser Philosoph der Revolution keine Gelegenheit vorüber, seinen unversöhnlichen Haß gegen Rom und die Kirche in der cynischesten Weise auszusprechen, wie er dieß neuerdings in der von ihm in der Kammersitzung v. 4. Aug. v. J. eingebrachten Interpellation über das nächste allgemeine Concil gethan hat. Diese gänzlich unmotivirte Auslassung ist um so bemerkenswerther, als sie, wie die fast gleichzeitige des Republicaners Ollivier im gesetzgebenden Körper zu Paris (10. Juli deff. J.), auf's Deutlichste die Furcht des modernen Liberalismus und Radicalismus vor dieser erhabenen Versammlung, und somit die Opportunität und Nothwendigkeit derselben ausdrückt. Der Berufung eines allgemeinen Concils muß Italien mit der Berufung einer allgemeinen Constituante, mit einem italienischen 1793, antworten: dieß ist der Gedanke und die Forderung Ferrari's und seiner politischen Freunde: Bertani, Cairoli, Cucchi, Morelli u. dgl.[18]).

---

fast todt glaubt, halte ich, der ich gewiß nicht im Verdachte bin, es zu sehr in Ehren zu halten, für sehr lebenskräftig; ich sehe, daß alle jene, die es tollkühn anzutasten wagten, ein schlechtes Ende nahmen . . . Alle die Urheber der gegenwärtigen Bewegung, die . . ., die Gioberti sind stehen geblieben vor Rom, wie einstmals die Könige der Longobarden. In Rom finden wir die verbotene Frucht; wir finden dort die Excommunication. Der Stuhl von Rom ist verderbenbringend (pestifera) für den König von Italien. Napoleon starb in der Verbannung; viele andere werden sterben unter den Schlägen der Excommunication. Täuschet euch nicht: dasselbe Schicksal kann auch die gegenwärtige Dynastie treffen." Seitdem sind Cavour, Farini, Fanti von der Welt abberufen, „eines schlechten Endes" gestorben; der Held von Ancona und Lissa hat seinen Lohn empfangen; der Sieger von Castelfidardo harrt noch des seinigen — und die Dynastie des Re galantuomo? Vict. Emmanuel hat ihr Schicksal selbst verkündet mit den ominösen Worten: Andremo al fondo! (Vergl. Ferrari's Rede bei der Discussion über die Documente des Ministers Ricasoli: Sitzung v. 2. Dec. 1861. Atti uffic. della Cam. num. 337; und über die römische Frage: Sitzung v. 9. Dec. 1867.)

18) „Il Concilio," rief Ferrari mit erregter Stimme der Florentiner Kammer, dieser Blüthe der italienischen Freimaurerei, zu, „non è

Dieser parlamentarischen Wirksamkeit Ferrari's in der Kammer geht eine andere nicht minder einflußreiche auf dem Katheder des Hörsaales zur Seite. Als im Jahre 1859 die toscanische Regierung unter dem Ministerium Ridolfi zu Florenz das sog. „Istituto di studj superiori e di perfezionamento," eine Art Academie oder Universität nach dem Vorbilde des Pariser Collège de France für Pflege und Förderung der Wissenschaft und Literatur, sowie namentlich für Heranbildung frischer Lehrkräfte, gegründet hatte, wurde dem Erklärer „des Geistes Vico's" der Lehrstuhl für die Philosophie der Geschichte übertragen, deren Schöpfer dieser vielgefeierte Neapolitaner und deren Pflege im modernen Italien sehr beliebt ist. Man rühmt seinen glänzenden und gelehrten Vortrag, und der liberale Doctrinarismus betrachtet ihn neben Männern, wie Mich. Amari, dem bekannten zur Lehre des Islam hinneigenden Geschichtschreiber der „Araber in Sicilien"; Pasq. Villari, dem neuesten Biographen Savonarola's, sowie dem auch in Deutschland wohlbekannten und mit Recht geschätzten Dante-Erklärer J. B. Giuliani u. A., als eine der bedeutendsten Kräfte jener noch sehr jugendlichen Anstalt, und als eine Zierde der italienischen Wissenschaft und Literatur überhaupt.

convocato contro Lutero e Calvino, ma contro di voi, figli della rivoluzione Francese, contro di voi che il Pontefice combatte, contro le leggi, le istituzioni, le scienze di cui vi vantate di essere i rappressanti. O signori, bisogna che il cielo disperda questo malefico consesso convocato a Roma. Voi siete insultati, difendetevi, difendiamoci. Il Concilio riduce ad una menzogna il vostro voto su Roma capitale d'Italia; riduce ad un delirio ogni vostro concetto sul Governo temporale dei Papi, sulla liberta dell' Italia, sull' avvenire del mondo . . . E voi statevi immoti? . . . Jo conto sulla forza delle cose e mi ostino nell' idea, che a causa del Concilio diverrete nostri amici, e che voi forse troverete necessario di rispondere al consesso romano colla Costituente italiana." Vgl. hiezu die von ihm in der Sitzung v. 25. Nov. v. J. beantragte Tagesordnung über die Hinrichtung Monti's u. Tognetti's zu Rom. Atti uff. del Parl. no. 1211. p. 4777.

Dieß ist mit wenigen Strichen das Lebensbild des Mannes, dessen Lehre wir nunmehr darzustellen versuchen. Ferrari's philosophische Weltanschauung ist der Skepticismus unter dem Einflusse Hume's und Kant's. Er selbst nennt seine Lehre die Philosophie der Revolution; Andere nennen ihn den Proudhon Italiens, der die Negation bis zur äußersten Gränze treibt. Allein Ferrari trat nicht auf mit einem schon fertigen Systeme; seine Philosophie entwickelte sich mit seinen Schriften oder kam wenigstens erst nach und nach zur vollen rückhaltslosen Aussprache. Betrachten wir sie zuerst in dieser Genesis.

Die erste Saat des Zweifels scheint eine völlig irreligiöse Erziehung bereits in die Seele des Kindes geworfen zu haben. Eine flüchtige Aeußerung in einer seiner politischen Schriften, aus der trostlosen Oede seines skeptischen Gemüthes wie mit Gewalt hervorgebrochen, gewährt uns einen dürftigen Blick auf den frühesten Ursprung seiner späteren philosophischen Anschauung. „Du, o Leser!" so spricht der Unglückliche, „magst in deinem Herzen andere Gefühle hegen, in deinem Geiste andere Ideen; du magst dich bewegen lassen von den Hoffnungen der Philosophen...; ich hingegen lebe ein Leben, das nicht das der Völker ist. Geboren außerhalb jeder Religion, überzeugt, daß es einen Himmel gibt, der noch schweigsamer ist als jener der Kirche (die ewige Vernichtung!), habe ich niemals mit den Gläubigen gebetet, und werde ich sterben excommunicirt wie der König von Italien. Die Alten legten ihre Werke nieder im Tempel des Apollo zu Delphi; ich aber kenne kein angebetetes Wesen, dem ich meine Bücher, sollen sie nicht in den Wind gestreute Blätter sein, weihen könnte. Nie werde ich jenes glücklichen Morgens vergessen, an dem ich, mit dem Buche von David Hume in der Hand, bei aufgehender Sonne den Zweifel, den ich von meiner Kindheit an im Herzen getragen, habe aufsteigen, die Wirkungen von den Ursachen sich trennen, den Himmel von Gott sich losmachen sehen,

ohne daß er auf mein Haupt niederfiel, wie die Sterne nicht herabfallen, die in der Leere schweben."

Hienach scheint die frühzeitige Lectüre des englischen Skeptikers die Keime des Zweifels, die eine irreligiöse Erziehung in ihn gelegt, zur Entwickelung gebracht zu haben. Von wesentlichem Einflusse hierauf war ohne Zweifel auch die Richtung seines Lehrers Romagnosi, der dem damals in Italien noch nicht völlig überwundenen Empirismus Condillac's zugeneigt, trotz mancher Bemühungen es doch nicht zu einer rechten Sicherstellung des menschlichen Wissens bringen konnte[19]). Denn gerade in der Abhandlung über den berühmten Verfasser der „Genesis des Strafrechtes", der ersten größeren Publication Ferrari's, tritt auch die erste Spur seiner Skepsis hervor in dem Satze, daß morgen eine Wahrheit sein könne, was heute ein Irrthum sei und umgekehrt. In der Kritik der philosophischen Systeme, welche er während seiner kurzen Professur in Straßburg vortrug, nahm er noch eine ziemlich reservirte Stellung ein, mehr dem Psychologismus Jouffroy's sich anschließend. Erst in der Schrift „Ueber das Princip und die Grenzen der Philosophie der Geschichte" gewann sein philosophischer Gedanke zum ersten Male eine bestimmtere Gestalt. Er beschränkt sich auf bloße Beschreibung, weil er es für unmöglich hält, aus der Subjectivität herauszutreten und das Wesen der Außenwelt zu erklären: es ist der kantische Skepticismus, der ihm vor Augen schwebt. Noch entschiedener tritt dieser Standpunkt hervor in den „Philosophes salariés", worin er die Grundlage seines Systems — die natürliche Offenbarung (Naturalismus) — zum ersten Male ausspricht. Hier bestimmt er nämlich die neuere Philosophie seit der Renaissance als das Bestreben, die natür-

19) Alessandro di Giorgi, selbst Verfasser mehrerer gediegenen rechtsphilosophischen Schriften, hat in einer neuen Ausgabe die Werke Romagnosi's corrigirt.

liche Offenbarung an die Stelle der christlichen zu setzen, und zeichnet zugleich die ersten Linien dieses natürlichen Systemes, die er sofort ausführt in seinem philosophischen Hauptwerke: La Filosofia della rivoluzione. Es enthält drei Theile: „eine Kritik der Evidenz, eine Kritik der natürlichen Offenbarung und das System der Humanität." Der erste gibt eine Prüfung aller vorausgehenden Systeme, namentlich eine scharfe Widerlegung Hegel's; der zweite den Aufbau seines eigenen Systems; der dritte die Darstellung desselben in der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit.

Nachdem wir die Philosophie Ferrari's in seinen Werken entstehen gesehen, fassen wir nun den Inhalt derselben in seinen Hauptpunkten zusammen.

Man muß bei den Thatsachen stehen bleiben; denn außer ihnen gibt es keinen bestimmten Begriff, keine Erkenntniß: was über das Thatsächliche hinausgeht, ist Träumerei. Dies ist die Ansicht Locke's und Kant's, und sie ist vollkommen berechtigt. Die drei logischen Formen: Identität, Vergleichung und Syllogismus sind nicht bloß ohne jede Gewißheit und ohne jedes wirkliche Resultat, wie Kant dieß von den Begriffen, Anschauungen und Ideen behauptet, sondern alle unsere Erkenntnisse sind unter dem logischen Gesichtspunkte Widersprüche und Paradoxen. Die Logik ist nicht im Stande, uns die Wahrheit zu geben: sie zerstört vielmehr die Welt vollständig. Sie verbietet den Dingen zu werden, zu vergehen, sich umzugestalten; sie will, daß jeder Gegenstand immer derselbe bleibe, absolut einer. Vor der Logik aber existirt die Natur. Auch sie besteht in allen ihren Theilen aus Widersprüchen und Gegensätzen, und nur diese allein sind reell und wahr. Das Gesetz der Antinomie ist das allgemeine Gesetz der Natur — eine Thatsache, die man als solche annehmen muß. Kant hatte Recht, daß er diese Gegensätze aufdeckte; sein Fehler war nur der, daß er sie auf eine bestimmte Zahl beschränkte; denn die Antinomieen finden sich überall. Hegel hat in diesem Punkte rich=

tiger gesehen; allein er irrte wiederum darin, daß er die Antithesen durch die Synthese ausgleichen wollte, was unmöglich ist. Die objectiven Widersprüche sind unversöhnbar: man muß sie nehmen und lassen, wie sie sind.

Hieraus ergibt sich das philosophische Kriterium und die Methode Ferrari's. Sein Kriterium ist die Erscheinung (la rivilazione) der Dinge, die Thatsachen. Die fortwährende Veränderung der Thatsachen: das ist die Revolution. Sie allein ist die Wahrheit und das Gesetz der Natur wie der Geschichte. Die wahre Logik ist die Logik der Thatsachen, die wahre Philosophie die Philosophie der Revolution. Die richtige Methode besteht demnach darin, daß man sich der Erscheinung der natürlichen Offenbarung unterwirft, und sie als eine Thatsache nimmt. „Bemühen wir uns nicht, diese Offenbarung zu beherrschen, zu erklären: sie ist unmöglich und absurd; aber sie erscheint, also ist sie. Die Formel des Widerspruches ist demnach das negative Gesetz der Methode; die der Offenbarung, in welcher das Sein mit dem Scheine identisch ist, gibt das positive. Die Logik muß der Thatsache gehorchen, sie soll nur das Werkzeug sein der Phänomene, die Sklavin der Erscheinung. Angesichts der widersprechenden Erscheinungen, der Gegensätze ohne Ende müssen wir bekennen mit Tertullian: „Credo quia absurdum."

Wie man sieht, geht Ferrari in seinen Folgerungen bis zum äußersten Ende. Folgt man ihm auf diesem Wege, so verschwindet alles Licht: dichte Finsterniß umhüllt uns. Er sieht überall nur Widersprüche und Gegensätze — keine Lösung, keine Harmonie; Widersprüche in der Logik, wie in der Natur und in dem Verhältnisse beider. Der Widerspruch ist das allein Wirkliche; vor ihm muß sich Alles beugen, er beherrscht die Natur, den Menschen und die Geschichte wie ein Fatum. Das Widersprechende aber ist das Absurde, ist das Nichts: das ist das Ende der Ferrari'schen Philosophie. Alles Bleibende, Dauernde erregt ihm Abscheu: die Logik wie die positive Religion; die königliche Autorität

wie das Erbrecht. Man muß den Kampf der französischen Revolution gegen das Christenthum fortsetzen, sagt er in der Vorrede zu seiner Philosophie der Revolution; aber er zeigt zugleich, daß mit dem Falle des Christenthums Alles zu Grunde geht: jede vernünftige Gewißheit, jegliche Civilisation. Ferrari hält seine Absichten nicht geheim; was er will, sagt er offen, und was er will, das wollen mit ihm im Chore alle Rationalisten: den Kampf gegen Christus, und in ihm gegen den persönlichen Gott, den Schöpfer, Gesetzgeber und Richter; den Kampf gegen die Seele und ihre ewige Dauer; den Kampf gegen jegliche Autorität über dem Menschen. „Eine solche Aufrichtigkeit," bemerkt Conti, der geachtete Verfasser des Camposanto und Führer der liberalen Katholiken in der Florentiner Kammer, „ist sehr schätzenswerth; sie ist ein sicherer Beweis, daß man die Sache Christi nicht von der Philosophie, von der natürlichen Theologie, von der Moral und der bürgerlichen Ordnung trennen kann. Es handelt sich nicht um Weniges; es handelt sich um Alles. Man kann nicht auf halbem Wege stehen bleiben, Christum lassen und das Uebrige behalten; es gibt nur eine Wahl: Alles oder Nichts." Ferrari wählt das Letztere. Er verwirft den positiven Glauben im Namen der Vernunft, und verwirft sodann die Vernunft selbst, um sofort einem anderen Glauben anheimzufallen, dem blinden, instinctmäßigen Glauben an die Thatsachen der Sinne. Dieser neue Glaube, den er uns vorstellt, gibt keine Rechenschaft von sich selbst; er ist ganz im Banne der Sinne, auf den Schein gegründet. Zuerst verwirft diese Philosophie den übernatürlichen oder übervernünftigen Glauben als absurd; zuletzt findet sie auch die Vernunft und die Natur absurd und voll von Widersprüchen. Credo quia absurdum [20]).

---

20) Siehe: Les philosophes salariés u. La filosofia della rivoluzione. Vgl. hiezu: Aug. Conti: Storia della filosofia. Appendice. Firenze 1864. pag. 521 seg.

Wir dürfen unsere Studien über Ferrari nicht schließen, ohne zugleich eines anderen Mannes zu gedenken, der zwar der Zeit nach etwas voraus, aber seinen philosophischen Grundsätzen nach dem Philosophen von Mailand so nahe steht, daß er nur in der Form der Darstellung von ihm sich unterscheidet. Ferrari hatte eben seine literarische Laufbahn begonnen, als der so geniale wie tiefunglückliche Graf Giacomo Leopardi die Odyssee seines jammervollen Lebens beschloß. Auch Italien hatte seine Poesie und Philosophie des Weltschmerzes, ehe noch in Deutschland ein Heine, Lenau u. A. ihre Lieder der Verzweiflung sangen, und Schopenhauer den Pessimismus zum System erhob. Leopardi ist der Schopenhauer Italiens[21]): er hat die Theorie des Nichts in Verse gebracht und ihr in diesem Gewande eine gefährliche Verbreitung verschafft. Giacomo Leopardi ist geboren 29. Juni 1798 in der kleinen Bergstadt Recanati zwischen Loreto und Macerata in der Mark Ancona. Als Glied einer Familie, in welcher edle Sitte und Religiösität geheiligtes Erbe war, genoß er eine sorgsame Erziehung. Sein Vater Monaldo Leopardi gehörte, wie der hochsinnige Graf de Maistre, zu jenen italischen Patriciern, die mit edlem Stolze und zäher Festigkeit an den conservativen und katholischen Traditionen ihres Hauses festhielten und die Utopien des modernen Liberalismus verabscheuten und bekämpften. Selbst literarisch thätig, namentlich bekannt

---

21) In der That hat der Philosoph von Frankfurt nur die pessimistischen Ansichten dieses Italieners wiederholt, und er selbst bemerkt in seinem Aufsatze über die Nichtigkeit des Lebens ausdrücklich über Leopardi Folgendes: „Keiner hat diesen Gegenstand so gründlich und erschöpfend behandelt als Leopardi. Er ist von demselben ganz erfüllt und durchdrungen; überall ist der Spott und Jammer der Existenz sein Thema; auf jeder Seite seiner Werke stellt er ihn dar, jedoch in einer solchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, daß er niemals Ueberdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und anregend wirkt."

durch die so geschmackvollen, auch in's Deutsche übersetzten Dialoghetti — Unterhaltungen über Zeitfragen, welche Anfangs der dreißiger Jahre in ganz Italien eine so gewaltige, wenn auch nur vorüber gehende Wirkung hervorbrachten, war derselbe ganz geeignet, die wissenschaftliche Ausbildung seines Sohnes selbst zu leiten und zu überwachen. Von der Natur mit außerordentlichem Talente begabt, widmete sich dieser in der überaus reichen (mehr denn 25,000 Bänden umfassenden) Bibliothek seines Vaters mit unermüdlichem Fleiße philologischen Studien. Schon mit vierzehn Jahre galt Leopardi — ein zweiter Pico von Mirandola, als ein Wunder an Geist und classischer Gelehrsamkeit, dessen Ruhm nicht bloß ganz Italien erfüllte, sondern auch über die Alpen nach Frankreich und Deutschland gedrungen war [22]). Wäre der junge Recanate den philologischen Studien treu geblieben, er wäre einer der Größten auf diesem Gebiete geworden. Aber ein mächtiger idealer Drang und eine reiche schöpferische Phantasie führten ihn zur Poesie, und Leopardi wurde, was Formvollendung betrifft, der größte Lyriker, den Italien seit Petrarca besessen. Warum nicht auch dem Inhalte nach? Das ist die Tragik seines Lebens.

Weder vermochte sein von Natur schwächlicher Körper die frühe und fortwährende Anstrengung des Studiums, noch sein jugendlicher Geist die ihm von allen Seiten gespendete Bewunderung zu ertragen. Jene legte in ihm die

---

22) Unter den deutschen Gelehrten war es besonders Niebuhr, damals preußischer Ministerresident in Rom, welcher den jungen italienischen Philologen den wissenschaftlichen Männern der Heimat als hervorragendes Licht verkündete, und ihm später sogar einen Lehrstuhl der griechischen Sprache in Preußen anbot. Der Theologe Thilo in Halle widmete ihm seine Ausgabe der Hymnen des Synesius; Waltz, Bunsen, Bothe, Creuzer, Boissonade u. A. nahmen von Leopardi auszeichnende Kenntniß. Der Philologe Ludwig von Sinner, sein Freund, veröffentlichte einige seiner philologischen Manuscripte in Welcker's „Rheinisches Museum." Bonn, 1834.

Keime eines unheilbaren Siechthums, welches unter fortwährenden Schmerzen allmälig sein physisches Dasein zerstörte; diese weckte in ihm einen unersättlichen Ehrgeiz und eine Eitelkeit, welche, nachher von der Welt wenig befriedigt, oft verletzt, seine Seele verdüsterten und mit der Menschheit verfeindeten. Jene übernatürliche Kraft des Glaubens aber, welche physische Leiden standhaft trägt und das Sehnen auch des idealsten Geistes stillt, besaß er nicht: sie ward ihm schon in früher Jugend geraubt. Neunzehn Jahre alt, trat nämlich Leopardi in vertrauten Verkehr mit dem Exmönche und politischen Agitator Pietro Giordani: diese intime, bis zu seinem Lebensende fortgesetzte Freundschaft hauptsächlich ward ihm zum Verderben. Dieser glaubenslose Literat, ein eifriger Anhänger der französischen Aufklärungsphilosophie des vorigen Jahrhunderts, benützte das hingebende Vertrauen des strebsamen Jünglings, um in seiner Seele die Wurzeln des Glaubens und der christlichen Ueberzeugung, welche der frühe und stete Umgang mit den Vertretern der heidnischen Weltanschauung bereits gelockert haben mochte, durch eine irreligiöse Philosophie gänzlich zu zerstören. Den Lockungen dieses Mannes, wie dem eigenen Drange folgend, verließ Leopardi, welcher mit der strengen Ueberwachung des vortrefflichen Vaters und dessen religiösen und politischen Grundsätzen längst unzufrieden war, das einsame Recanati, um in der großen Welt jenes Wahnbild des Glückes zu finden, das in seinen idealen Träumen immer vor ihm stand und in der Wirklichkeit immer vor ihm floh. Nach einem vorübergehenden Besuche Roms und anderer Hauptorte Italiens verweilte er abwechselnd längere Zeit in Bologna und Florenz, welch letztere Stadt seit der mißlungenen Revolution von 1821 den Primat der religiösen, wissenschaftlichen und politischen Aufklärung, den bis dahin Mailand geführt, in thätigster Weise übernommen hatte. In Florenz fand er nicht bloß Pietro Giordani wieder, sondern jene ganze Schaar von einheimi-

schen und fremden Literaten, welche, wie der Sensualist Montani, der kirchenfeindliche Dichter Niccolini, der parteiische Geschichtschreiber Colletta u. A., in den Salons von Vieusseux sich sammelten, und mit wenigen Ausnahmen fast sämmtlich der Lehre der französischen Encyclopädisten, als erprobtem Mittel ihrer politischen Zwecke, zugethan waren. Unter der Leitung dieser gewandten Parteiführer und alten Verschwörer, von ihnen geschmeichelt und hoch gefeiert, wurde der junge Graf, dessen großer Geist noch mehr als sein von Schmerzen zerwühlter Körper des beseligenden Trostes eines unendlichen Gottes bedurft hätte, die Beute einer atheistischen Philosophie, welche weder das dem Menschen angeborne ideale Streben zu befriedigen, noch das größte Räthsel des irdischen Lebens, das Geheimniß des Schmerzes, zu lösen vermag.

Leopardi hat mit eisiger Kälte die trostlosen praktischen Folgerungen, welche jene materialistische Theorie in sich barg, gezogen; aber er hat seine philosophischen Anschauungen nicht in systematischer Form und eigenen philosophischen Werken, sondern in verschiedenen Schriften, meist philologischen und poetischen Inhalts, veröffentlicht[23]. Ein sehr competenter Kritiker, P. Dom. Solimani, Professor der Ethik und des Naturrechts am römischen College, hat sich die Mühe genommen, diese Grundsätze aus ihrer Zerstreuung zu sammeln, und der italienischen Jugend durch eine scharfe Kritik den wahren Werth einer Philosophie zu zeigen, welche ihr die Freunde und Bewunderer Leopardi's unzählige Male als das Ideal moderner Weltanschauung

23) 1845 und 1856 erschien zu Florenz bei Lemonnier eine Ausgabe seiner Werke „Opere di Leopardi“ mit Vorrede und Einleitung über Schriften, Leben u. s. w., aus der Hand seiner beiden vertrautesten Freunde Ranieri und P. Giordani. Hieraus, wie aus dem 1849 veröffentlichten Epistolario Leopardi's ist die Monographie compilirt in dem bereits angezogenen Sammelwerke: I Contemporanei italiani Nr. 52. Tor. 1862.

priesen. Die Hauptprincipien derselben sind folgende: Gott ist das absolut Böse, der grausamste Tyrann der Menschheit, die ewige Materie, deren immanente, nothwendig wirkende Kräfte das Universum hervorgebracht haben. Das menschliche Herz ist ein Abgrund von Bosheit: es kennt nur den Egoismus, haßt beständig seines Gleichen und verschließt sich jeder edlen Regung. Die Seele ist ihrem innersten Wesen nach nicht verschieden von der Thierseele. Die Wirklichkeit ist ein Unglück und nur der Traum macht glücklich. Daher lebt nur das Kind; der Mensch hört auf zu leben, sobald er in das Mannesalter tritt. Schmerz und Langeweile wirken abwechselnd an der Tödtung des Menschen. Die Welt ist ein Bündniß der Schufte gegen die Ehrlichen; Betrug ist gleichsam die Seele des socialen Lebens. Der Tod ist der einzige wünschenswerthe Ausweg aus diesem qualvollen Leben, daher der Selbstmord nicht nur erlaubt, sondern eine edle Tugend. Das künftige Leben mit seinem Lohne und seiner Strafe ist eine Hoffnung für Leichtfertige, ein Schreckbild für Kinder; daher der Glaube an dasselbe völlig unnütz und höchstens geeignet, uns den Tod, das einzige Rettungsmittel aus diesem Meere von Täuschung, Betrug und Unglück, welches Leben heißt, furchtbarer und beängstigender zu machen. Tugend ist ein bloßer Name; Glückseligkeit nicht erreichbar, außer in den Täuschungen unserer Phantasie[24]).

Das ist der Nihilismus in seiner unverhülltesten Gestalt: die Philosophie der Verzweiflung. Aber niemals hat diese Lehre einen Bekenner gehabt, welcher ihr elegantere Formen und ein reizenderes Gewand geliehen, als der Philosoph von Recanati. Seine Sprache, wie die ganze Art

---

24) Filosofia di Giacomo Leopardi raccolta e disaminata per Domenico Solimani d. C. d. G., Prof. di filosofia morale e di dritto naturale nel Coll. Romano. — Associazione catt. 1. sem. del 1854. Imola 1853. Vergl. hiezu: Civ. catt. Ser. II. vol. 5. 1854. pag. 441 segg.

seiner Darstellung, ist von einer wahrhaft classischen Einfachheit und Schönheit; seine Bilder, obwohl sehr schlicht, sind von ergreifender Gewalt, von bestechendem Reize[25]). Wie Lord Byron besang er, nach dem Ausdrucke seines Freundes und Biographen Ranieri, die Hölle mit den Melodien des Himmels. Daher auch der große Einfluß, den seine Dichtungen auf das damalige Italien übten. Er ward bald der gefeiertste Held und Liebling aller Italianissimi; denn die kritisirende unzufriedene Stimmung über die Erbärmlichkeit des Lebens und die Schmach und Leiden des Vaterlandes, welche alle seine Gesänge durchzieht, war nur der Widerhall ihrer eigenen Gesinnungen. Und da sich diese Männer zur Corruption der Ideen damals noch vorzüglich der Kunst bedienten, so gehörte unter anderen Dichtern der revolutionären Dolch- und Blutpoesie Jungitaliens: Berchet, Niccolini, Giusti, Rosetti u. s. w. auch der Lyriker Leopardi bald zu den gelesensten und verbreitetsten unter der heißblütigen italienischen Jugend. Er gab die Elemente und Richtung zu der revolutionären Philosophie Ferrari's,

25) Der formelle Werth der Leopardischen Poesieen ist auch außerhalb Italiens anerkannt. 1863 machte Bourbon del Monte im Correspondant Frankreich auf den italienischen Dichter aufmerksam. In Deutschland wurde derselbe durch Kannegießer eingeführt; 1866 gab Rob. Hamerling, der Dichter des „König von Sion", in der zu Hildburghausen erscheinenden Bibliothek ausländischer Classiker die erste vollständige Uebertragung seiner Gedichte. Und während erst jüngst der bekannte Novellist und Herausgeber des „Italienischen Liederbuchs", Paul Heyse, in seiner „Antologia dei moderni Poeti italiani" (Stuttg. Hallberger. 1869) eine Auswahl Leopardischer Gesänge in der Originalsprache bot, hat uns die wegen ihrer trefflichen Danteübersetzung geschätzte katholische Dichterin Josepha von Hoffinger kurz vor ihrem Tode (25. Sept. 1868) in „Kronen aus Italiens Dichterwalde" mit vierzehn Liedern dieses Lyrikers beschenkt, deren deutsche Uebertragung von dem berühmten Dantekenner und selbst Meister in der Uebersetzungskunst, Prof. K. Witte in Halle, als meisterhaft bezeichnet wird (A. Z. 1868. B. Nr. 366).

die sich neben der katholischen Schule Manzoni's bis heute fortpflanzte. Wie dieser, das Haupt der italienischen Romantiker, dem Glauben und der Hoffnung des christlichen Princips den reinsten Ausdruck gab, so war jener der classische Dichter der negativen Weltanschauung, des Skepticismus in seiner nacktesten Form. Dem Dichter der Inni sagri und Sposi promessi war ein langes glückliches Greisenalter beschieden, so daß er aus dem ehemaligen Mailänder Freundeskreise fast als der einzig Ueberlebende noch geistig frisch und thätig dasteht; Graf Giac. Leopardi sank in's Grab in der Blüthe der Jahre — ein Opfer, nicht das einzige, aber vielleicht das größte und bedauernswertheste der satanischen Propaganda der antichristlichen Philosophie im modernen Italien[26]).

26) Leopardi starb 14. Juni 1837 zu Capodimonte bei Neapel, auf der Villa seines Freundes Ranieri, an der Wassersucht — nach glaubwürdigem Berichte im Frieden mit Gott und der Kirche.

III.

Der Backenstreich bei der Firmung.

Einzelne Theile des Hauptes spielen in der Symbolik der verschiedenen Völker eine wichtige Rolle.

Bei den alten Hebräern begegnet uns ein eigenthümlicher deßfallsiger Gebrauch. Wenn der hebräische Sklave, der im Jubeljahre freigelassen werden mußte, dennoch länger Sklave bleiben wollte, so wurde er vor den Richter geführt. Ergab die vorgenommene Untersuchung, daß der Sklave den ernsten Willen habe, bei seinem Herrn zu bleiben, so wurde er an einen Thürpfosten geführt und ihm mit einem Pfriemen das Ohr durchbohrt[1]).

Die Sitte, die Ohrläppchen zu durchbohren, kommt außerdem bei den Lydiern, Libyern und den Anwohnern des Euphrats vor. Xenophon[2]) sagt von Apollonides, daß ihm, wie einem Lydier, beide Ohren durchbohrt waren. Juvenal[3]) spottet über einen Sklaven mit folgenden Worten: Natus ad Euphraten, molles quod in aure fenestrae arguerint, licet negem? Macrobius[4]) schreibt: Lybis oriundus dicebatur, quibus mos est aurem forare.

Die jüdischen Bibelerklärer Ebn-Esra und Abarbanel wollen in dem Durchbohren der Ohren des Sklaven eine Bestrafung des Ohres finden, das einst vom Berge Sinai die Worte vernommen: „Ich bin der Herr dein Gott, der dich aus Aegypten geführt," das aber nun das Joch des

1) II Mos. 21, 5. 6 u. V Mos. 15, 16.
2) Anabasis III, 1, 31.
3) Satira I. v. 104.
4) Saturnal. VII, 3.

himmlischen Königs von sich geworfen und das Joch von Fleisch und Blut auf sich genommen; Ewald stellt gar das Durchbohren des Ohres des Sklaven mit dem Durchstechen der Nase von zu zähmenden Thieren zusammen: beides ist wohl falsch. Das Durchbohren des Ohres sollte für den Sklaven eine durch den Schmerz tiefer eingeprägte Erinnerung sein, daß er jetzt bis an seinen Tod Sklave bleiben müsse[5]).

Eine ähnliche Symbolik, Zeichen der Erinnerung zu sein, hatte das Ohr bei den Römern und Griechen.

Aurem vellere, Jemanden am Ohre zupfen, hatte bei den alten Römern den Sinn, Jemanden an Etwas erinnern. Cum canerem reges et proelia Cynthius aurem vellit et admonuit[6]). Ob man allgemein die Ansicht des jüngeren Plinius theilte, welcher behauptete, der Sitz des Gedächtnisses sei im Ohre[7]), glauben wir nicht. Gleichwohl war es römische Sitte, daß man denjenigen, welchen man bei einem Processe zum Zeugen haben wollte, beim Ohre faßte und ihm die Worte zurief: „Licet antestari?“ Wenn er antwortete: „Licet,“ so sagte man, indem man ihn beim Ohre nahm: „Memento, quod tu mihi in illa causa testis eris.“ Dieses Verfahren nannten die Römer antestari. Ein solches beschreibt Horaz[8]): „Casu venit obvius illi Adversarius et „„Quo tu turpissime?““ magna inclamat voce, et „„Licet antestari?““ Ego vero oppono auriculam. Rapit in jus. Deßgleichen Plautus[9]): Quid me in jus vocas? Illi apud praetorem dicam: Sed ego in jus voco. Nonne antestaris? Tuan' ego causa, carnufex, cuiquam mortali libero aures atteram.

---

5) Saalschütz, Mosaisches Recht. Königsberg 1855 S. 693; Wiskemann, Die Sklaverei. Leiden 1866 S. 24.

6) Virgil Ecclog. VI, 3. 4.

7) Histor. nat. XI, 45: Est in aure ima memoriae locus, quem tangentes antestamur.

8) Satir. IX, 74 sq.

9) Persa IV, 9, 10.

Dieselbe Sitte fand sich wohl auch bei den Griechen. Man sieht nämlich auf mehreren geschnittenen Steinen ein Ohr zwischen dem Zeigefinger und Daumen einer Hand mit der Unterschrift: MNHMONHI. Offenbar waren diese Steine oder die Ringe, in welche sie gefaßt waren, Erinnerungszeichen an gewisse wichtige Begebenheiten oder Vorgänge des Lebens [10]).

Der Sitte der Griechen und Römer kommt von den deutschen Völkerstämmen am nächsten der Brauch der alten Bajuwaren. Nach altbayrischem Rechte nämlich wurden diejenigen, welche in irgend einer Angelegenheit Zeugniß ablegen sollten, in's Ohr gepfetzt oder am Ohre gezupft. Lex Bajuvar. 15, 2: „Si quis vendiderit possessionem suam alicui, terram cultam, non cultam, prata vel silvas post acceptum pretium aut per chartam aut per testes comprobetur firma emptio; ille testis per aurem debet esse tractus, quia sic habet lex.“ Aehnlich Lex Bajuvar. 16, 5: „Quod ego ad testem illum inter vos per aurem tractus fui de ista causa ad veritatem dicendam. An noch zahlreichen anderen Stellen der Lex Bajuvariorum ist von testes per aurem tracti die Rede [11]). Dieser Brauch erhielt sich bei den Bajuwaren bis ungefähr um's Jahr 1180 [12]).

Daß diese deutsche Sitte sich aus der oben angeführten römischen ableite, haben Grimm [13]) und Savigny [14]) entschieden in Abrede gestellt.

Was Griechen und Römer mit dem „beim Ohre nehmen“ wollten, das bezweckten andere Stämme der kräftigeren Germanen durch ein minder sanftes Mittel, durch Backenstreiche.

In einer Zeit, wo außer dem Clerus nur wenige die

10) Vgl. Jahrbücher des Vereines von Alterthumsfreunden im Rheinlande. Bonn 1863. Bd. 33. S. 143.

11) Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer. Göttingen 1828. S. 145.

12) Grimm a. a. O. S. 145.

13) Grimm a. a. O. S. 146.

14) Savigny, Geschichte des römischen Rechts II, 87.

Kunst des Schreibens verstanden[15]); in einer Zeit, wo selbst hochberühmte Dichter[16]) des Schreibens unkundig waren; in einer Zeit, wo das schriftliche Verfahren sehr wenig in Brauch war und nicht über jedes Rechtsgeschäft eine schriftliche Urkunde aufgenommen werden konnte: da mußte das Gedächtniß die Stelle der schriftlichen Urkunde versehen, und es gab wirklich Beispiele von ganz erstaunlicher Gedächtnißkraft[17]). Auch hatte man eine drollige Art, das Gedächtniß zu stärken, nämlich durch Backenstreiche. Backenstreiche der bezeichneten Art galten nicht für schimpflich, im Gegentheil waren oft Geschenke damit verbunden.

Der psychologische Grund dieser eigenthümlichen Gedächtnißstärkung ist gerade nicht schwer zu finden. Sucht man doch durch Schläge sogar Thiere von Manchem abzuhalten, weil schmerzliche Erinnerungen dem Gedächtnisse sehr tief sich einprägen. Durch Backenstreiche wollten die alten Germanen das Gedächtniß spannen, demselben eine Thatsache tiefer einprägen, damit das Eingeprägte besser und sicherer behalten würde. Auf dieser alten Sitte, auf diesem psychologischen Grunde basirt die heute noch gang und gebe Redensart „Jemand einen Denkzettel geben," d. i. Jemanden eine Ohrfeige versetzen. Daher stammt der Ausdruck „Jemanden Etwas einbläuen."

Der Ursprung dieser germanischen Sitte datirt wohl sehr weit in der Geschichte zurück. Denn dieselbe findet sich schon bei den ripuarischen Franken zu Anfang des sechsten Jahrhunderts bei Kauf und Verkauf. In der Lex Ripuariorum heißt es: „Si quis villam aut vineam vel quamlibet possessiunculam ab alio comparaverit et testamentum accipere

---

15) Vgl. Lindemann, Geschichte der deutschen Literatur. Freiburg 1866. S. 24—26.

16) Wolfram von Eschenbach z. B. sagt von sich, daß er „dessen künstelos geblieben, was in den Büchern steht geschrieben." Lindemann a. a. O. S. 122.

17) Vgl. Pfeiffer, Germania II, 129 ff.

non potuerit, si mediocris est, cum sex testibus, et, si parva, cum tribus, quod si magna, cum duodecim ad locum traditionis cum totidem numero *pueris* accedat, et sic eis praesentibus pretium tradat et possessionem accipiat, et unicuique de parvulis *alopas* donet et torqueat auriculas, ut ei in postmodum testimonium praebeant [18])."

Bei anderen germanischen Stämmen nahm man Knaben mit, wenn eine Feldmark von Neuem „begangen" (besichtigt) wurde oder wenn Gränzzeichen gesetzt wurden. Diesen Knaben zeigte man die Gränzen der Gemarkung oder des einzelnen Feldes und gab ihnen dann Backenstreiche, um sie aufmerksamer zu machen, damit sie später, wenn es nöthig, Zeugniß ablegen könnten [19]). Nach den Maulschellen erhielten die Knaben ihre Geschenke [20]).

Man nahm bei solchen Gelegenheiten Knaben, weil diese nach menschlichem Ermessen länger leben als Erwachsene.

Dieser Brauch erhielt sich bei den Burgundern bis in's zwölfte Jahrhundert. Du Cange führt eine charta Widonis de Monte Falcone an, welche er im Autuner Archiv fand und von 1112 datirt ist. Dieselbe sagt: „Qui infans tunc (nachdem die Gränzsteine gesetzt waren) ibi *colaphum* accepit, ne quandoque traderet oblivioni [21])."

Doch nicht bloß Knaben, sondern auch Erwachsene, besonders wenn sie noch jünger waren, erhielten von älteren Leuten in gleicher Absicht Backenstreiche. So gab ein gewisser Haufrid einem anderen unversehens bei einem Vorkommnisse einen derben Backenstreich (permaximum colaphum), und als der Ueberraschte nach der Ursache fragte, erwiederte Haufrid, damit du, weil du jünger bist und mich wahrscheinlich über-

---

18) Baluzius, Capitularia Regum Francorum. Paris 1677. tom. I. p. 45. tit. LX. art. I. De traditionibus et testibus adhibendis.

19) Heineccius, Elementa juris Germanici I, 423.

20) Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer. S. 545.

21) Du Cange, Glossarium I, 870.

leben wirst, später Zeugniß ablegen kannst (Quia tu junior me es et forte multo vives tempore)[22].

Ein besonders bemerkenswerthes, hierher gehöriges Factum berichtet das Chronicon Novaliciense[23]. Der Longobardenkönig Desiderius hatte auf die Nachricht, daß Karl d. Gr. ihn mit Krieg überziehen wolle, alle Pässe von Gallien nach Italien mit Felsstücken verlegen und vermauern lassen. Als Karl an den Gränzen Italiens angekommen war, hielt er Kriegsrath. Während desselben kam ein longobardischer Ueberläufer, ein Joculator, in's Lager und sang:

Quod debitur viro praemium,
Qui Karolum perduxerit in Italiae regnum,
Per quae quoque itinera
Nulla erit contra se hasta levata,
Neque clypeus percussus
Nec aliquid recipietur ex suis damnum.

Vor Karl geführt, wiederholte er sein Anerbieten, das fränkische Heer auf einem geheimen Wege in das lombardische Reich zu führen. Karl nahm das Anerbieten an, drang in Italien ein und schlug den Desiderius. Nach dem Siege begab sich der Longobarde zum Kaiser und forderte den versprochenen Lohn. Der Kaiser ließ ihn fordern. Der Joculator erwiederte: „Ich werde auf einen der umliegenden Berge steigen, dort auf einem Horne blasen, und, so weit der Schall dringt, soll Alles mein sein." Der Kaiser stimmte zu, und der Joculator that, wie er gesagt. Dann stieg er vom Berge, ging durch Dörfer und Felder und fragte Jeden, ob er den Schall des Hornes gehört. Wer diese Frage bejahte, dem gab er einen Backenstreich und sagte zu ihm: „Du bist mein Knecht." (Tunc ait illi rex: postula, quod vis. Cui ille: Ergo ascendam in unum ex his montibus et tubam fortiter

22) Gallia christiana. tom. XI. p. 201; Bonner Jahrbücher S. 140.

23) Novalese war ein italienisches Kloster am Fuße des Mont Cenis.

personabo corneam, et quantum longe audiri potuerit, dabis mihi in merito et munere cum viris et feminis. Et rex: Fiat tibi juxta verba tua. Qui protinus adorans regem abiit ascendensque in uno montium fecit sicut dixerat. Descendensque illico ibat per viculos et arvam, interrogans quos inveniebat: Audisti, inquit, sonitum tubae? Cui, si dixisset: Etiam, audivi, dabat illi mox colaphum, dicens: Tu es meus servus)[24]).

Dem Gesagten gemäß war der Backenstreich in der altgermanischen Rechtssphäre ein Mittel, die Aufmerksamkeit auf etwas Wichtigeres zu erhöhen, um desto glaubwürdigere mündliche Zeugenbeweise herstellen zu können. Diese eigenthümliche Art, das Gedächtniß zu stärken, ging aus der Rechtssphäre in das gewöhnliche Leben über. Deßwegen begegnet uns der Backenstreich ebenso häufig, wie in der Rechtspflege im gewöhnlichen Leben. — Davon nur einige Beispiele.

Baluzius berichtet in seinen Noten zu den Capitularia Regum Francorum[25]): Aetate nostra (gegen Ende des siebenzehnten Jahrhunderts) parentes in nonnullis provinciis liberos suos adducunt ad locum supplicii, cum aliquis homo facinorosus illuc trahitur morte sua luiturus peccati sui poenam; et interim dum ille necatur, *parentes virgis caedunt liberos suos*, ut alieni periculi memoria excitati, noverint se cautos et sapientes esse debere. Nach diesem Berichte führten also noch im siebenzehnten Jahrhundert Eltern ihre Kinder zur Hinrichtung der Verbrecher. Und während man an letzteren die Todesstrafe vollzog, wurden die Kinder von ihren Eltern mit Ruthen geschlagen, damit sie ihr Leben lang nicht vergäßen, daß den Verbrechen die Strafe folge.

24) Chronicon Novaliciense (ex recensione Bethmanni recudi fecit Pertz) III, 10. Hannoverae 1846 (Monumenta VII). Vgl. Maßmann, Kaiserchronik. Quedlinburg u. Leipzig 1854. Bd. 3. S. 1040 f.

25) Baluzius, Capitularia Regum Francorum. Paris 1677. tom. II. p. 997.

In einem mittelalterlichen französischen Gedichte wird ein Vater erwähnt, der sich bemüht, seinem Sohne gute Lehren zu geben, und, damit der Sohn sie ja nicht vergesse, begleitet er sie mit Ohrfeigen[26]).

Nach den alten deutschen Innungsbüchern erhielt der Lehrling bei seiner Freisprechung, wenn er ausgelernt hatte, einen Backenstreich[27]) zum Zeichen, daß er frei sei, mehr jedoch noch zur Erinnerung an die Versprechungen, welche er abgelegt, seinem Stande Ehre zu machen.

In Frankreich erklärte während des Mittelalters der Vater den Sohn für mündig, indem er ihm einen Backenstreich gab[28]).

Hierher gehört auch die Sitte des Ritterschlages. Derjenige, welcher in den Ritterstand aufgenommen werden sollte, mußte am Tage vor dem Ritterschlage fasten, die Nacht in der Kirche im Gebete zubringen, am Morgen beichten, die heilige Communion empfangen und eine Messe hören. Dann wurde er in ein Bad gebracht. Er sollte sich baden in Ehrbarkeit, Rittersitte und Güte; rein von jeglicher Makel sollte er aus dem Bade heraussteigen. Das weiße Gewand, welches ihm angethan wurde, ermahnte ihn, sich, wenn er zu Gott gelangen wolle, rein zu halten. Das rothe Gewand erinnerte ihn, daß er verpflichtet sei, sein Blut im Dienste Gottes und zur Vertheidigung der Kirche zu vergießen. Das zweischneidige Schwert, mit welchem man ihn umgürtete, sollte ihn gegen feindliche Angriffe sichern und die Armen gegen die Bedrückungen der Reichen, die Schwachen gegen die Mißhandlungen der Stärkeren schützen. Zuletzt erhielt er den Ritterschlag durch drei Schläge mit flachem Schwerte mit den Worten: „Im Namen Gottes, des heil. Michael und des heil.

---

26) Doon de Mayence V. 2478.

27) Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Leipzig 1825. S. 451.

28) Michelet, Origenes du droit français. Paris 1837. p. 129.

Georg mache ich dich zum Ritter." Der Ritterschlag sollte dem in den Ritterstand Aufgenommenen seine übernommenen Pflichten tief in's Gedächtniß einprägen, damit er sich derselben zeitlebens erinnere.

Jedoch nicht bloß in der Rechtspflege, nicht bloß im gewöhnlichen Leben finden wir den Backenstreich in der mehrgedachten Absicht eingeführt, sondern auch auf dem religiösen und kirchlichen Gebiete.

Jede Jungfrau, die sich verlobte, feierliche Sponsalien einging, erhielt nach mittelalterlicher Sitte einen Backenstreich, damit sie sich immer erinnere, daß sie verlobt sei. Diese Sitte bespricht Rabelais im Pantagruel, wo er sagt: „Les parolles dictes et la mariée baisée, au son du tabour vous touts baillerez l'ung à l'aultre du soubvenir des nopces, ce sont petits coups de poing[29]). Selbst Fürstentöchter weigerten sich nicht, diesen Backenstreich hinzunehmen.

Wenn die Trauung eines Ehepaares in der Kirche vollzogen war, dann gaben die geladenen Trauungszeugen, Brautführer und Hochzeitsgäste sich in der Kirche gegenseitig Backenstreiche, um den Act, dessen Zeuge sie gewesen, nicht zu vergessen. Mitunter erhielten auch die Neuvermählten Backenstreiche von den Brautführern, welche die Aufseher und Beschützer der jungen Frau sein sollten.

Die Sitte, Brautführer zu nehmen, kömmt in der griechischen Kirche bis heute vor. Derselbe, Παράνυμφος genannt, soll der rechtliche Beistand der Braut sein; er soll die Stelle eines Begleiters, Aufsehers, Beschützers und Vormundes vertreten; er soll dem Trauungsacte beiwohnen, Zeuge und Bürge der Verpflichtungen der Frau sein.

Einen interessanten deßfallsigen Beleg aus dem späteren Mittelalter bietet uns Olaus Magnus[30]). Er schreibt: „Nec

29) Rabelais, Pantagruel lib. IV. c. 12; cf. c. 16

30) Historia de gentibus septentrionalibus eorumque diversis statibus, moribus, ritibus etc. Romae 1555 lib. XIV. c. 9.

silendum est, quod *sub ipsa annuli impositione dorsotenus pugno sese adstantes impedunt*, ut eadem ratione *actum corroborent*, uti alapae impressione in sacramenti confirmationis et aurati militis [31]) creatione, ut memor sit, servari solet. Nach diesem Berichte gaben sich die Trauungszeugen, während das Brautpaar die Ringe anlegte, gegenseitig Schläge, um sich dadurch den Act, dem sie beigewohnt, tief einzuprägen, wie ja Aehnliches in gleicher Absicht beim Sacramente der Firmung und dem Ritterschlage vorkommt.

Später, als die Bedeutung dieser eigenthümlichen Ceremonie verloren gegangen war, artete sie in groben Muthwillen und Unfug aus, weßhalb sie von der Kirche ganz abgeschafft wurde. So gebot eine im Jahre 1536 zu Cöln gehaltene Provincialsynode, daß jener Unfug, welcher nach der priesterlichen Trauung vorzukommen pflegt, und darin besteht, daß die Neuvermählten geschlagen werden, gänzlich abgeschafft werden sollte. Ludicra illa, quae in templis post conjunctionem sacerdotalem fieri consueverunt, veluti in pulsando sponso, atque alia ejusdem generis, penitus tollantur. Nam res seria agitur [32]).

Von einer anderen hierher gehörigen merkwürdigen Gewohnheit berichtet uns Durandus [33]). Am zweiten Ostertage gaben in manchen Gegenden die Weiber ihren Männern und am dritten die Männer ihren Weibern Backenstreiche. In plerisque etiam regionibus mulieres secunda die post Pascha verberant maritos suos, tertio vero die mariti uxores suas. An einigen Orten geschah dieß auch auf Weihnachten und Pfingsten. Den Erklärungsgrund dieser Sitte, welchen Durandus anführt, halten wir für unpassend; wir glauben

31) Miles auratus wird der Ritter genannt, weil er goldene Sporen tragen durfte.

32) Harzheim, Concilia Germaniae. Coloniae 1767. tom. VI. p. 289.

33) Rationale divinorum officiorum lib. VI. cp. „De festo Paschae.“

vielmehr, daß man sich auf diese eigenthümliche Art die hohe Bedeutung der drei höchsten Festtage drastisch einprägen wollte.

Bei einer kirchlichen Handlung hat sich der Backenstreich bis heute erhalten, nämlich bei der Firmung.

Die Kirche faßt das Leben der Menschen hienieden gerne auf als einen Kampf[34]). Ein Kampf ist des Menschen Leben auf Erden[35]). Arbeite, so schreibt der Apostel Paulus an seinen Schüler Timotheus, wie ein wackerer Kriegsmann Christi. . . Und wer streitet, wird nur gekrönt, wenn er rechtmäßig gekämpft hat[36]). So auch die Kirchenväter. Die Zeit unseres irdischen Lebens ist eine Zeit des Krieges; aber nach unserem Hingange in die jenseitige Welt bricht die Zeit des Friedens an[37]). Das Leben des Gerechten ist kein Triumph, sondern ein Kampf[38]).

Dieser Auffassungsweise entsprechend, sieht man auf manchen Grabsteinen der Martyrer einen Fisch abgebildet, der in seinem Munde einen Olivenkranz trägt[39]). Durch dieses Symbol ist gesinnbildet, daß der göttliche IXΘYC Jesus Christus denen, welche im blutigen Kampfe gesiegt haben, die Krone des ewigen Lebens verleiht[40]). — Doch nicht allein den siegenden Martyrern winkt die Krone des Lebens, nein, allen, die in Besiegung sündhafter Neigungen den guten Kampf gekämpft haben. Von diesen singt der kirchliche Hymnus:

---

34) Vgl. Münz, Die altchristlichen Symbole. Frankfurt (Hamacher) 1866. S. 76.

35) Job 7, 1.

36) II Timoth. 2, 3–5; vgl. I Cor. 15, 54.

37) Hieronym. In Eccles. III, 8.

38) Augustin, Sermo 45 De tempore.

39) Vgl. Münz, Das Monogramm Christi. Frankfurt (Hamacher) 1866. S. 32 u. Taf. I. n. 10.

40) Vgl. II Timoth. 4, 8.

Non parta solo sanguine
Ornat beatos purpura:
Sunt incruenta, quae suos
Habent triumphos proelia.

Dieser Auffassungsweise des menschlichen Lebens als eines Kampfes entsprechend, hat die Kirche die Ausdrücke vigilia (Nachtwache) und statio (Posten, Dienstort) aus der Militärsprache entlehnt.

Daher wird auch die Kirche hier auf Erden im Gegensatze zur leidenden (im Reinigungsorte) und zur triumphirenden (im Himmel) genannt die streitende Kirche. Und jeder Angehörige dieser Kirche hat zu kämpfen den geistigen Kampf des Glaubens gegen den „schöngefleckten Panther" der Sinnlichkeit, gegen den „dräuenden Löwen" des Stolzes und Ehrgeizes, gegen die „gierige Wölfin" der Habsucht[41]).

Daher sieht man auf so manchen altchristlichen Grabmonumenten, auf Lampen u. dgl. streitende Hähne, die zuweilen noch Palmen in ihren Klauen tragen. Dadurch sollte erinnert werden an den Kampf, den der Christ gegen die Feinde seines Heiles zu bestehen hat[42]).

In diesem Kampfe stärken die Sacramente, die ein organisches Ganze bilden und deren Bestimmung es ist, das gesammte Leben der Menschen zu weihen und zu heiligen, überhaupt das Erlösungs- und Heiligungsbedürfniß des gefallenen Geschlechts nach allen Seiten hin für alle Lagen, Verhältnisse und Zustände zu befriedigen[43]).

„Das Leben nach der Ordnung der Natur tritt ein mit der Geburt aus dem Fleische; das Leben nach der Ordnung der Gnade verleiht die Wiedergeburt aus Gott (Joh. 1, 13), die Taufe. Der Getaufte reift heran, Arbeit und Kampf

---

41) Cf. Dante, Divina Comedia. Canto Io.

42) Vgl. Münz, Altchristliche Symbole. S. 76.

43) Vgl. die schöne deßfallsige Abhandlung bei Göthe, Gesammelte Werke. 1851. Bd 18. S. 262 ff.

wird sein Antheil, das Böse umdrängt ihn mit seinen Lockungen, da gießt der Geist in der Kirche, der Geist der Liebe und der Kraft (II Timoth. 1, 7) seine Gaben aus über sein Herz, daß es heranreife zum vollen Mannesalter in Christus (Ephes. 4, 13). Im Glauben gestärkt, die Lenden umgürtet mit heiliger Kraft, sendet die Kirche in der Firmung die Ihrigen in's Leben hinaus[44])." Die Kirche erkennt nämlich in Uebereinstimmung mit dem ganzen christlichen Alterthume, in Uebereinstimmung mit den Griechen, den Ueberresten der alten Nestorianer und Eutychianer (den Kopten, Jakobiten und Chaldäern)[45]) in der Firmung ein eigenes, von der Taufe verschiedenes Sacrament. Sie begründet diese ihre Auffassung durch Apostelgeschichte 8, 14—17; 19, 1—6; Hebr. 6, 1—4. Die Apostel Petrus und Johannes gehen nach Samaria, um den von dem Diakon Philippus Getauften den heiligen Geist zu ihrer geistigen Vollendung mitzutheilen. — Ebenso zeugt für die Firmung als besonderes Sacrament das Benehmen des heil. Paulus zu Ephesus (Act. 19, 1—6). Der Apostel fragt dortige Gläubige, ob sie, die gläubig geworden, auch den heiligen Geist empfangen hätten, und als er vernimmt, daß sie bloß die Johannestaufe empfangen hätten, läßt er sie zuvor im Namen Jesu taufen und legt ihnen alsdann die Hände auf, worauf sie den heiligen Geist empfingen. Auf dieselbe apostolische Praxis bezieht sich auch die Stelle im Hebräerbrief 6, 1—4, wo der Apostel zu den Anfangsgründen und Grundelementen der christlichen Lehre auch den Unterricht von der Mittheilung des heiligen Geistes durch apostolische Handauflegung rechnet.

Die katholische Auffassung hat für sich die Aussprüche der Väter. Vernehmen wir Kürze halber nur zwei. Der heil. Cyprian schreibt in seiner 73. Epist. ad Jubajanum

---

44) Hettinger, Apologie des Christenthums. Freiburg 1863—67. Bd. 2. S. 103.

45) Vgl. Alzog, Kirchengeschichte, 7. Aufl. Mainz 1860. S. 289 f. S. 301 f.

(cp. 9 edt. Goldhorn): Idcirco quia legitimum et ecclesiasticum baptismum consecuti fuerant (fideles in Samaria) baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo *quod deerat*, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Spiritus sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur *et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur.* Der heil. Augustinus sagt: Sacramentum Chrismatis, quod quidem in genere visibilium signaculorum sacramentum est, ut et ipse baptismus[46]). Hier stellt Augustinus die Firmung als gleichberechtigtes Sacrament neben die Taufe. Weitere Beweisstellen findet man bei *Cyprian* Epist. 70 ad Januar, bei *Tertullian*, De Resurrectione VIII. — Adv. Marcionem lib. III. cp. 22. — De baptismo VII. — Praescript. XXXVI., bei *Leo*, Sermo 4 de nativitate Domini, *Hieronymus*, Dialog. contra Luciferian., *Cyrillus*, Catech. mystagog. III. etc.

Es möge uns erlaubt sein, einige bis jetzt kaum beachtete Beweise für den sacramentalen Charakter der Firmung aus der christlichen Archäologie beizubringen.

Auf dem prächtigen, dem vierten Jahrhunderte angehörigen Sarkophage des Junius Bassus, eines der Erstlingswerke der christlichen Sculptur, erscheint Christus in mehreren Scenen als Lamm dargestellt[47]), das mit dem rechten Fuße einen Stab hält. Mit diesem schlägt es zuerst (wie Moses) an den Felsen, berührt dann den Kopf eines kleineren Lämmleins, auf das von einer Taube her Lichtstrahlen fallen. Endlich berührt es mit dem Stabe Brod und Fische. Daß hier die drei Sacramente der Taufe, Firmung und Eucharistie unter dem Einflusse der Arcandisciplin mystisch

46) Contra litt. Petiliani lib. II. c. 104.

47) Vgl. Münz, Geschichte des Kreuzes und Crucifixes S. 108.

dargestellt sind, ist unzweifelhaft. Der Umstand, daß den erwachsenen Täuflingen die drei Sacramente unmittelbar nacheinander gespendet wurden, legt die Vermuthung nahe, daß die Arcanworte „accepit — suscepit — consecutus est,“ denen wir so häufig auf den Grabsteinen begegnen, gewöhnlich den Empfang der drei genannten Sacramente bezeugen.

Fabretti[48]) gibt eine interessante, wahrscheinlich dem dritten Jahrhunderte zugehörige Inschrift, welche besagt, daß zwei christliche Eheleute nach dem häufigen Brauche der ältesten Kirche sogleich nach der Taufe durch die Hand des Bischofs Probianus die Firmung empfangen hätten.

QVOS DEI SACERDOS[49]) PROBIANVS LAVIT ET VNXIT[50]).

Eine zu Rom gefundene Inschrift des vierten Jahrhunderts meldet von einer Neophytin, daß sie von Papst Liberius († 366) bezeichnet worden sei.

PICENTIAE LEGITIMAE NEOPHITAE
DIE V KAL. SEPT. CONSIGNATAE A LIBERO PAPA[51]).

Der Gefirmte hieß „consignatus“, „der Bezeichnete.“ Denn wie im Alterthume die Krieger eine Marke, ein Kennzeichen empfingen, so wurden auch die Christen, die der Herr in der Taufe zu seinen Kindern erwählt, durch ein Siegel, durch ein Gepräge zu seinen Kriegern gemacht[52]). Das Sacrament, welches dieses untilgbare Kennzeichen ausdrückt, ist die Firmung, die deßhalb auch Siegel, Versiegelung, signaculum, σφραγίς heißt. Das Zeichen aber, mit welchem seit den ältesten Zeiten die Firmlinge bezeichnet, besiegelt wurden, ist das Kreuz. Den Ort, wo die Firmung ertheilt wurde,

48) Inscriptionum antiquarum explicatio. Romae 1699. X, 105.

49) Sacerdos steht sehr oft statt episcopus und wechselt oft mit demselben in einer Inschrift.

50) Das sacramentum lavationis ist die Taufe, das sacramentum unctionis die Firmung.

51) Oderico, Sylloge veterum inscriptionum. Romae 1765. p. 268.

52) Cf. Chrysostomus, Homil. III. in 11 ad Corinth.

nannte man consignatorium[53]). Solche uralte Consignatorien (Firmkapellen), die zuweilen auch Chrismarien (Salbkapellen) genannt wurden, trifft man noch in Rom und Neapel[54]).

Auf einem anderen dem vierten Jahrhundert zugehörigen Epitaph heißt es von einem Kinde CRVCEM ACCEPIT[55]), d. h. das Kind wurde mit dem Kreuze auf der Stirne bezeichnet, empfing die Firmung.

Die wichtigste aller bis jetzt gefundenen, auf die Firmung bezüglichen Inschriften ist die aus den Zeiten des Papstes Damasus († 384) stammende und vielleicht von diesem selbst verfaßte. Sie wurde vom Cavaliere de Rossi in der alten vatikanischen Basilika, nahe an dem Taufbrunnen, an der Stelle entdeckt, wo der Papst die Täuflinge zu firmen pflegte. Diese Denktafel lautet[56]):

ISTIC INSONTES COELESTI FLVMINE LOTAS
PASTORIS SVMMI DEXTERA SIGNAT OVES
HVC VNDIS GENERATE VENI QVO SANCTVS ADVNVM
SPIRITVS VT CAPIAS TE SVA DONA VOCAT
TV CRVCE SVSCEPTA MVNDI VITARE PROCELLAS
DISCE MAGIS MONITVS HAC RATIONE LOCI.

Das heißt:

Hier besiegelt die Hand des obersten Hirten die Schäflein,
Welche von jeglicher Schuld rein wusch die himmlische Fluth.
Komm, in der Welle Geborner, hierher, wohin der heilige Geist ruft,
Seine Geschenke zumal spendend in göttlicher Huld.
Lern' im empfangenen Kreuz den Stürmen des Weltmeers entfliehen,
Ernster noch hierzu gemahnt durch die Bedeutung des Orts.

53) Cf. Muratori, Scriptor. Ital. tom. I. pars. 2.

54) Selvaggio, Antiquitatum christianarum institutiones. Vercelli 1778. tom. V. p. 99.

55) Boldetti, Osservazioni sopra i cimiteri dei santi martiri ed antichi cristiani di Roma. Roma 1720. p. 80. n. 8.

56) Rossi, De titulis christianis Carthaginiens. p. 24.

Diese Inschrift ist so merkwürdig, da sie uns belehrt über den Namen des Sacramentes „Bezeichnung", „Besiegelung", über den Ausspender desselben, den Bischof, über die Form der Ausspendung durch Bezeichnung mit dem Kreuze (auf der Stirne), über die Wirkungen der Gnade des heiligen Geistes, die hauptsächlich besteht in der Kraft, den Gefahren und Versuchungen der Welt zu widerstehen.

Andere Namen der Firmung in den ersten Jahrhunderten der Kirche sind „Siegel", „königliche Salbung" oder einfach „Zeichen Christi," weil der Bischof durch die Salbung das königliche Zeichen des Kreuzes gleichsam als Soldatenmarke, als Siegel und Schildzeichen dem christlichen Streiter auf die Stirne drückte.

Der lateinische Ausdruck confirmatio, der terminus technicus geworden ist, kommt zuerst vor bei dem heil. Ambrosius. Das deutsche Wort Firmung ist abgeleitet aus dem lateinischen firmare. Sprachrichtiger hieß es Firmirung; doch usus est tyrannus.

Die „Besiegelung mit Chrysam" wurde in den ersten Zeiten der Christenheit selbst bei kleinen Kindern unmittelbar nach der Taufe ertheilt und war gewissermaßen die Vollendung derselben. Stieg doch auch über Jesus gleich nach seiner Taufe der heilige Geist in Taubengestalt nieder. Das Bild der Taube wurde auch das solenne Symbol der gefirmten, d. h. durch die Herabkunft der Himmelstaube geheiligten, vom heiligen Geiste belebten und erfüllten Seele. Darum grüßt uns dieses Symbol so freundlich von tausend Grabsteinen.

Beachten wir die Consequenz der altchristlichen Symbolik. Der Getaufte heißt darum, weil Christus, der Urheber der Taufgnade, der Fisch katexochen genannt wird, Fischchen pisciculus[57]). So sagt Tertullian[58]): „Wir sind Fischchen,

57) Münz, Die altchristlichen Symbole S. 86.

58) De baptism. cp. 1.

weil wir durch unseren Fisch Jesus Christus in dem Wasser der Taufe wieder geboren wurden und wir nur gerettet werden können, wenn wir in diesem Wasser bleiben," d. h. in der Gnade verharren. Der Gefirmte als Träger, als Tempel des heiligen Geistes[59]), der göttlichen Taube, ist ein Täublein. Auf den beiden Enden der Arme eines in den Katakomben abgebildeten Kreuzes, über welchem ein das Monogramm Christi umgebender Olivenkranz schwebt, sitzen zwei Tauben und genießen von den Früchten des Kranzes. Dadurch ist symbolisirt, daß die durch das Kreuz Christi erlösten, durch den heiligen Geist geheiligten Seelen an den Früchten des Erlösungstriumphes, an der Seligkeit participiren[60]). In diesem Sinne sagt der heil. Paulinus Ep. 32:

Nos quoque perficies placitas tibi, Christe, columbas,
Si vigeat puris pars tua pectoribus.

Ein Trierer Grabstein aus dem fünften Jahrhundert trägt die Inschrift:

HIC AMANT
IAE IN PACE
HOSPITA C
ARO IACET

Hier ruhet in Frieden der Amantia vergängliche Hülle.

Unter der Inschrift stehen zu beiden Seiten des mit einem Olivenkranze umgebenen Monogrammes ☧ zwei Tauben. Dadurch ist theils in Worten, theils im Bilde gesagt, daß, während der verwesliche Leib im Grabe ruht, die durch die göttliche Taube, den heiligen Geist, geheiligte Seele die Krone der Seligkeit erlangt hat[61]).

Wie die Taufe ist die Geburt zur christlichen Gnadenordnung, so ist und bewirkt die Firmung die volle Reife in der christlichen Gnadenordnung. Die Taufe macht zum Christen, die Firmung vollendet den Christen. Baptismus

59) I Cor. 6, 19.
60) Münz, Altchristliche Symbole S. 72. Vgl. Taf. I. n. 16.
61) Münz a. a. O. S. 73.

facit, confirmatio perfecit christianum. Das Verhältniß beider Sacramente in dieser Hinsicht wird genau bezeichnet durch jenes, welches in der natürlichen Lebensentwickelung gegeben ist zwischen der Geburt und der Reife. Was in physiologischer Rücksicht die Pubertät, in bürgerlicher Hinsicht die Großjährigkeit, in allgemein ethischer Beziehung die Selbstständigkeit heißt und bedeutet, das bedeutet in der Gnadenordnung die Firmung[62]). Deßwegen heißt dieses Sacrament bei den Vätern die τελείωσις oder perfectio, βεβαίωσις oder confirmatio, σφραγίς oder signaculum.

So ist auch die Auffassung der griechischen Kirche. Ce sacrement de la confirmation est le signe extérieur, dont se revêt la grace divine pour charactériser l'accomplissement de la renaissance du chrétien et *consommer* l'œuvre de sa régéneration, effectuée par le baptême[63]).

Ist aber die Firmung das Sacrament der Reife, der vollendeten Ausbildung der in der geistigen Geburt gegebenen Anlage, so folgt, daß die Firmungsgnade ist die Gnade der Kräftigung und Stärkung. Sie verleiht Muth, Kühnheit und Entschlossenheit (robur spiritus sancti), sowie sie auferlegt die Verpflichtung zum christlichen Kampfe[64]), zum muthigen Bekenntnisse des christlichen Namens und Glaubens. Die Fülle des Geistes der Wahrheit und Stärke steigt in die Seele des Gefirmten herab und theilt ihm jene männliche Kraft mit, wodurch der Bekenner des christlichen Glaubens, der Streiter Christi sich auszeichnen soll[65]).

Die Firmung constituirt also den christlichen Krieger, den christlichen Ritter. Und was macht den Ritter ohne Furcht und Tadel? Ein Muth, der keine Gefahr scheut, und,

62) Oswald, Die Lehre von den heil Sacramenten. 2 Bde. Münster 1856 ff. Bd. 1. S. 281.

63) Alex. de Stourdza, Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe. 1816. p. 99 u. 100.

64) Vgl. Ephes. 6, 10 ff.

65) Vgl. Ephes. I, 13; II Corinth. 1, 21. 22.

wo es sein muß, selbst dem Tode noch kalt in's Angesicht schaut; Besonnenheit und Geschicklichkeit, welche Wehr und Waffen[66]) wohl zu handhaben versteht; Ruhe und Unerschrockenheit, die durch keine List des Feindes außer Fassung gebracht wird. Diese zur pugna spiritualis nothwendigen Eigenschaften verleiht die Firmung.

Das signum constitutivum der Firmung ist demnach, daß sie den Charakter des Wehrstandes verleiht. Diese christliche Dienstpflicht gilt für jeden Christen, d. i. für jeden Bürger des Reiches Gottes auf Erden. In der Firmung schwören die Streiter des Reiches Gottes auf Erden zur Fahne Christi und dieser Fahneneid verpflichtet zum geistigen Kampfe gegen das Böse. Christus ist der oberste Heerführer; Streiter, Ritter Christi wird der Firmling. Bei seiner Weihe in der Firmung wird ihm die geistige Waffenrüstung angelegt. Diese Waffenrüstung beschreibt der Apostel[67]): So stehet denn, eure Lenden umgürtet mit Wahrheit und angethan mit dem Panzer der Gerechtigkeit und die Füße beschuhet mit der Bereitwilligkeit des Evangeliums; vor allem ergreifet den Schild des Glaubens und nehmet den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.

Dieser Idee der Firmung entspricht auch vollkommen die ausschließliche Spendung von Seiten des Bischofs. Wie nur die höheren Führer in den Kriegsdienst aufnehmen und einreihen, so steht auch die Einreihung in das Heer der Streiter Christi nur den Führern des Heeres, den Bischöfen zu.

Diese Auffassung erklärt uns auch, warum die Firmung ein unauslöschliches Merkmal einprägt. Der Gefirmte ist ein Streiter Christi geworden, er hat zur Fahne Christi geschworen, er hat die ihm dargebotene Waffenrüstung angenommen. Dieser Beruf ist ein für immer übernommener. Die übernatürliche Einweihung zu demselben in der Firmung drückt

66) Vgl. Ephes. 6, 12.

67) Ephes. 6, 14—17; vgl. 1 Thessal. 5, 8; Hebr. 4, 12.

ein unvertilgbares Zeichen auf. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Firmung ganz wie mit der Taufe und Priesterweihe. So wie der Mensch nur einmal wiedergeboren, ein Kind Gottes wird und werden kann, und wie der Priester nur einmal den Charakter eines geistigen Vaters empfängt und empfangen kann, so wird der Jüngling auch nur einmal zu einem Streiter Christi eingeweiht.

Damit der Firmling nun nie vergesse den Tag, wo er das königliche Siegel des Kreuzes auf der Stirne empfangen, die Gnade, welche er erlangt, die Pflicht zu streiten, welche er übernommen, daß er nie vergesse, daß er vor Himmel und Hölle ein auserkorner Kampfgenosse Christi, daß er zu des Heilandes Fahne geschworen, daß er öffentlich und feierlich in die Heldenschaar Christi eingereiht, daß er ein Kriegsmann, ein Ritter im Heere Gottes sei: erhält er vom Bischofe einen Backenstreich. Diese Idee spricht schon der heil. Ambrosius [68]) mit den Worten aus: Gedenke, daß du das göttliche Siegel empfangen hast, den Geist der Weisheit . . . Gedenke dessen und bewahre, was du empfangen hast. Es hat dich besiegelt Gott der Vater, es hat dich gefirmt Christus der Herr.

Die Erklärung der Entstehung und Bedeutung des Backenstreiches hat älteren und neueren Dogmatikern viel zu schaffen gemacht. Die Ceremonie des Backenstreiches ist aber, wie wir im Vorstehenden ausführlich dargelegt, nichts Anderes als ein Rest altgermanischer Sitte, ein Ueberbleibsel aus den germanischen Rechtsalterthümern und kommt vor dem zehnten Jahrhunderte nicht vor [69]). Alle Ritualien, die älter als das zehnte Jahrhundert sind, kennen den Backenstreich bei

---

68) Von den Geheimnissen 7, 42.

69) Vgl. auch Krüll, Christliche Alterthumskunde. Regensburg 1856. Bd. 1. S. 154.

der Firmung noch nicht; dagegen wird er in den Ritual-Pontificalbüchern des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts als schon längst üblich erwähnt. Wenn daher Brenner[70]) und ihm folgend Augusti[71]) behaupten, Durandus, Bischof von Mende gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts, sei der Erste, der des Backenstreiches erwähne, so ist das unrichtig.

Die früheste Erwähnung des Backenstreiches bei der Firmung geschieht in zwei Pontificalbüchern der Bibliotheca angelica zu Florenz, wovon das eine aus dem zwölften, das andere aus dem dreizehnten Jahrhundert stammt. Beide bezeichnen den Ritus des Backenstreiches als schon „längere Zeit" bestehend[72]).

Von Einfluß auf die Einführung des Backenstreiches bei der Firmung scheint der Ritterschlag gewesen zu sein. Wie der christliche Ritter durch den Ritterschlag in die Reihen der Kämpfer für ritterliche Ehre aufgenommen wurde, so wurde durch den Backenstreich bei der Firmung der Firmling zum Ritter Christi geschlagen. Dieser Schlag sollte ihm aber zugleich ein „Denkzettel" sein, welche Pflichten ihm die erlangte Ritterehre im Heere Christi auferlege.

Wenn daher in den neueren Lehrbüchern der Religion gesagt ist, „der Bischof gibt dem Firmlinge einen gelinden Backenstreich, um ihn zu erinnern, daß er nun schuldig sei, um des Namens Jesu willen alle Arten von Unbilden geduldig zu ertragen": so ist das zwar ein schöner Gedanke, liegt jedoch nicht ursprünglich in der Bedeutung des Backenstreiches,

---

70) Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung. Bamberg und Würzburg 1820. S. 65.

71) Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Leipzig 1825. Bd. 7. S. 450.

72) Laurentius Berti, Theologia historico-dogmatico-scholastica. Neapol. 1772. Lib. 32. c. 10. Auf dieselben Codices beruft sich auch Mansi in seinen Noten zur Synod. Diamperit. Suppl. Concil. tom. VI. fol. 74.

wie wir denselben in der altgermanischen Rechtssphäre gefunden und historisch entwickelt haben.

Fast lächerlich ist, was der große Joseph Assemani über die Bedeutung des Backenstreiches sagt: „Alapa in origine erat *osculum pacis*, quod honestatis ratione habita ad foeminas per levem manus contactum in genis coepit dari, et sensim considerari ut signum, quo chrismate peruncti tenacius memoria teneant se sacramentum recepisse, vel ut meminerint se tanquam fortes athletas paratos esse ad omnia pro Christo toleranda[73]). Hier paßt: Quandoque bonus dormitat Homerus. Diese Behauptung entbehrt, wie Brenner[74]) mit Recht bemerkt, jeder geschichtlichen Begründung, und es ist durchaus unwahrscheinlich, daß ein Kuß in eine sanfte Berührung der Wange, dann in einen Backenstreich soll umgewandelt worden sein.

Die ursprüngliche Bedeutung der Ceremonie des Backenstreiches kannte noch, wie wir oben gesehen, der gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts gestorbene Bischof von Upsala, Olaus Magnus. Weniger präcis drücken sich aus die Synoden von Sens (im Jahre 1520) und von Besançon (im Jahre 1571), welche sich dahin äußern, daß die Firmlinge, welche meistens noch jung sind, durch den Backenstreich die Erinnerung an die Firmung bewahren sollen, damit sie sich nicht wieder firmen lassen. Ideo admoneantur de alapa, quam daturus est episcopus, ut ex eo metu se recepisse recordentur hoc sacramentum[75]). Wenn der Bischof die alapa ertheilt, spricht er zugleich die Worte: „Pax tecum, der Friede sei mit dir." Denn obwohl der Gefirmte als Streiter Christi zum geistigen Kampfe gewappnet wird, so ist dennoch der Geist Christi ein Geist des Friedens, und

---

73) Joseph Assemani, Codex liturgicus ecclesiae universae 13 tom. 4. Romae 1749—66. Lib. III p. 23. n. 1.

74) Brenner, Geschichtliche Darstellung der Firmung S. 67.

75) Concil. Becans. De sacram. confirm. Statut. VIII.

der Lohn des siegreichen Kampfes ist „der Friede, den die Welt nicht geben kann,“ „der Friede, der alle Begriffe übersteigt.“

So aufgefaßt, ist der Backenstreich mit dem Friedenswunsche von tief symbolischer Bedeutung.

Daß früher Jahrhunderte lang die Firmung ohne den Backenstreich ertheilt wurde, kann für den, welcher Wesen und Accessorium zu unterscheiden vermag, nicht auffallend sein. Lauten doch selbst die Formen, unter denen die Firmung in früheren Jahrhunderten gespendet wurde, verschieden. Das Wesen ist überall dasselbe, nur die Form ist verschieden. Die ältere lateinische Formel in dem Sacramentarium Gelasianum (um 495 verfaßt) lautet: „Signum Christi in vitam aeternam. Amen.“ Damit ist analog die Ausspendungsformel der griechischen Kirche „Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου.“ Die jetzt in der abendländischen Kirche gebräuchliche Form der Ausspendung der Firmung ist von Papst Eugen IV. (1439) festgesetzt und lautet: „Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.“

Auch das kann für den Kundigen nicht auffallend sein, daß die Kirche die altgermanische bedeutungsvolle Sitte des Backenstreiches in ihren Cult aufgenommen hat. Hat doch die Kirche so manches Reine und Gute aus dem germanischen Volksleben herübergenommen und geduldet, wie unsere Volksfeste und Volksgebräuche heute noch vielfach zeigen[76]). Doch das darf nicht befremden. Denn es ist derselbe Gott, der die menschliche Natur erschaffen und der die Offenbarung gegeben. Darum vollzogen die christlichen Missionäre die Ausbreitung des Christenthums mit christlicher Milde nnd aller Schonung nationaler Eigenthümlichkeiten[77]). Leichtfertige Ab-

76) Vgl. Wolf, Deutsche Götterlehre. Göttingen 1852. S. 11.

77) Vgl. den Brief Gregor des Großen an den Bischof Mellitus in England. Beda, Hist. gentis Angl. I, 30.

sprecher haben daraus beweisen wollen, daß die Kirche das Meiste in ihrem religiösen Cult den heidnischen Volksreligionen entlehnt und deren Formen sich eigen gemacht. Das hieße aber aus dem Irrthume die Wahrheit, aus der Zerrgestalt das Kunstwerk ableiten. Was ursprünglich natürlich und dem Menschen entsprechend gewesen, aber verkehrt oder mit Verkehrtem vereinigt worden, das wurde zur ursprünglichen Wahrheit und Reinheit zurückgeführt oder mit Heiligem und Wahrem in Verbindung gebracht.

Dr. P. J. Münz.

IV.

Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechtes.

Es ist dieß der Titel der neunten Stimme aus Maria Laach, welche den bisher auf dem literarischen Gebiete noch unbekannten P. Theodor Meyer zum Verfasser hat. An Umfang die größte von allen bisher erschienenen, steht sie an Gediegenheit keiner nach, vielmehr in Bezug auf Sorgfalt der Ausarbeitung und kernhafte Schönheit der Darstellung vielleicht allen voran. Wie sie schon durch ihren Umfang das gewöhnliche Maß der Broschüren überschreitet, so gleicht sie auch durch die Tiefe und Strenge ihrer Untersuchungen mehr einem wissenschaftlichen Werke über das Naturrecht, indem sie zu einem großen Theile mit der wissenschaftlichen Würdigung nicht oberflächlicher Tagesmeinungen, sondern tief einschneidender, gelehrter Theorien sich beschäftigt. Indeß handelt es sich hier nicht um bloße Theorien, sondern um Theorien von eminent praktischer Bedeutung, welche auch nur in Hinsicht auf diese hier in Betracht gezogen werden. Der Verfasser verfolgt nämlich den durchaus praktischen Zweck, die Krankheit, woran die moderne Gesellschaft in Folge der Verkennung der wahren sittlichen und socialen Grundsätze leidet, an der Hand und nach dem Vorgange Pius IX., als des hohepriesterlichen Arztes, offen zu legen und heilen zu helfen. Diese praktische Rücksicht hat wie die Auswahl des Stoffes, so auch die freiere Einkleidung und Anordnung der Untersuchungen bestimmt, ohne ihnen etwas von ihrer wissenschaftlichen Strenge und Gediegenheit zu nehmen.

Wenn Döllinger im Jahre 1863 es als eine der wichtigsten Aufgaben des deutschen Clerus bezeichnete, sich von

katholischem Standpunkte aus gründlich mit der National-ökonomie zu befassen, so dürfte diese Anweisung ebenso wohl für die philosophische Behandlung der gesammten Social-wissenschaften, namentlich der sittlichen und religiösen Grund-lagen des gesammten Rechtsgebietes gelten. Der Mangel an Klarheit, und damit auch oft genug an Wahrheit in den principiellen Begriffen und Anschauungen über diese Punkte, macht sich leider nur zu oft fühlbar in der Oberflächlichkeit und Unbeständigkeit, womit so mancherlei die Zeit bewegende öffentliche Fragen in der Tagesliteratur besprochen und von dem lesenden Publicum, auch dem geistlichen, aufgefaßt wer-den. Wundern darf sich darüber Niemand; gerade der Cle-rus hat für diese Fragen auf der Universität keine Schule gehabt, und die Juristen haben sich lange Zeit um die tie-feren principiellen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft wenig gekümmert, oder aus Mangel an rechter Philosophie und Theologie trotz der besten Absichten und Talente sich nicht immer mit dem besten Erfolge damit befaßt. Seit einiger Zeit ist es wenigstens insoweit besser geworden, als bedeutende und gediegene literarische Zeugnisse vorhanden sind, worin man ohne schulgerechtes Studium sich in befrie-digender Weise orientiren kann. Protestantischer Seits er-schien 1860 das „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik von Adolph Trendelenburg," dem geistvollsten und bestgesinnten protestantischen Philosophen der Gegen-wart (eben in 2. Aufl. erschienen), ein Buch, das bei allen Vorzügen doch oft genug fühlen läßt, wie schwankend und unsicher die Vernunft besonders in der Auffassung ethischer Probleme ohne den im Glauben und der wissenschaftlichen Tradition der katholischen Kirche gegebenen Compaß sich be-wegt, und wie sehr das Religiöse überhaupt seine durch-greifende Bedeutung verliert, wenn es von der Kirche ab-gelöst wird. Katholischer Seits erschien nach manchen mehr sporadischen Vorarbeiten (besonders in den hist.-pol. Blät-tern von Anfang an) und den viel zu früh vergessenen

„Principienfragen" des vortrefflichen Jarke als planmäßiges und vollständiges Fachwerk: „Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart von Ferdinand Walter," weniger durch philosophische Analyse des Einzelnen, als durch tactvolle Auswahl, Zusammenstellung und Würdigung des Wissenswerthesten auf diesem Gebiete empfehlenswerth. Die einschlägigen Schriften des seligen J. von Moy, selbst noch die jüngste: „Das Recht außerhalb der Volksabstimmung" können wir nicht in gleichem Grade empfehlen, weil mit der Fülle und Schönheit der Ideen die Schärfe der Begriffe und die Entwickelung der Beweise nicht gleichen Schritt hält; doch ist die erwähnte Schrift als Compendium der nothwendigsten naturrechtlichen Kenntnisse zur Orientirung recht wohl zu gebrauchen. Aus den Reihen des Clerus haben hauptsächlich der hochw. Bischof von Mainz durch mehrere Broschüren, und Cardinal Rauscher von Wien durch mehrere Hirtenbriefe manche einschlägige Fragen gründlich beleuchtet. Die Encyclica von 1864 hat eine Menge derselben auf die Tagesordnung gebracht und mannigfache Besprechungen veranlaßt. Manche von ihnen wurden bereits in anderen Laacher Stimmen besprochen, namentlich in den Broschüren über die Ehe, die Schule, die Freiheit und Unabhängigheit der Kirche, die moderne Irrlehre des Liberalismus. Die gegenwärtige behandelt eben die Grundfragen über Begriff, Ursprung und Geltendmachung des Rechtes überhaupt und dessen Grundformen in der öffentlichen natürlichen Gesellschaft, und da die wahre Natur des Rechtes eben durch sein Verhältniß zur Sittlichkeit bedingt wird, auch die Grundfragen über die Sittlichkeit. Sie liefert mithin eine principielle Ergänzung der übrigen Broschüren, welche specifisch von der übernatürlichen öffentlichen (Kirche) oder privaten Gesellschaft (Ehe) handeln, insbesondere aber der Broschüre über den „Liberalismus", welche dessen Wesen als Antinomismus, als die

Aufhebung alles wahren Rechtes, wie aller wahren Gesetzlichkeit gekennzeichnet hatte.

In der Verkennung des religiös-sittlichen Charakters des Rechtes liegt nach dem Verfasser der Krankheitsstoff, wodurch die moderne Gesellschaft innerlich aufgerieben und zersetzt wird. Sein Verfahren ist nun folgendes: Nachdem er die in den Acten Pius IX. niedergelegte Diagnose und Beurtheilung des Krankheitsstoffes durch den hohepriesterlichen Arzt vorgelegt: schreitet er selbst zur wissenschaftlichen Diagnose und Beurtheilung desselben. Zuerst geht er auf den Ursprung der Krankheit zurück, und zeigt durch einen „Rückblick auf die Geschichte der Sitten- und Rechtslehre," wie im Mittelalter die vom heil. Thomas in so herrlicher Weise vertretene religiös-sittliche oder theokratische Auffassung des Rechtes geherrscht, aber durch die geistige Bewegung des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts allmälig erschüttert worden sei, bis im achtzehnten Jahrhundert der naturalistische Rationalismus durch Kant das Recht ganz von seiner sittlichen, wie die Sittlichkeit von ihrer religiösen Grundlage losgerissen habe. Hier bleibt er dann stehen, um die „Krankheit in ihrer inneren Entwickelung" zu betrachten und zu würdigen, d. h. die verschiedenen Gestalten und Consequenzen, in welchen sich die Ablösung der Sittenlehre von der Religion und der Rechtslehre von der Sittlichkeit darstellte, zu verfolgen, und den Widerspruch, in welchen man sich dadurch mit der Natur der Dinge verwickelt, nachzuweisen; insbesondere wird hier gegenüber der mehr homöopathischen Methode der „historischen Juristenschule", welche theilweise den Krankheitsstoff selbst zur Reaction gegen die tödtliche Auflösung des Rechtsbegriffes benützen wollte, ein „allopathischer Heilversuch" angestellt, wodurch der Krankheitsstoff von Grund aus beseitigt, und die Idee des Rechtes in ihrer ganzen Reinheit und Erhabenheit gewahrt werden soll. Sodann greift der Verfasser, um die Bedeutung der von Sittlichkeit und Re-

ligion entblößten Rechtsidee in ihrem Einflusse auf den Organismus der menschlichen Gesellschaft, namentlich im Staatsrecht, Völkerrecht und auf dem socialen Gebiete, zu betrachten, wieder auf die historische Entwickelung zurück, stellt aber hier nicht mehr den rationalistischen Naturalismus, sondern den Materialismus, die massa foetida per excellentiam, in den Vordergrund, weil auf diesem Gebiete der materialistische Gedanke die ganze Entwickelung beherrscht, und der rationalistische Naturalismus trotz seiner anscheinend spiritualistischen Tendenz theoretisch und praktisch in den materialistischen Gedanken zurückfällt: wie ja auch beide nur das Doppelgesicht des einen socialen Systemes darstellen, das sich als den modernen Liberalismus im Gegensatze zur christlichen Theokratie ankündigt.

Das Hauptverdienst dieser Untersuchungen besteht darin, daß sie nicht nur die craß hervortretenden Fälschungen des Begriffes im öffentlichen und im Privatrecht, wie sie der moderne Liberalismus im Sinne der Religionshasser und Revolutionäre darbietet, widerlegt, sondern auch die feineren Verdrehungen und Entstellungen aufdeckt, wie sie bei religionsfreundlichen und conservativen Männern, die des modernen liberalen Geistes sich nicht ganz entschlagen, vorkommen. Beides erreicht er dadurch, daß er die sittlichen und rechtlichen Grundsätze in der schärfsten Weise formulirt, ihre Wahrheit in's Licht setzt und sofort sie mit aller Strenge der Consequenz durchführt. Gerade die wohlmeinenden Freunde des Rechtes und der Ordnung untergraben dieselben oft in unglaublicher Weise durch die Unklarheit ihrer Grundsätze und die leichtfertige Preisgebung eines anscheinend unbedeutenden oder unbrauchbaren Principes, oder durch blinde Begeisterung für das von den Gegnern dargebotene, aber gefälschte Gut. Wer, der es nicht selbst gelesen, sollte es glauben, daß berühmte Vorkämpfer der katholischen Sache, der Religion und der Freiheit im blinden Eifer gegen die factischen Mißbräuche und den Despotismus des

sogenannten „alten Regime" die „wahren Principien" von 1789 auf ihre Fahne zu schreiben und zu verherrlichen wagen, während sie doch nichts Anderes sind, als das Evangelium von J. J. Rousseau, das in sieben ganzen Tagen geborenen Symbolum einer Synode, die es kaum der Mühe werth hielt, der Gegenwart des höchsten Wesens in der Vorrede zu gedenken, die magna charta des Despotismus des Gesetzes und der Majoritäten, des Schiboleth des „neuen Rechtes", durch welche mit dem praktischen Unrecht des alten Regime auch das alte, gute heilige Recht der Menschheit und Gottes selbst principiell vernichtet, und unter dem Deckmantel der Freiheit das empörendste Attentat gegen die wahre Freiheit, die im ewigen heiligen Gesetze Gottes ihre Gewähr wie ihre Schranke hat, vollzogen wurde. Freilich will man die Principien nicht im revolutionären Sinne verstehen und nicht alle Consequenzen mit in den Kauf nehmen; aber welcher Leichtsinn gehört dann dazu, die nur allzu klaren und allzu consequenten Principien von 1789 als einen Triumph über den Despotismus zu feiern, die Gegner derselben als Freunde des Despotismus hinzustellen[1]), und auf diese Weise, wenigstens dem Scheine nach, dem Systeme des antichristlichen Liberalismus nicht nur in einigen praktischen Maßregeln sich zu accommodiren, sondern auch die wahren und ewigen Grundsätze des Rechtes und der Ordnung zu opfern! Diesem französischen Leichtsinne, den zuweilen auch spezifische Verehrer der deutschen Gründlichkeit nachahmen, arbeitet P. Meyer mit ächt deutscher Bedächtigkeit und Gründlichkeit entgegen, in der Ueberzeugung, daß leichtsinniges Aufgeben oder Verdunkeln eines ewigen Prin-

1) Schreiber dieses hat die Erfahrung gemacht, daß von hundert, welche über die Artikel von 1789 lesen und sprechen, keine zehn dieselben im Zusammenhange gelesen haben. In der That sind sie auch sehr selten in den Büchern aufgeführt. Vollständig sind sie abgedruckt am Schlusse der Schrift Keller's: „Kirche, Staat und Freiheit oder die Encyclica vom 8. Dec. 1864 und die Principien von 1789" (Mainz 1866).

cips die schlimmsten Folgen haben muß. Daher ist er ebenso wenig zufrieden mit dem einseitigen und unvollständigen und deßhalb illusorischen Verfahren, wodurch man in Deutschland von conservativer Seite gegen den Mechanismus der Kant'schen und den pantheistischen Absolutismus der Hegel'schen Rechtslehre zu reagiren und das Recht wieder in die Ethik zurückzuführen gesucht habe. „Die Zeit der Halbheiten," sagt er (S. 112), „ist vorüber; unsere Zeit braucht unzweideutige, auf metaphysisch-sittliche Grundlagen gestellte Principien, und sollte man auch bis in's Mittelalter zurückgehen müssen, um sie zu finden."

Sehen wir uns, um eine Probe von der Tendenz und dem Verfahren des Verfassers zu erhalten, seine Controverse mit der sog. historischen Juristenschule über den Rechtsbegriff etwas näher an. Während das neue Recht der Principien von 1789 ähnlich, wie der naturalistische Rationalismus Kant's, dem Rechte jede religiös-sittliche Grundlage entziehen, es mehr oder weniger als Product menschlicher Willkür und äußerer Gewalt darstellen, und es daher seiner sittlichen Achtungswürdigkeit, seiner objectiven Heiligkeit und Unverletzbarkeit entkleiden wollte: betrachtet jene Juristenschule im Anschlusse an Stahl das Recht zwar ebenfalls als Product eines mit ausreichender Zwangsgewalt ausgerüsteten menschlichen Gesammtorganismus: nur fügt sie, um die sittliche Achtungswürdigkeit des Rechtes zu retten, hinzu, daß jener Organismus das Recht verleihe und wahre in Kraft göttlicher Vollmacht, und daß er verpflichtet sei, in der Bestimmung desselben den Anforderungen zu genügen, welche die Natur der Dinge und die göttliche Weltordnung an die Einzelnen wie an die Gesammtheit stelle. Der formelle, entscheidende Moment des Rechtsbegriffes ist daher die Wirksamkeit und Geltendmachung eines Anspruches (bezw. einer Befugniß), welche demselben dadurch erwächst, daß die von Gott eingesetzte Gewalt durch ihr Machtgebot die andauernde stetige Verwirklichung des Anspruches,

resp. der Befugniß verbürgt und sanctionirt. Jeder so verbürgte und sanctionirte Anspruch ist demnach formelles wirkliches Recht, so lange die Sanction durch jene Gewalt besteht, wenn er auch zufällig materiell auf etwas sich richtet, was nach den für den Untergebenen, wie für die Gesammtheit geltenden Gesetzen der Sittlichkeit unrecht wäre; und umgekehrt, kein noch so sehr begründeter Anspruch des Individuums kann als wirkliches, gültiges Recht angesehen werden, ehe er durch die Gesammtheit anerkannt und verbürgt ist. Der Gesetzgeber soll zwar kein ungerechtes Gesetz machen oder bestehen lassen, und soll auch, so viel möglich, alle in der Natur begründete Ansprüche sanctioniren; thut er aber jenes, dann ist sein Gesetz darum nicht ohne Rechtskraft, und unterläßt er dieses, so kommen die Ansprüche, die unser Herr Gott dem Menschen verliehen hat, nicht zu einer wirklichen Rechtskraft. So soll die Rechtsordnung als eine zwar mit der sittlichen Ordnung ursprünglich verbundene und verwandte, aber doch als eine selbstständig außer und neben ihr existirende menschliche Ordnung erscheinen, nicht bloß ein besonderer Theil oder eine Abzweigung der sittlichen Ordnung sein. Diese Selbstständigkeit hervorgehoben und damit auch der Rechtswissenschaft ihre selbstständige Stellung gegenüber der Moral gesichert zu haben, betrachtet man als einen wissenschaftlichen Fortschritt gegenüber der älteren Rechtsphilosophie: ein Fortschritt, der freilich, wie Verfasser richtig bemerkt (S. 102), so sehr er sich anscheinend auch gegen die Hegel'sche Rechtsphilosophie kehrte, nichtsdestoweniger nur durch die Aufnahme der Denk- und Ausdrucksweise der letzteren vollzogen worden ist und darum von vornherein verdächtig sein muß.

Man hat, wie vorauszusehen war, die energische Polemik P. Meyers gegen diesen modernen Rechtsbegriff überflüssig und unberechtigt gefunden: überflüssig, weil derselbe jedenfalls keine schlimmen praktischen Consequenzen mit sich führe, unberechtigt, weil die entgegengesetzte Auffassung, daß

das Recht nicht außerhalb, sondern innerhalb der sittlichen Ordnung liege, seiner Selbstständigkeit und Objectivität zu nahe trete. Was die schlimmen praktischen Consequenzen betrifft, so haben freilich die katholischen Vertreter jener Auffassung sich redlich bemüht, sich dagegen zu verklausuliren; wenn aber die Clauseln wirksam sein sollen, müssen sie eben das Grundprincip, die Selbstständigkeit der Rechtsordnung, förmlich umstoßen; so lange das nicht geschieht, bewegt sich die Auffassung in einem ewigen Widerspruche oder zum mindesten in einer gefährlichen Unklarheit, so zwar, daß bei ihren wohlmeinenden Vertretern wider Willen die gefährlichen Consequenzen zum Vorscheine kommen müssen[2]), bei den weniger wohlmeinenden, aber consequenteren Ausbeutern das Princip zu einer furchtbaren Waffe gegen die Heiligkeit der Rechtsordnung werden kann. Denn wenn mit jener Auffassung wirklich Ernst gemacht wird, so fällt der Begriff des Rechtes formell zusammen mit dem Begriffe des Legalen, d. h. dessen, was durch ein menschliches Gesetz bestimmt und gehandhabt wird — und was man mit dieser Auffassung heutzutage anfangen kann, hat die Welt schon zur Genüge erfahren[3]), und wird sie noch mehr erfahren,

2) Proben davon gibt ein Recensent der Meyer'schen Schrift im B. Litbl. (Sp. 654), indem er erklärt, daß bei der Unvollkommenheit menschlicher Zustände zufällig das Bündniß zwischen Sittlichkeit und Recht gelöst werden könne: dann aber das Gesetz zwar „ungerecht werde", doch „Recht bleibe und bleiben müsse, so lange es besteht." Die Ungerechtigkeit ziehe die Ungültigkeit des Gesetzes nicht nach sich. Hinterher (Sp. 655) gesteht der Herr Recensent selbst zu, daß ein solches Gesetz „nicht im Gewissen verpflichte und der Gesetzgeber die Aufgabe habe, es aufzuheben;" aber warum entsteht nicht auch sofort die Pflicht, es nicht zu handhaben oder zu befolgen, und was ist das denn für Recht, das nach keiner Seite sittliche Achtung verlangt oder einen sittlichen Gebrauch zuläßt? Der heil. Thomas will ein solches Gesetz nicht einmal lex, sondern corruptio legis, geschweige denn Recht genannt wissen. Vgl. unten S. 48 Anm. 5.

3) Vgl. Bisch. v. Ketteler: Ist das Gesetz das öffentliche Gewissen? Treffend sagt auch Trendelenburg (bei Meyer S. 109 ff.): „Die falsche Selbst-

wenn die von Hegel überkommene Ausdrucksweise der Vertreter der selbstständigen Rechtsordnung allgemeinen Eingang fände, daß auch ein ungerechtes Gesetz Recht bleiben müsse, und ein von Gott verliehenes Recht nur dann wirkliches Recht sei, wenn es gesetzlich anerkannt worden. Wenigstens hat die Wissenschaft heutzutage, wenn sie der Heiligkeit des Rechtes dienen will, mehr darauf zu achten, wie sie auch nur den Schein der Vermischung des rein Legalen mit dem ewig heiligen Rechte vermeiden soll, als zu Gunsten der beliebten Selbstständigkeit der Rechtsordnung für die Nicht-Vermischung des Rechtes mit der Moral zu eifern, als ob dadurch die Objectivität und Energie des Rechtsbegriffes gefährdet würde. Wenn sie diesen ihren Beruf verkennt, dann ist es die höchste Zeit, sie an ihren Fehler zu erinnern und den Versuch zu machen, die Idee des Rechtes nicht zwar durch Vermischung mit der allgemeinen Idee des Sittlichen, wohl aber durch den Nachweis, daß sie, mit der sittlichen Ordnung wesentlich verschlungen und verwachsen,

---

ständigkeit des Juristischen, welche als ein Fortschritt der Wissenschaft galt, hat nicht nur das Recht in der Theorie verzerrt, sondern auch im Leben das Recht seiner Würde entkleidet, die Vorstellung von einem Mechanismus des Rechtes befördert und die Rechtsbegriffe entseelt." Er selbst (Trendelenburg) will daher das Recht nicht bloß auf dem Grunde der Sittenlehre construiren, sondern „innerhalb des Sittlichen die Idee des Rechtes finden." Seine Tendenz ist also ganz die des P. Meyer, obgleich er dieselbe nicht so energisch und consequent verfolgt, wie dieser. Der oben erwähnte Rec. legt die letzterwähnten Worte P. Meyer selbst als einen Widerspruch gegen Trendelenburg in den Mund, obgleich sie von ihm mit ausdrücklicher Billigung aus Trend. citirt wurden. Die erwähnte Inconsequenz Trendelenburg's kommt im Grunde daher, daß er nicht wieder das Sittliche innerhalb des Religiösen auffaßt, und die Religion nur als subjectives Foment der Sittlichkeit darstellt. Dadurch verliert das Recht an seiner objectiven Energie, die es als Ausfluß des allheiligen und allmächtigen Willens Gottes besitzt, und zum Ersatze muß dann das sittliche Ganze — der Staat — demselben Kraft verleihen.

nur eine besondere Seite derselben darstellt, rein und unversehrt zu erhalten. Das gethan zu haben, ist ein besonderes Verdienst des Verfassers, der dabei ebenso wohl die alte christliche Rechtslehre, wie den einfachen gesunden Menschenverstand für sich hat.

Das Recht ist wesentlich eine sittliche Befugniß mit gegenüber stehender sittlicher Pflicht, dieselbe als sittlich ehrwürdig, d. h. durch den heiligen Willen Gottes in Schutz genommen, und deßhalb als unverletzlich zu achten. Die Erzwingbarkeit der dem Rechte gegenüber stehenden Rechtspflicht, welche in seinen Wesensbegriff mit aufgenommen werden muß, besteht nicht in dem factischen Vorhandensein einer ausreichenden organischen Macht, welche effectiv die „stete Verwirklichung" jener Befugniß durch die Erzwingung der Pflichtleistung zu sichern im Stande und bereit ist, sondern ebenfalls in einem sittlichen Momente, inwiefern nämlich einerseits der Inhaber des Rechtes nach göttlichem Willen sittlich befugt ist, Zwangsmittel, wofern er sie hat, zur Erzwingung der Rechtspflicht anzuwenden, oder durch Andere, insbesondere die öffentliche Gewalt, anwenden zu lassen, und andererseits die Subjecte der Rechtspflicht auch die Pflicht haben, zur Erfüllung derselben den Zwang über sich ergehen zu lassen, resp. zum Schutze des in Rede stehenden Rechtes denselben anzuwenden. Die ideelle Grundlage der Erzwingbarkeit der Rechtspflichten liegt darin, daß die effective stete und allgemeine Erfüllung derselben zur Erhaltung der Ordnung und der wesentlichen Bedingungen des Daseins und des Glückes der Menschen unbedingt nothwendig ist, und daher auch von Gott unbedingt gewollt wird; kraft dieses göttlichen Willens wird die sittliche Befugniß, resp. Pflicht, die stete und allgemeine Erfüllung der Rechtspflichten, wo nöthig, auch durch Zwang herbeizuführen, ertheilt, und die Rechtsordnung als besondere Seite und Bestandtheil der sittlichen Ordnung aufgerichtet. Die öffentliche Gewalt der Menschen ist nur ein

Werkzeug Gottes für die nähere Detaillirung dieser Ordnung und ihre allgemeine stetige Handhabung, nicht selbstständiges Princip derselben.

Ob die physische Zwangsmacht zur effectiven Durchsetzung des Rechtes dem Rechtsinhaber zu Gebote steht oder nicht, ist für den Bestand des Rechtes als solchen und seine Rechtskraft gleichgiltig. Die Rechtskraft besteht ja nur in dem sittlichen Anspruche auf Erzwingbarkeit der gegenüber stehenden Rechtspflicht, nicht in dem mechanischen Vermögen, den Zwang auszuüben oder in der factischen Bereitschaft oder Anwendung der Zwangsmittel. Wenn also der Staat es unterläßt, ein natürliches Recht gesetzlich zu sanctioniren und in Schutz zu nehmen, dann behält er ihm nicht seine Rechtskraft vor, sondern weigert sich seinerseits, eine ihm von Gott dictirte Rechtspflicht zu erfüllen. So wahr das Recht und seine Rechtskraft eine heilige sittliche Macht ist, so wahr behält es diesen Namen und ist wirkliches Recht, wenn ihm auch die unmittelbare Möglichkeit der steten äußeren Verwirklichung fehlt; spricht man ihm diesen Namen ab, dann kann man die Mißachtung und Verachtung desselben nicht mehr als wirkliches förmliches Unrecht brandmarken: damit aber stellt man auch die sittliche Würde und Unverletzlichkeit, welche durch den Namen des Rechtes ausgedrückt wird, in Frage. Umgekehrt, wenn der Staat einen Rechtsanspruch verleihen oder erheben will, indem er für die stete Verwirklichung desselben seine Macht einsetzt, dann gibt er hiedurch allein dem Anspruche keine Rechtskraft, d. h. keinen sittlichen Anspruch auf die Erfüllung und Erzwingbarkeit der entsprechenden Rechtspflicht, wenn nicht der heilige Wille Gottes durch seine Vermittlung eine derartige sittliche Rechtspflicht auflegt, was nur da zutrifft, wo der Anspruch den Untergebenen nicht zumuthet, etwas Unrechtes zu thun oder zu leiden. So wahr das Recht wesentlich eine entsprechende sittliche Rechtspflicht for-

dert [4]), so wahr kann nie und nimmer, auch nicht zufällig, etwas den Namen des Rechtes verdienen, wenn es unsittlich oder ungerecht ist; wer ihm diesen heiligen Namen gleichwohl beilegen will, entweiht diesen Namen, indem er mit demselben etwas als heilig und ehrwürdig, es sittlich unverletzlich bezeichnet, was durch den Willen Gottes dieß nicht ist und nicht sein kann, und es auf günstige Umstände ankommen läßt, ob derselbe etwas wirklich Heiliges oder etwas Unheiliges bezeichnen soll. Das sind die Grundgedanken der Ausführung, wodurch der Verfasser den sittlichen Charakter der Rechtsidee und damit ihre ewige aus Gott entspringende unabänderliche Würde gegenüber einer Auffassung vertheidigt, welche sie in Bezug auf ihren Inhalt und ihre Verwirklichung von der Anerkennung oder selbstständigen Setzung des Staates abhängig macht.

Die Gründe, welche für die letztere Auffassung geltend gemacht worden sind, verrathen großentheils deutlich den doctrinären Ursprung derselben, ich meine den Ursprung aus den verschraubten Begriffen der Hegel'schen Schule, die man mühsam für ein conservatives System nutzbar machen wollte, und aus den einseitigen Begriffen praktischer Juristen, bei denen sich das „wirkliche, giltige Recht" mit dem, was sie berufsmäßig praktisch handhaben und durchsetzen können und sollen, mit den durch das Staatsgesetz zur steten Verwirklichung aufgestellten Bestimmungen, d. h. mit dem Legalen denkt. Dieser einseitige Begriff ist leicht zu corrigiren, wenn der Jurist nur daran denkt, daß das Recht nicht darum Recht ist, weil er es im Namen und Auftrag des Staates

4) Hievon bildet auch das durch bloße Pönalgesetze gebildete Recht keine Ausnahme; auch sie bilden nur insoweit Rechtssätze, als sie einerseits die sittliche Befugniß ertheilen, die Beobachtung zu erzwingen, und andererseits die sittliche Pflicht auflegen, aus sittlicher Achtung gegen das in sich berechtigte Vorgehen der gesetzgebenden und der Executivgewalt, nicht bloß mit Rücksicht auf etwa entstehendes Aergerniß oder Verwirrung, sich dem Zwange nicht zu widersetzen.

zu schützen und zu exequiren hat, sondern umgekehrt deßhalb vom Staate zu schützen und zu exequiren ist, weil es eben Recht ist, d. h. weil Gott will, daß demselben sittliche Achtung gezollt und vom Staate wenigstens äußere Achtung erzwungen werde. Jene verschraubten Begriffe aber, welche nach dem Style der Hegel'schen Dialectik die Denk- und Ausdrucksweise des gesunden Menschenverstandes in's Gegentheil verkehren, sind schwerer auszutreiben. Von diesen Ideen aus meint man sagen zu dürfen: wenn man das Recht nicht formell in die stete Verwirklichung der äußeren Lebensordnung setze und es nicht formell ausschließlich durch Setzung oder Anerkennung eines öffentlichen Gemeinwesens entstehen lasse, beraube man dasselbe der ihm eigenthümlichen Selbstständigkeit, seiner Objectivität und Wirklichkeit.

Indeß die Selbstständigkeit des Rechtes oder der Rechtsordnung, so lange sie diesen Namen verdient, ist reiner Doctrinarismus. Nicht dadurch unterscheidet sich die Rechtsordnung von der sittlichen überhaupt, daß sie von den Menschen selbstständig aufgerichtet und in ihrer Verwirklichung gewährleistet, diese dagegen bloß von Gott als Anforderung an die Menschen aufgerichtet wird und bloße Pflichten auflegt: sondern dadurch, daß derjenige Theil der sittlichen Ordnung, den man die Rechtsordnung nennt, wegen der Dringlichkeit seiner Ziele und der unumgänglichen Wichtigkeit seines Inhaltes für das äußere Zusammenleben der Menschen durch eigenthümliche sittliche Pflichten und eigenthümliche sittliche Befugnisse von Gott geschützt wird, und darum ebenso als ein eigenthümlicher Theil der gesammten sittlichen Ordnung erscheint, wie die Rechtspflichten darum, weil sie Rechtspflichten sind, nicht aufhören, sittliche Pflichten zu sein, und jenes nur sind, weil die sittliche Pflicht in eigenthümlicher Weise modificirt erscheint. Die von den Menschen errichtete und gewährleistete legale öffentliche Ordnung, welche die Juristen schlechthin die Rechtsordnung nennen, ist eine solche wirk-

lich nur dadurch, daß die Anordnung der Menschen durch den Willen Gottes sanctionirt wird und mit demselben übereinstimmt, und nur insofern, als dieselbe eben nicht selbstständig, sondern im Dienste Gottes errichtet wird, also in die allgemeine sittliche Gottesordnung aufgenommen, dieser nicht erst den Anspruch auf durchgreifende Zwangsmittel, sondern die effective Handhabung derselben zur Verfügung stellt. Nicht außer-, sondern innerhalb des Gebietes der sittlichen Ordnung als eigenthümlich gearteter Theil oder Abzweigung derselben ist die Rechtsordnung von der sittlichen an sich betrachtet zu unterscheiden; diese Eigenthümlichkeit reicht hin, um sie nicht mit der sittlichen Ordnung schlechthin zu vermischen und sie als Gegenstand eines besonderen Zweiges der ethischen Wissenschaft, wenn auch nicht einer toto genere von jener verschiedenen und ihr coordinirten Wissenschaft zu betrachten. Wer die letztere Selbstständigkeit der Rechtswissenschaft verlangt, muß die Berechtigung derselben beweisen nicht aus der Liebhaberei der Gelehrten, sondern aus der Natur des Gegenstandes selbst; das wird aber nicht gelingen, so lange die Wissenschaft des Rechtes etwas Anderes sein will und sein soll, als die Wissenschaft des Legalen oder der factisch bestehenden öffentlichen Ordnung, mithin eines bloßen Mechanismus.

Ebenso ungerechtfertigt ist der Vorwurf, daß nach dem alten rein sittlichen Rechtsbegriffe das Recht aus der Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit, aus der Objectivität in die Subjectivität des Menschen verpflanzt werde, während die Rechtsordnung doch wesentlich eine äußere und objective, d. h. durch äußere objective Gewähr in ihrer Verwirklichung sicher gestellte sei. Freilich wirkt nach jener Auffassung das Recht als solches nicht bloß auf die Außenwelt und durch äußere Mittel, sondern unmittelbar zunächst auf die innerliche Gesinnung durch das sittliche Gewissen, erst mittelbar auf das äußerliche Leben und erst secundär durch die An-

wendung der äußeren Zwangsmittel, zu deren Anwendung es ermächtigt und nach Umständen verpflichtet. Aber darum ist es so wenig etwas rein Subjectives, d. h. von dem dasselbe betrachtenden Subject Abhängiges, daß es vielmehr in der objectivsten Weise durch den den jeweiligen objectiven Verhältnissen entsprechenden gebieterischen Willen des absolut selbstständigen und unwandelbaren Gottes an das Subject herantritt, und so wenig etwas rein Innerliches, daß die äußere Anerkennung und selbst der Zwang zu derselben ebenfalls durch denselben objectiven Willen Gottes angestrebt und geboten wird; kurz, die Rechtsordnung ist, soweit nöthig, wahrhaft eine äußere und objective, weil das Recht der determinirte Ausdruck einer unbedingt auf äußere Verwirklichung lautenden Gottesordnung ist. Nur in der Hegel'schen Sprache kann man das so aufgefaßte Recht ein bloß subjectives innerliches nennen, weil für die „Objectivirung" des Anspruches, den man Recht nennt, d. h. für die äußerliche thatsächliche Verwirklichung desselben, noch nicht durch ausreichend vorhandene und factisch gehandhabte äußere Zwangsmittel von dem Gemeinwesen gesorgt ist, oder weil der Anspruch sich noch nicht mit unausweichlicher physischer Nothwendigkeit dem Subjecte als ein zwingendes „Objectives" aufdrängt oder octroyrt. Eine solche Objectivität hat indeß das Recht mit der brutalen Gewalt gemein; nicht durch sie erhält es als Recht seine objective, Achtung gebietende Würde, vielmehr ist es diese Würde allein, durch welche der Aufwand der physischen Gewalt erst objectiv gerechtfertigt wird: so daß zwar das Recht objectives Recht ist ohne die Gewähr der physischen Gewalt, das objective Auftreten der letzteren aber, wo es nicht im Dienste der sittlichen Würde des Rechtes geschieht, nur objectives Unrecht oder Objectivirung des Unrechtes sein würde.

Aus derselben Quelle, wie die frühere, geflossen, mit ihr verwandt oder vielmehr identisch, ist die andere Einrede

oder, sagen wir lieber, Fiction und petitio principii, daß von einem wirklichen und giltigen Rechte nur da die Rede sein könne, wo durch die Gewalt des Gemeinwesens ein Anspruch aufrecht erhalten werde, und daß umgekehrt jeder so aufrecht erhaltene Anspruch eo ipso als wirkliches und geltendes Recht angesehen werden müsse, wenn es auch materiell Unrecht sei. Nach Hegel freilich ist nichts wirklich, als inwiefern es effectiv wirkt oder ausgewirkt wird; die Ideen und alle idealen Anforderungen, insbesondere die sittlichen Mächte der Pflicht und des Rechtes, haben an sich keine Wirklichkeit und Geltung, sondern nur die Thaten selbst und die physischen Kräfte, durch welche die Vollziehung der Thaten gesichert wird. So soll auch hier die Sicherung der Verwirklichung eines Anspruches durch die öffentliche Gewalt nicht nur die äußere factische Geltendmachung eines Rechtes erzeugen, sondern auch das Recht selbst erst zu einem wirklichen machen und zwar durch sich allein, ohne weitere sittliche Rücksicht. Eine solche Redeweise dürfte sich aber nicht nur der gesunde Menschenverstand, sondern auch unser Herrgott verbitten, der doch wahrhaftig nicht die von ihm selbst auf natürlichem oder übernatürlichem Wege erzeugten Rechte so lange als unwirklich betrachten lassen kann, bis es einem menschlichen Gemeinwesen gefällt, sein Placetum dazu zu ertheilen, und noch weniger zugeben darf, daß dagegen ein Anspruch, der von einer nur durch ihn ermächtigten menschlichen Auctorität ausgeht, sich ohne Weiteres als wirkliches und giltiges Recht präsentire. Wem fällt es auch ein, selbst ein menschliches Gesetz deßhalb als unwirkliches oder ungiltiges Recht zu bezeichnen, weil Niemand da ist, der dessen stete Beobachtung wirksam handhabt und ihm Geltung verschafft, und wer wird umgekehrt ein Gesetz rechtskräftig und giltig nennen, wenn es ausdrücklich einer rechtlichen Verpflichtung widerspricht, welche der Gesetzgeber gegen ein anderes von ihm unabhängiges Rechtssubject, geschweige denn gegen die seine gesetzgebende

Gewalt regelnde Verfassung hat? Der Mißbrauch, den man hier mit dem Namen des Rechtes treibt, ähnelt nur allzusehr dem Spiele, das Hegel in dem von Meyer (S. 102) citirten berüchtigten Ausspruche mit der Vernunft trieb. „Was vernünftig ist," sagt Hegel, „ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig." Die in Rede stehenden Juristen sagen analog: „Was wirkliches giltiges Recht ist, das ist statutarische oder Gewohnheits-Satzung des menschlichen Gemeinwesens, und nur durch dieses ist es, was es ist; und was eine solche Satzung ist, das ist dadurch allein wirkliches, giltiges Recht, wenn es auch materiell Unrecht ist." Muß man nicht vielmehr sich also ausdrücken: Alles, was wirkliches, giltiges Recht ist, ist klar ausgesprochener, seine Verwirklichung unbedingt fordernder und zu derselben ermächtigender heiliger Wille Gottes; was dieses nicht ist, das kann durch menschlichen Willen ein scheinbares Recht werden, bleibt aber in der That maskirtes und nach Umständen heuchlerisches und brutales Unrecht[5]). Und umge-

---

5) Die besonnenen Gegner wagen in der That auch nicht, so rund, wie Stahl zu sagen, daß das menschliche Gesetz auch „in seiner gottwidrigen Beschaffenheit sein bindendes Ansehen als Recht behalte." Sie veranschaulichen ihren Gedanken nur durch solche Beispiele, wo der gottwidrige (unsittliche oder ungerechte) Charakter des menschlichen Gesetzes zweifelhaft ist, und wo deßhalb die Präsumtion der Gerechtigkeit zu Gunsten des Gesetzgebers eintreten und dem Gesetze subjectiv verbindliche Kraft geben kann. Namentlich wird der unsittliche oder ungerechte Charakter des Gesetzes in der Regel nur zweifelhaft sein, wenn das Gesetz früher wirklich gerecht gewesen und nur durch Aenderung der Verhältnisse ungerecht wird; die Aenderung der Verhältnisse hat ja überhaupt mehr Einfluß auf die Opportunität, als auf die innere Gerechtigkeit der Gesetze. Nimmt man hinzu, daß man selbst ein evident ungerechtes Gesetz, so lange es nur befiehlt, etwas Ungerechtes zu leiden, nicht etwa auch zu thun, um Aergerniß und Ruhestörung zu vermeiden, in der Regel dulden muß, dann kann das conservative Bedenken, daß die öffentliche Ordnung durch Berufung auf die Anforderungen des Gewissens beeinträchtigt werden würde, ge-

kehrt, Alles, was klar ausgesprochener, unbedingte Verwirklichung fordernder Wille Gottes ist, das ist wirkliches und giltiges Recht mit allen zum Wesen des Rechtes gehörigen Eigenschaften, wenn auch die zur steten Verwirklichung desselben eingesetzte öffentliche Gewalt demselben ihre Anerkennung und Geltendmachung versagt, und zu derselben nicht mitwirken kann oder nicht mitwirken will. Ja, so lange das Gemeinwesen im Besitze der hinreichenden physischen Macht ohne vernünftige Gründe seine Mitwirkung versagt, ist dieß das erste schreiende Unrecht. Wo dagegen die öffentliche Gewalt aus vernünftigen Gründen zur Vermeidung anderweitiger Uebelstände die coactive Mitwirkung versagt, ist sie selbst entschuldigt, aber weder sie noch ein anderer darf darum erklären, das nicht urgirte Recht sei auch kein wirkliches Recht mehr, welches an sich keinen rechtlichen Anspruch auf unbedingte Geltendmachung habe; das sociale Unglück, welches in dem nicht zu beseitigenden Mangel der allseitigen Handhabung der Rechtsordnung besteht, würde dadurch erst recht voll gemacht.

Aus allem diesem dürfte sich ergeben, daß der Verfasser wohl Grund hatte, den Rechtsbegriff der sog. historischen Juristenschule zu revidiren, und mit Rücksicht auf die Energie und Consequenz, womit er es gethan, ist es wahrlich viel gesagt, wenn man, wie es geschehen ist, ihm zumuthet, er habe zuletzt die Unhaltbarkeit seiner These selbst gefühlt. Wenn dieß daraus geschlossen werden soll, daß er die moderne Ansicht über den sittlichen Charakter des Rechtes und die rechtliche Kraft der sittlichen Gottesordnung in ganz unzulässiger Weise abgeschwächt habe, so sind die ausdrücklichen Protestationen, welche sein oben erwähnter Kritiker gegen

hoben werden, ohne daß man auch einem offenbar ungerechten Gesetze den Namen des Rechtes beilegt, und die dem letzteren gebührende Achtung für etwas in Anspruch nimmt, dem eben nur aus anderweitigen Gründen die Duldung gewährt werden kann, welche nach Umständen auch dem Unrechte zu Theil wird.

beide Punkte erhebt, und die Polemik der neuen Rechtsschule gegen das Naturrecht der alten christlichen (nicht bloß das der neueren sensualistischen Schule, welches in dieser Polemik mit ersteren nur zu oft verwechselt wird) Beweis genug für das Gegentheil[6]). Vielmehr darf man wohl mit dem Verfasser sagen, die katholischen Vertreter der von ihm bekämpften Anschauung schwächten bei der Ziehung der Consequenzen ihr Princip selbst ab, und ihre Polemik gegen die alte Rechtsanschauung sei am Ende vielleicht nur ein Spiel mit Worten, aber ein gefährliches und zum mindesten ganz überflüssiges Spiel, womit dem Bedürfniß unzweideutiger Principien für unsere Zeit wenig gedient ist.

Gerne möchten wir noch bei manchen anderen interessanten Ausführungen des Verfassers verweilen, wenn es der Raum gestattete; für denjenigen, welcher das Buch lesen oder vielmehr studiren will, ist der angefügte „analytische Ueberblick des Inhaltes" Wegweiser genug; wer es nicht studiren will, dem ist mit der Angabe der Resultate nicht viel gedient, weil es hier, wie in der Philosophie überhaupt, gerade auf die tiefere Einsicht in den Geist und Zusammenhang der Sätze ankommt. Wir glauben jedoch noch ausdrücklich hinweisen zu müssen auf die mit seltenem Glücke und erschöpfender Gründlichkeit ausgearbeitete Darstellung der „christlichen und naturrechtlichen Lehre von der Unter-

---

6) So ist es z. B. durchaus keine Abschwächung der gegnerischen These, wenn Verfasser sagt, nach ihr seien die sittlichen Rechtssätze des Naturrechtes ohne staatliche Anerkennung rechtlich wirkungslos, rechtlich precär; denn man spricht ihnen ja ausdrücklich „wirkliche Rechtskraft" ab und läßt dagegen ein „wirkliches Recht" zu, welches trotz seines Widerspruches mit ihnen noch solches bleibt. Uebrigens verdient der mehrerwähnte Recensent, Rep. Funk, alle Anerkennung dafür, daß er, fast der Einzige unter den deutschen Theologen, der Rechtsphilosophie eingehende Studien widmet und für die wissenschaftliche Bearbeitung derselben thätig ist, wie sich besonders aus seiner jüngsten Schrift „Zins und Wucher" erkennen läßt.

ordnung unter die obrigkeitliche Gewalt" (S. 213--252). Hier kommen nämlich die drei heikelsten, aber zugleich fundamentalsten und heutzutage mehr als je praktischen Fragen des Staatsrechtes zur Sprache: 1) die Rechtmäßigkeit (Legitimität) der Obrigkeit, resp. das sogenannte Recht von Gottes Gnaden; 2) das Pflichtverhältniß der Unterthanen gegenüber der Usurpation und 3) das Pflichtverhältniß der Unterthanen auch gegenüber der mißbrauchten legitimen Gewalt, insbesondere der sittliche Charakter der Empörung. Auch hier greift der Verfasser wieder auf die Rechtslehre der alten Theologie zurück und beweist, daß dieselbe trotz ihres theokratischen Anstriches oder vielmehr gerade wegen ihres theokratischen Princips zugleich wahrhafter liberal und wahrhafter conservativ war, als die Rechtslehre der modernen Liberalen und Hochconservativen; er zeigt aber auch, daß die praktische Geltendmachung der mittelalterlichen Lehre von der Möglichkeit des Verlustes der obrigkeitlichen Gewalt, so wenig sie das Princip von der absoluten Unerlaubtheit der eigentlichen Empörung aufhebe, und also den Revolutionstheorien beizuzählen sei, doch praktisch nur unter den damaligen Verhältnissen sich habe unbedenklich geltend machen können, und darum heutzutage zwar wegen Mangels der vorausgesetzten Bedingungen als praktisch bedenklich erscheine, aber nicht principiell und formell verwerflich sei.

Ueberhaupt ist es ein großer Vorzug dieser Arbeit, daß Verfasser, so sehr er bemüht ist, die alte christliche und scholastische Rechtslehre durchzuführen, nicht nur sie neu auffrischt und aufputzt und sie die Sprache des neunzehnten Jahrhunderts so fertig reden läßt, als wenn sie in demselben geboren wäre: sondern sie auch mit den veränderten Verhältnissen und den neu aufgetauchten Anschauungen in lebendigen Contact setzt; also das zu thun bemüht ist, was der heil. Thomas selbst, wenn er heutzutage noch einmal aufzutreten hätte, thun würde, und was die beiden Ordensgenossen des Verfassers, P. Kleutgen auf dem Gebiete der

speculativen Theologie und Philosophie, und P. Taparelli auf dem der Rechtsphilosophie bereits früher mit so großem Glücke geleistet haben[7]). Nach dem, was er selbst schon geleistet, dürfen wir hoffen, daß er für Deutschland nicht min-

7) Vielleicht ist es nicht unnütz, zu bemerken, daß die tiefe und lebenskräftige Auffassung und Verwerthung der ächten alten Scholastik, wie sie bei den beiden Genannten und unserem Verfasser hervortritt, vor ihnen auch bei den Jesuiten nicht sehr in Blüthe stand, ja sogar längere Zeit auf vielfache Hindernisse stieß. Die Einseitigkeit und Erstarrtheit der bei ihnen verbreiteten Philosophie bedurfte ebenso gut einer Verjüngung, wie die Wissenschaft außerhalb des Ordens, und erst seit wenigen Jahren ist dieselbe überall durchgedrungen. So hätte beispielsweise die Reihe der ontologistischen Jesuiten, welche neulich im Th. Lit.=Bl. mit einem eigenthümlichen historischen Interesse aufgeführt und P. Kleutgen vorgehalten wurde, noch um eine nicht unbedeutende Zahl nicht französischer Jesuiten vermehrt werden können; es genüge, zu erinnern an den Italiener Romano, der ein sehr großes Ansehen genoß, und dem selbst Taparelli anfänglich nicht ferne stand. Damals, wie heute, galt eben der Ontologismus bei seinen Anhängern als das beste oder einzige Auskunftsmittel gegenüber dem Sensualismus, wie der Traditionalismus gegenüber dem Rationalismus: darum waren die wohlmeinenden Vertreter desselben persönlich nicht zu tadeln, ihre Tendenz nicht zu verachten. Wenn die nicht=jesuitischen Liebhaber des groben oder feinen Ontologismus sich ebenso gründlich ernüchtern und bekehren, wie die Jesuiten, hat Keiner dem Anderen etwas vorzuwerfen, und braucht man in der Mitschuld Anderer weder Trost noch Rechtfertigung zu suchen. Kleutgen hatte keine Veranlassung, die jesuitischen Ontologen zu nennen, da er nur gegen solche schreibt, die jüngst noch in der Arena standen, und auch diese nur insoweit namhaft macht, als es nothwendig oder nützlich war, um den Sinn der durch die S. Congr. Inquis. verdammten Sätze zu ermitteln; dazu konnte er aber nur solche brauchen, welche die Verdammung dieser Sätze provozirt hatten, oder nach der Verdammung von Rom aus wegen der Sätze zur Verantwortung gezogen wurden. Wenn Kleutgen statt der Theologie und Philosophie der Vorzeit die traditionelle Theologie und Philosophie der Jesuiten auf seine Frage geschrieben hätte, dann freilich hätte er auch über die unglücklichen Schicksale derselben Rechenschaft geben müssen.

der Bedeutendes werde leisten können, als Taparelli für Italien geleistet hat, und wünschen dringend, daß er ein vollständiges wissenschaftliches Naturrecht nach der analytischen Methode Taparelli's und Trendelenburg's herausgeben möge, welches wir dem Werke des Letzteren gegenüber, und dem Walter'schen, das allzusehr synthetisch verfährt, als Ergänzung an die Seite stellen könnten. Wir wünschen dieß um so mehr, als nicht sobald von anderer Seite ein derartiges Werk zu erwarten steht; denn Verfasser ist, so viel wir wissen, leider in Deutschland der einzige geistliche Lehrer des Naturrechtes, dem bei den Jesuiten ein ganzes Jahr des philosophischen Trienniums gewidmet wird. Unterdeß nehmen wir die vorliegende Schrift, in welcher die Aufgabe des größeren Werkes zum Theil schon gelöst ist, dankbar an, und empfehlen sie angelegentlichst einem gründlichen Studium, das zwar für den Neuling auf diesem Gebiete einige Anstrengung kosten, aber durch die Klarheit und Schärfe der Darstellung erleichtert und gewürzt werden wird[8]).

8) Beim Schlusse dieser Arbeit kam dem Verfasser eine Recension der Meyer'schen Schrift zu Gesicht, worin, freilich schüchtern mit der Furcht, dem Verfasser Unrecht zu thun, gesagt wird: „Ihm flossen die Grenzen von Recht und Sittlichkeit, von übernatürlicher Heilsordnung in der Kirche und von staatlicher Ordnung ineinander; es falle nicht nur die relative Selbstständigkeit der staatlichen Ordnung zusammen, sondern es sei auch kein Raum für eine Mannigfaltigkeit staatlicher Ordnungen und Gesetzgebungen." — Schwere Anklagen gegen einen Professor des Naturrechts, für welche jedoch nicht der Anfang eines Beweises gebracht wird, und die wir für durchaus unbegründet erklären müssen.

V.

Der „Romanismus“ und die „Mainzer“.

Unter den Actenstücken, welche die Historisch-politischen Blätter zu Beleuchtung der Wirren in der Diöcese Rottenburg veröffentlichen, findet sich (12. Heft. S. 952) eine Auseinandersetzung, welche angeblich von Dr. Himpel, Professor der Theologie zu Tübingen, verfaßt, in der genannten Diöcese Verbreitung gefunden hat. Da Professor Himpel dieser Veröffentlichung einen Widerspruch nicht entgegenstellte, so kann deren Richtigkeit wohl nicht bezweifelt werden. Nun ist aber dieses Actenstück der Art, daß wir dazu nicht schweigen dürfen. Wir haben jedoch keineswegs die Absicht, den Rottenburger Streit, welcher unserem Dafürhalten nach allein durch die höchste Autorität geschlichtet werden kann und muß, in seinen Einzelheiten zu verhandeln. Nur die allgemeinen Principienfragen, auf welche Dr. Himpel die Rottenburger Frage zurückführt, und die Stellung, welche er den „Mainzern“ zu derselben andichtet, sollen in Betracht kommen.

Herr Himpel sieht nämlich in den Wirren der Diöcese Rottenburg einen Kampf zwischen deutscher Art katholischen Wissens und Lebens einerseits und dem sog. Romanismus andererseits. Die erstere findet er vertreten in der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen und in der „in freieren Rahmen sich bewegenden Erziehung“, wie solche im Tübinger Convict geübt wird. Der Romanismus aber, so meint er, habe seinen Hauptvertreter in den „Mainzern“, in zweiter Linie dann in Mast und dem von ihm ehedem geleiteten Seminar. Von den Mainzern geht, nach den phantasievollen

Vorstellungen des Herrn Dr. Himpel, ein weit ausgesponnenes Netz von Conspirationen aus, in welchem namentlich auch der Plan der katholischen Universität, diese „in der Hitze einer General-Versammlung zu rasch gezeitigte Mainzer Treibhausfrucht", eine wichtige Stelle einnimmt. „Die Aufhebung des Besuches der Facultät durch rheinländische Theologen, so sagt Herr Himpel, betrachte ich als Antwort der Mainzer auf die Erklärung Kuhn's in Betreff dieses Projectes." Auch die Schäzler'schen Angriffe gegen Professor Kuhn bilden nach den Einbildungen des Herrn Dr. Himpel ein Glied dieser Conspiration gegen die Existenz der Tübinger Facultät. Mast, so sagt er, hat ungefähr gleichzeitig mit dem Beginne des Schäzler'schen Streites mit Tübingen gebrochen. „Er erachtete, daß die Zeit gekommen, der Facultät, die nun ihren Meister gefunden habe, den Rücken zu kehren und sich zu ihren erklärten unversöhnlichen Feinden, den Gegnern ihrer Existenz, fürder zu schlagen."

Diesen mannigfachen Conspirationen gegenüber glaubt Herr Dr. Himpel für die Tübinger Facultät auftreten zu müssen, nicht aus Eigenliebe oder sonst persönlichen Motiven, wie er sagt, sondern aus principiellen Gründen. Die Opposition gegen den immer mehr in Deutschland hereinbrechenden Romanismus in kirchlicher Wissenschaft und Leben, so sagt er, halte ich „für nothwendig, geradezu für ein Lebenselement gesunder kirchlicher Zustände." Die Vertreter desselben sind ihm „gefährliche Menschen", welche, wenn sie eben aufkommen würden, allerlei Schreckliches über uns brächten; „sie compromittiren die Curie und führen dahin, die Kirche in weniger als einem Menschenalter hinter den Anfang dieses Jahrhunderts zurückzuwerfen." Das „unbedingt centripetale Streben in der Kirche", dessen Träger sie sind, ist nach Herrn Himpels Ansicht ein grundverderbliches. Er haßt darum dieses auf die Spitze getriebene System und glaubt, ohne Furcht dagegen streiten zu müssen. Dieses sind die Grundgedanken der von Himpel gegebenen Auseinandersetzung.

Wer sie in ruhiger Stunde liest, wird zunächst sich fragen, ob wohl der geehrte Herr Verfasser, als er dieselbe schrieb und verbreitete, sich in allweg über Sinn und Bedeutung seiner Worte Rechenschaft zu geben in der Lage war, oder ob ihm dabei etwas Menschliches passirt sei, wie dem edlen Ritter, dessen Heldenthaten Cervantes uns beschreibt.

Sei dem, wie ihm wolle, Herr Dr. Himpel hat diese Worte geschrieben und verbreitet; er muß uns dafür Rede stehen. Die Sache der Kirche und das gegenseitige Verständniß unter katholischen Männern ist uns zu wichtig, als daß wir einem Lehrer der Theologie, dem Mitgliede einer katholischen Facultät, solche Verwirrung der Begriffe gestatten könnten. Er hat überdieß seinen Ergießungen eine ganz bestimmte Adresse gegeben. Die „Mainzer" sind von ihm als die hauptsächlichsten Vertreter der Richtung bezeichnet worden, gegen welche er in bezeichneter Weise Allarm schlägt. Wir sind daher eine Antwort schuldig.

Gott weiß es, daß wir nicht das Verlangen haben, eine unerquickliche Fehde innerhalb der katholischen Welt zu führen. Wir haben seit Jahren den verschiedensten Provocationen gegenüber geschwiegen, ausschließlich mit den sachlichen Fragen der Wissenschaft uns beschäftigt und den Personen gegenüber uns die möglichste Schonung zur Pflicht gemacht.

Wenn man uns aber mit solchen Albernheiten zu nahe tritt, wie Herr Himpel sie auf den Markt bringt, so ist es Pflicht zu reden und ganz offen und ehrlich unsere Meinung zu sagen.

Vor Allem fragen wir Herrn Professor Himpel, was er denn überhaupt unter den „Mainzern" versteht, wenn er sagt: ich betrachte die Aufhebung des Besuches der Facultät durch die rheinländischen Theologen als Antwort der „Mainzer"? Meint er damit unseren hochwürdigsten Bischof? oder die Mitglieder des Ordinariats? oder die Professoren des bischöflichen Seminars?

Wie es sich in der That mit dieser Aufhebung des Besuches der Tübinger Facultät durch Rheinländer verhält, wissen wir nicht zu sagen. Wir erfahren erst jetzt von dieser Thatsache. Wenn aber in letzter Zeit zufällig keine Studirenden von Mainz nach Tübingen gingen, so gibt dies Herrn Dr. Himpel offenbar kein Recht, diese Unterlassung als eine Rancune der Mainzer zu deuten. Noch weniger wird er, wenn andere Bischöfe des Rheinlandes in letzter Zeit gleichfalls keine Theologen nach Tübingen sandten, dieses den Einflüssen des Bischofs von Mainz oder den Mainzern zuzuschreiben ein Recht haben. Welche Beweise hat Herr Himpel für diese Supposition? Und wenn er keine hat, wie kömmt er zu so grundlosen Behauptungen, deren Kleinlichkeit ebenso traurig klingt, als ihre Zuversichtlichkeit in Erstaunen setzt?

Wir können Herrn Himpel die Versicherung geben, daß der hochwürdigste Bischof von Mainz und alle anderen „Mainzer" den wissenschaftlichen Leistungen der Tübinger Facultät die verdiente Anerkennung niemals versagt haben, daß in dem Mainzer Seminar niemals ein Wort von Gehässigkeit oder tendenziöser Polemik gegen die s. g. Tübinger gefallen ist; daß die Studirenden, welche von Tübingen zu uns gekommen, wie Diejenigen, die von uns dorthin gegangen, in den hiesigen Kreisen niemals auch nur die entferntesten Anklänge einer zwischen beiden Lehranstalten bestehenden Spannung empfinden konnten. Unser Blick hat Gottlob einen weiteren Horizont, als derjenige ist, in welchen der Vertreter der Tübinger Facultät sich einzuspannen scheint. Wir wissen uns vollkommen frei von dieser armseligen Engherzigkeit, welche aus ernsten Controversen factiöse Gegensätze macht und große Fragen der Kirche in persönliche Empfindeleien umsetzt. Wer uns kennt, der weiß, daß das Mainzer Gespenst, gegen welches Herr Prof. Himpel und, wie es scheint, noch manche Andere in dieser Beziehung kämpfen zu müssen glauben, und welches in

manchen Pfarr- und Wirthshäusern des guten Schwabenlandes öfter erscheint, ein Product der Phantasie ist, ein Mythus oder, genauer gesprochen, ein einfältiger Klatsch, der zum Lachen wäre, wenn man die schlimmen Nachtheile vergessen könnte, welche sich an derlei Klatschereien knüpfen.

Ein ebenso abgeschmackter Klatsch ist es, wenn das Project der katholischen freien Universität als eine „Mainzer Treibhausfrucht" bezeichnet wird.

Bekanntlich ist dasselbe gar nicht von den „Mainzern" ausgegangen. Der selige Professor Dr. Möller, von Löwen, war es, welcher auf der dreizehnten General-Versammlung zu Aachen diesen Gedanken zuerst ausgesprochen hat. Universitäts-Professoren, wie Herr Dr. Schulte, haben demselben das Wort geredet und die namhaftesten Beiträge dafür gezeichnet. Ein Universitäts-Professor, Herr Hofrath Phillips, ist Präsident des Comité's, welches für Ausführung dieses Projectes niedergesetzt wurde. Der Episcopat Deutschlands und der heilige Vater selbst haben demselben das Siegel ihrer Autorität aufgedrückt.

Welch' grundloses Gebahren ist es, Angesichts dieser Thatsachen dennoch von einer „Mainzer Treibhausfrucht" zu sprechen und die „Mainzer" anzuklagen, sie hätten diesen Gedanken aufgebracht, um die bestehenden Facultäten dadurch trocken zu legen und weiß Gott, was für persönliche Interessen damit zu verfolgen.

Nicht von Herrn Himpel allein haben wir diese Insinuationen vernommen. Einen Beweis für dieselben hat uns aber noch Niemand geliefert.

Keiner von den Herren, welche das Project der freien katholischen Universität in Deutschland vertreten, hat jemals auch nur mit einer Sylbe zu verstehen gegeben, daß dieselbe die bestehenden Universitäten oder theologischen Facultäten verdrängen solle; vielmehr war man bemüht, jeden derartigen Gedanken ferne zu halten und dagegen, wo er je auftauchte, zu protestiren. Nirgends, am allerwenigsten in

Mainzer Kreisen hat man für diese künftige Universität ein Monopol verlangt, oder derselben den Charakter einer Central-Lehranstalt vindicirt.

Was man forderte, was namentlich in Mainzer Blättern gefordert wurde, war einfach die Durchbrechung des Monopols, welches die Staatsanstalten besitzen, und die Gewährung der Lehrfreiheit für die kirchliche Autorität.

In diese Forderung, sollte man meinen, müßten alle Katholiken einstimmen. Es wäre für das übrige katholische Deutschland eine Schmach, wenn man in Mainz allein dieselbe anerkennen würde, wenn es nur eine „Mainzer Treibhausfrucht“ wäre. In der That ist sie aber auch in ganz Deutschland als richtig erkannt worden, und in allen katholischen Kreisen von geradem und gesundem Sinne, in Schwaben so gut, als am Rheine, hat man darum das Project mit Freuden aufgenommen. Mochten auch da oder dort gegen die Ausführbarkeit dieser Idee sich Zweifel erheben und insbesondere gefragt werden, ob die Mittel und Kräfte zur Gründung einer solchen Lehranstalt vorhanden seien: der Gedanke selbst wurde in dem ganzen katholischen Deutschland als ein ebenso erhabener, wie berechtigter anerkannt.

Erst einigen Professoren, und es ist seltsam zu sagen, Professoren der Theologie war es vorbehalten, diese Idee als etwas principiell Unrichtiges und an sich Verwerfliches zu desavouiren. Es ist hier nicht der Ort, die speculativen Subtilitäten zu untersuchen, mit welchen die Forderung einer durch und durch katholischen Universität als unvereinbar mit dem Begriffe der Wissenschaft dargestellt wurde, noch die praktischen Bedenken zu würdigen, die man gegen die itio in partes der deutschen Wissenschaft vorbrachte. Wir constatiren nun, daß es Professoren und vor Allem leider Theologen waren, welche die an sich ganz positiv motivirte Frage der Gründung einer katholischen Universität auf das Gebiet der Polemik überleiteten. Sie

sahen in ihr eine Bedrohung ihrer Existenz, eine Verletzung ihrer persönlichen Stellung, eine Beleidigung ihrer wohl erworbenen Autorität, ein Mißtrauen gegen ihre Leistungen, ja sogar ein Attentat gegen die deutsche Wissenschaft.

Niemand kann es tiefer beklagen, als wir, daß es so gekommen. In unseren Augen ist die Stellung, welche das Lehramt der katholischen Theologie an den Staats-Hochschulen der Gegenwart einnimmt, weder eine normale, noch eine ideale. Aber wir verkennen nicht, daß diese Stellung temporum ratione habita mancherlei Vortheile hat. Wenn wahre Liebe zur Kirche und volles Bewußtsein der priesterlichen Würde die Mitglieder solcher katholischen Facultäten erfüllt, so können sie das unnatürliche Verhältniß, welches sie einem protestantischen und ungläubigen Organismus einfügt, paralysiren. Mag auch die äußere Ordnung die Professoren der Theologie der Staatsdienerschaft einverleiben, ihre Wirksamkeit kann dennoch ungetheilt und ungescheut der Kirche zugehören. Viele trefflichen Charaktere und wahrhaft ehrwürdigen Priester wirkten und wirken ja an diesen Facultäten. Wer wollte das leugnen! wer auch nur in Zweifel ziehen! Es wäre darum nach unserer Ansicht eine Ueberstürzung und eine grundlose Principienreiterei, wenn man die katholischen Facultäten mit Gewalt zerstören und verwerfen wollte. Sie mögen fortbestehen, wenn es Gott gefällt, so lange, bis sie alle ihre protestantischen Collegen bekehrt und in den Schooß der katholischen Kirche zurückgeführt haben werden.

Aber sie haben eben darum auch keinen Grund, Allarm zu schlagen und Diejenigen wie Feinde zu behandeln, welche neben ihnen einen Bauplatz suchen für die freie katholische Universität. Wenn sie sich der Berechtigung ihrer Stellung bewußt sind, so sollen sie auch die Freiheit ertragen und der kirchlichen Autorität keine Hindernisse in der Gründung selbstständiger kirchlicher Lehranstalten und Hochschulen bereiten.

Bekanntlich richtet sich jener Widerwille nicht bloß gegen die künftige Universität, sondern nicht minder gegen die bischöflichen Seminarien, namentlich gegen das unserige. Was das Mainzer Seminar betrifft, so hat es allerdings s. z. als Erbsünde und Erbschuld die Thatsache auf sich, daß sein Entstehen eine Facultät ipso facto trocken gelegt hat. Aber diese Thatsache erklärt nicht allein die Angriffe, welche gegen dasselbe in immer neuer Linie eröffnet werden. Vor einigen Jahren hat die Allgemeine Zeitung sich mit unserer bescheidenen Anstalt beschäftigt. Mit einem Athemzuge unsere Unbedeutendheit und unser imponirendes Auftreten, unsere literarische Unfruchtbarkeit und unsere Schreibseligkeit, unsere Isolirtheit und unsere umfassenden Verbindungen feiernd, hat der Verfasser jener famosen Artikel unser Seminar als Gefahr für die deutsche Wissenschaft und als den ersten Schritt zur Vernichtung der Universitäten signalisirt.

Dieser Allarmruf begegnet uns auch in den Erklärungen des Herrn Professor Himpel. Auch er findet einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen den bischöflichen Seminarien und den an den Universitäten bestehenden theologischen Facultäten. Diese, so führt er aus, vor allem die Tübinger Facultät, hat den Beruf, deutsche Wissenschaft gegen den Romanismus zu vertheidigen.

Die Vertreter des Romanismus sind nach Herrn Himpel vor allem „Leute, denen jede Opposition Greuel und Sünde ist;“ eine sonderbare Bemerkung offenbar; um so significanter, je vager sie ist. An was Herr Himpel dabei denkt, ist schwer zu errathen; daß er aber mit dieser Bemerkung alle Männer der Freiheit wach ruft und gegen uns aufhetzt, das verstehen wir wohl. Gestehen wir es dann ehrlich, daß uns in der That jede Opposition Greuel und Sünde ist, welche gegen die göttliche Wahrheit und das göttliche Gesetz sich richtet. Wenn das Romanismus ist, so möge Gott uns helfen. Wir können nicht anders.

Die Vertreter des Romanismus sind ferner nach Himpel Leute, „welche Kirchhofstille und darin den Tiktak der scholastischen Methode als Ideal ansehen.“ Kirchhofstille, wie schauerlich klingt dieses Wort! Welchem Romane, so möchten wir fragen, hat der gelehrte Professor diese Phantasie entlehnt? Hätte er unserem Seminare die Ehre eines Besuches angethan oder wollte es sich auch nur mit Lectüre des Katholik bemühen, so würde er vielleicht einen anderen Eindruck empfangen. Für Kirchhofstille haben wir einmal keine Passion; eher haben wir uns das Gegentheil vorzuwerfen. Was den Tiktak der scholastischen Methode betrifft, so verspüren wir davon gleichfalls sehr wenig. Ein bischen Tact gehört immerhin zur Wissenschaft, auch Methode schadet nicht. Aber was da von Tiktak scholastischer Methode geredet wird, das verräth doch offenbar, daß man weder von Scholastik, noch von Denen, welche dieser Dinge angeklagt werden, einen Begriff hat. Offenbar hat Herr Dr. Himpel diesen ganzen Passus eben anderen Gelehrten unbedacht nachgeschrieben. Aber es wäre wohl einmal Zeit, daß sich katholische Männer derartiger Schablonen zu schämen anfingen. Nicht um der Ehre der Scholastik willen und unserer Reputation zu lieb, sondern im Interesse ihres eigenen Namens bitten wir darum.

Herr Himpel bezeichnet weiter als Attribut des Romanismus die Rücksichtslosigkeit seiner Vertreter. „Wie der Romanismus bisher sich in Deutschland gezeigt hat,“ so heißt es weiter, „geht er unzweifelhaft auf rücksichtslose Herrschaft aus und ist dabei in den Mitteln nicht sehr wählerisch.“ Auch hier beliebt Herr Himpel uns nicht zu sagen, in welchen Acten diese Rücksichtslosigkeit sich kundgegeben. Vielleicht hatte er überhaupt keinen bestimmten Gedanken dabei. Um so angelegentlicher aber müssen wir Herrn Professor Himpel ersuchen, derartige Stylübungen nicht an uns Mainzer adressiren zu wollen.

Unsere schlechten Blätter, wie z. B. Frankfurter Journal, Mainzeitung u. dgl., liefern uns solche tagtäglich in so reichlicher Menge, daß wir ganz davon übersättigt sind. Daß der Ultramontanismus herrschsüchtig ist und daß die Jesuiten nach dem Grundsatze verfahren: Der Zweck heiligt die Mittel — das braucht uns der Vertreter der Facultät von Tübingen nicht erst zu sagen.

Interessanter ist folgende Entdeckung. „Die Versuche," so expectorirt sich Herr Dr. Himpel, „wie sie besonders von Mainz ausgehen, aber in Rottenburg im Seminar mehrfach adoptirt scheinen, den heiligen Stuhl zu drängen in kirchlichen Dingen und Einrichtungen, die je nach Herkommen, Gewohnheit und Ueberlieferung freierer Uebung unterstehen, die von einer Partei ihm vorgelegte Ansicht als die seinige zu erklären und damit ein absolut entscheidendes Urtheil für die eine und gegen die andere Partei zu provociren, halte ich für unächte Kampfweise und für gefährlich: sie müßte, wäre die Curie nicht klug und vorsichtig gegen ihre sie compromittirenden Freunde, zuletzt einen Kampf entzünden, dessen Folgen nicht zu berechnen wären und leichtlich den mühsamen Aufbau der letzten vierzig Jahre auf's Aeußerste gefährden könnten."

Mehr Widersinn läßt sich kaum in eine Periode zusammendrängen. Was weiß Herr Dr. Himpel von Versuchen, die von Mainz ausgehen? In welcher Angelegenheit hat der Bischof von Mainz oder irgend ein Priester oder Lehrer von Mainz den heiligen Stuhl gedrängt? Wann hat irgend Jemand von uns demselben das Verlangen gestellt, daß er eine Parteiansicht als die seinige erkenne? Das Alles ist pure Dichtung und leerer Klatsch. Herr Himpel kann dafür auch nicht die geringste Thatsache vorbringen. Aber daran liegt am Ende wenig, was der Vertreter der Tübinger Facultät über die Mainzer fabelt. Viel widerwärtiger ist, daß er den heiligen Stuhl selbst ermahnen zu müssen glaubt,

daß er sich nicht drängen lassen solle von seinen ihn compromittirenden Freunden. Möge Herr Prof. Himpel sich doch beruhigen. Nicht bloß die Klugheit und Vorsicht, sondern etwas viel Größeres, die Erhabenheit der Autorität selbst, welche dem heiligen Stuhle innewohnt, leitet den heiligen Stuhl in den Entscheidungen, welche er über die Fragen der Gegenwart zu geben hat. Wenn der mühsame Aufbau der letzten vierzig Jahre wirklich auf Gott gegründet ist und das Siegel göttlicher Ehre an sich trägt, so wird der Statthalter Christi ihn nicht gefährden, noch gefährden lassen. Was unser hochwürdigster Herr Bischof jemals für Rathschläge der Curie unterbreitet hat, wissen wir ebenso wenig zu sagen, als Herr Himpel; daß aber gerade er am weitesten davon entfernt ist, die Unterdrückung berechtigter Freiheit zu provociren und daß ihm die Mißachtung deutscher Gelehrten ferne liegt, dafür bürgt sein ganzes Wesen. Ein Gleiches darf wohl im Namen aller anderen Mainzer gesagt werden. Wenn das Urtheil der „Mainzer" in Rom jemals eine Geltung haben könnte, so kann es wahrlich nur in einer ganz anderen Richtung in's Gewicht gefallen sein, als Herr Himpel sich vorstellt. Doch wir werden den gelehrten Herrn vergeblich von unserer Unschuld zu überzeugen suchen. Die Macht der fixen Ideen ist allzu groß.

Man höre Folgendes: „Ueberhaupt," fährt Herr Himpel a. a. O. fort, „spielt man in dieser Sache und in anderen ähnlichen unbedacht mit dem Feuer, vergißt gänzlich die Mittel, durch welche die Kirche in Deutschland emporgekommen ist, verabschiedet dieselben wohl gar mit Fußtritten und hält sich dafür mit fanatischer Ausschließlichkeit an den äußerlichen Mechanismus einer officiellen Kirchlichkeit und die vielfach kleinlichen Mittel und Triebfedern, die derselbe in Bewegung setzt, Mittel, die, wenn es gelingt sie an Stelle ernster Studien und tüchtiger Arbeit zu setzen, in weniger als einem Menschenalter die Kirche in Deutschland hinter den Anfang dieses Jahrhunderts zurückwerfen und die Ka-

tholiken noch mehr als bisher zum Ausbeutungsmaterial für die andere Confession (und Nichtconfession) machen."

„Man," sagt Herr Himpel. Wer ist dieser „man"? wer hält sich mit fanatischer Ausschließlichkeit (!) an den äußerlichen Mechanismus (!) der officiellen Kirchlichkeit (!)?

Herr Himpel war offenbar von Gespenstern geneckt, als er so schrieb. Man muß Mitleiden mit ihm haben. Aber man muß nicht minder mit tiefem Ernste die Frage stellen, ob solche unqualificirbare Hetzerei erlaubt sei? In dem katholischen Deutschland ist, Gott sei Dank, seit den letzten zwei Decennien ein frisches Leben erwacht. Der Geist der Frömmigkeit hat überall das priesterliche Wirken erneut. Die kirchlichen Vorschriften für das geistliche Leben werden strenger beobachtet. Man hat gewissenhafter, als ehedem geschehen, die katholischen Dogmen als Maßstab aller wissenschaftlichen Theorie hervorgestellt. Die kirchliche Autorität ist in allen Gebieten des geistigen Lebens mehr respectirt worden, als zuvor. In dieser Erneuerung kirchlichen Lebens, welche in ganz Deutschland, in Schwaben, wie am Rheine, der katholischen Kirche und dem Clerus eine neue Macht und neuen Einfluß verlieh, sieht die verworrene Phantasie des Professors von Tübingen eine Gefahr für die Kirche. Herr Himpel hat sich einmal sein Gespenst von äußerer Kirchlichkeit festgestellt und rennt dagegen an, ohne sich klar zu sein, was es gilt.

„Die stets und für immer fertigen Menschen," so heißt es weiter, „wie sie die jetzigen Seminarien bilden, die in ihrer „Kirchlichkeit" den absoluten Maßstab für alle Dinge dieser Welt haben, die zu begreifen und für die Kirche nutzbar zu machen, Andere sich Schweiß kosten lassen, verfallen, da die wenigsten derselben Energie und religiöse Genialität besitzen, in der Masse, wenn es gut geht, nach und nach dem Schlendrian und drängen, da zuletzt nur Trägheit, unverstandene Formel, Materialisirung der Religion und Haß

gegen geistige Arbeit in ihnen restiren, die besseren Elemente der Laienschaft zur Kirche hinaus, die sie kaum erst wieder aufzusuchen begonnen haben, nachdem ihnen in Folge der Bemühungen der katholischen Wissenschaft gezeigt worden, daß sie die verschrieene stationäre Verdummungsanstalt nicht sei."

Die „stets und für immer fertigen" Menschen, wie sie die jetzigen Seminarien bilden? Welche Seminarien meint Herr Himpel? Das Mainzer jedenfalls. Wir können nur wiederholen: Möchte Herr Himpel sich einmal unsere „für immer fertigen Menschen" in der Nähe besehen, um seine Phrasen an ihnen ernstlich zu probiren. Daß unsere Zöglinge, wenn sie das Seminar absolvirt haben, für immer fertig sein möchten in allen Tugenden und gutem Sinne, ist, offen gestanden, ebenso sehr unser Wunsch, als wir wünschen, daß sie in der Kirchlichkeit, d. i. in dem katholischen Glauben den absoluten Maßstab für alle Dinge haben. Energie und religiöse Genialität ist leider den Zöglingen des Seminars, wie den Studirenden der Hochschulen nicht immer in gleichem Maße gegeben. Aber daß Alles, was nicht genial ist, nothwendig dem Schlendrian verfallen muß, in welchem nur Materialisirung der Religion und Haß gegen geistige Arbeit restirt: das ist denn doch ein Gerede, wie wir es noch niemals aus dem Munde eines katholischen Professors der Theologie vernommen haben. Wenn die Vertreter der katholischen Wissenschaft eine solche Sprache führen, dann müssen die besseren Elemente der Laienschaft aus der Kirche erst recht sich hinaus gedrängt fühlen.

Die Laien lieben die Kirche und schließen sich ihrem Leben überall da an, wo ernster Glaube und ächte Frömmigkeit ihnen begegnet. Die Entfremdung der Laien gegen die Kirche wird nur durch den Ernst des kirchlichen Lebens überwunden. Wo dieses durch warmen, fromm-priesterlichen Sinn geweckt und genährt wird; wo Geistliche wirken, welche die Schönheiten und Tiefen des Glaubens mit reinem Eifer

in Wort und That entfalten: da werden alle edleren Elemente sich zu ihr kehren. Solche Priester zu bilden, ist das Ideal der kirchlichen Seminarien. Das muß wohl auch das Ideal des mit der Tübinger Facultät verbundenen Wilhelmstiftes sein. Wo dieses Ideal leichter und sicherer erreicht wird, können wir an dieser Stelle nicht entscheiden. Wir haben nicht die Unverschämtheit, die Zöglinge des Convictes en bloc zu verurtheilen. Aber wir können auch Herrn Himpel ein solches Aburtheilen über die Zöglinge der Seminarien nicht gestatten.

Die Frage der Erziehung des Clerus wird sicherlich durch solche Extravaganzen, wie sie Prof. Himpel sich erlaubt, nicht gelöst. Wer über sie sprechen will, muß die Entscheidungen der Kirche und die Grundsätze der katholischen Moral in Erwägung ziehen. Die Kirche hat sich auf dem Concil von Trient für die Seminarien ausgesprochen, und die katholische Moral lehrt uns, daß Zucht und Uebung den Charakter bildet und die Leidenschaft überwindet. Ob vielleicht das künftige Concil die „in freieren Formen sich bewegende Erziehung“ als Norm aufstellen wird, müssen wir abwarten. Bis dorthin halten wir an dem Grundsatze fest, daß Diejenigen, welche für das Heiligthum bestimmt sind, am besten auf heiligem Boden aufwachsen und in kirchlicher Atmosphäre erzogen werden. „Die Mittelchen,“ die wir dabei anwenden, sind mindestens nicht so ganz zu verachten. Es ist der öftere Empfang der heiligen Sacramente, die geistlichen Uebungen, die Gewöhnung an ein nüchternes und geordnetes Leben. Diese „Mittelchen“ gibt uns Jesus Christus. Daß sie nicht unfehlbar sind und daß trotz derselben Einzelne Schiffbruch leiden, ist leider Erfahrung. Es wäre aber ein eigenthümlicher Schluß, wenn man sie deßhalb als wirkungslos verwerfen wollte. Herr Himpel scheint einen ähnlichen Schluß zu machen. Ja noch mehr, er scheint die geistlichen Uebungen, wie sie die Seminarien bieten, sogar für schädlich zu halten, für entnervend und den Geist ein-

schläfernd. „Die Leidenschaft," sagt er, „wacht nicht selten früher wieder auf, als der gewaltsam eingeschläferte Geist, der dann nicht mehr die Kraft besitzt, jene in ihr Bett zurückzuleiten."

Mit Recht stellt zu dieser Stelle der Verfasser des Artikels in den Historisch-politischen Blättern die Frage auf: Wachen die Leidenschaften bei einer in freieren Formen sich bewegenden Erziehung und Anschauung nicht wieder auf oder werden sie durch eine solche gänzlich verbannt? Und welche Mittel bietet sie dagegen, wenn die Leidenschaften, wie es bei ihr so leicht geschehen kann, nie gehörig in Schranken gehalten werden?

Die Art und Weise, mit welcher „der Vertreter der Tübinger Facultät" und „der achtjährige Vorsteher eines geistlichen Erziehungshauses" über diese Frage sich ausspricht, hat etwas Empörendes. Ganz gewiß gibt es eine falsche, d. i. heuchlerische und äußerliche Uebung der Frömmigkeit, und es kann solche auch in Seminarien gepflegt werden. Daß eine solche nicht nur nichts nützt, sondern sogar schädlich ist, versteht sich von selbst, und geben wir Herrn Himpel gerne zu; ja sogar das geben wir zu, daß es besser ist, die geistlichen Uebungen ganz zu unterlassen, als sie zu fälschen.

Aber gibt uns dieser Mißbrauch des geistlichen Lebens ein Recht, den Gebrauch zu verwerfen? und folgt aus der Unmacht eines heuchlerischen geistlichen Lebens gegenüber der Leidenschaft die Nothwendigkeit, die Leidenschaft aus den Schranken des geistlichen Lebens zu emancipiren? Herr Himpel will, wir glauben es gern, so weit nicht gehen. Er will nur eine in freieren Formen sich bewegende Erziehung, eine possibilitas peccandi für die Leidenschaft, damit der Geist sich im Widerstehen übe und im Kampfe erstarke. Das will auch die in dem Tübinger Convict übliche Erziehung, wenn wir dieselbe recht verstehen. Die Convictoren sollen an Trinkgelagen theilzunehmen die Möglichkeit haben,

um sich das Trinken abzugewöhnen; sie sollen in gemischten Gesellschaften Zutritt erhalten, um die Versuchungen gegen den geistlichen Stand zu überwinden; sie sollen eine falsche Philosophie zu hören bekommen, um den Irrthum verabscheuen zu lernen. Daß diese Theorie „Energie und religiöse Genialität" in den Zöglingen voraussetzt, bestreiten wir nicht. Auch das soll nicht bestritten werden, daß mit Gottes Barmherzigkeit selbst minder Geniale die Probe bestanden haben. Darum ist es aber dennoch ein principiell und praktisch nicht zu billigendes Experiment, welches hier gemacht wird.

Die göttliche Vorsehung kann die Irrwege des heil. Augustin zum Segen der Kirche und die Eitelkeiten des heil. Ignatius zum Heil der Seelen lenken. Aber Gott bewahre uns, daß wir Menschen diese außerordentlichen Wege nachzuahmen uns anmaßen Wunder der Barmherzigkeit zum Princip unserer Erziehungsweise machen. Nicht unser Romanismus, nicht einmal unsere Ehrfurcht gegen die Vorschriften des Conciliums von Trient, sondern unser einfacher, gesunder Menschenverstand verwirft solche pädagogische Theorieen, in welcher Form man sie auch aufstellen mag.

Aber Herr Himpel unterläßt nicht, seinen Standpunkt mit Thatsachen zu belegen. Er verweist uns auf die angeblichen Früchte, welche die geistlichen Erziehungsanstalten in anderen Ländern hervorgebracht.

„Italien, Spanien, Portugal," so sagt er, „früher (und jetzt zum Theil wieder) Frankreich, von den katholischen Ländern der neuen Welt nicht zu reden, mit ihren geistlichen Heeren, der santa canaglia P. Roh's[1]), sind für alle, die nicht absichtlich die Augen schließen, nicht sprechende,

1) Wir überlassen es Pater Roh, gegen die ihm hier beigelegten Aeußerungen zu protestiren.

sondern geradezu schreiende Belege hiefür. Dem Hafen solcher clerikaler Zustände steuerte man aber, ohne es vielleicht zu wollen, auch bei uns mit allen Segeln entgegen. Jammerschade, daß Mast niemals darauf gekommen ist, die praktische Ausgestaltung seiner Ideale durch eine Reise und genaue Beobachtungen in Italien, dem Eldorado eines unnützen Pfaffenthums (wieder P. R.), der Maurerei, Atheisterei und Ruchlosigkeit in allen Sorten zu constatiren."

Auch in diesem Passus ist Herr Himpel nicht originell. Vieles ist darauf längst erwiedert wurden. Vor Allem sollten wir Deutsche uns hüten, in den Fehler zu fallen, den wir anderen, namentlich den Franzosen, vorzuwerfen pflegen. Wir sollten deutsche Art und Manier nicht für alleinseligmachend halten. Den Reisescharfblick des Herrn Dr. Himpel in Ehren, aber es dürfte denn doch unter der S. Canaglia, die er en bloc verurtheilt, mancher Priester ihm begegnet sein, der an Wissen wie an Tugend hoch über dem Touristen von damals stund, und eben nur um der Soutane und des Cingulums oder um des Hutes willen „minder religiös, genial und energisch" ihm erschien.

Sodann aber sollte man, wie auch die gemeine Logik es empfiehlt, den Schluß von der Wirkung auf die Ursache vorsichtig machen. Daß in Italien — Neapel namentlich — ein zum Theil ungebildeter und verkommener Clerus sich findet, mag sein. Auch in Spanien und Portugal mag es zuweilen an Bildung und Leitung fehlen. Aber ist daran das Institut der Seminarien schuld? Oder vielleicht umgekehrt die Zerstörung derselben durch den Josephinismus und Liberalismus? Würde der gelehrte Reisende sich die Mühe gegeben haben, die Geschichte der Länder, die er durchreist, zu betrachten, so würde er zur Ueberzeugung gekommen sein, daß es eben der Verfall der kirchlichen Disciplin, das Staatskirchenthum und die Säcularisation der Orden ist (gleichviel, ob man sie aufhob, wie in Portugal,

oder sie bureaucratisch reglementirte, wie in Neapel), durch welche diese beklagenswerthen Zustände herbeigeführt wurden. Es kann darum aus diesen Thatsachen, vorausgesetzt, daß sie richtig stehen, ein Argument gegen die kirchliche Erziehung unmöglich gewonnen werden.

Aber steht es denn in der That so, wie Herr Dr. Himpel und andere Germanisten uns versichern? Man spricht so verächtlich von dem uniformirten Clerus Frankreichs, aber man vergesse nicht, daß dieser Clerus auch ebenso sehr innerlich uniform sich den Interessen der Kirche und den Werken der Nächstenliebe zu opfern weiß. Man vergesse nicht, daß er der Revolution gegenüber mit einmüthiger Entschiedenheit für den Glauben zu sterben wußte. Man redet von dem herabgekommenen Clerus in Italien. Hat es ihm etwa in den schweren Prüfungen des letzten Jahrzehents an Charakter und Muth, an Opferwilligkeit und Hingebung gefehlt? Und was den spanischen Clerus betrifft, so anerkennen selbst antikatholische Blätter, daß er mit ebenso viel Selbstverleugnung als Festigkeit in den endlosen Wirren der Gegenwart seine Gesinnungen bewahrt und seinen Pflichten sich treu erwiesen habe.

Und diesen Clerus wagt die Auseinandersetzung eines deutschen Professors summarisch als S. Canaglia zu verurtheilen! Erst müßte die Probe gemacht werden, ob unsere deutschen Professoren und die Zöglinge der in freieren Formen sich bewegenden Erziehung ebenso viel Unabhängigkeitssinn und ebenso großen Heroismus zu zeigen vermögen. Erst müßte man sehen, ob Herr von Golthers Kirchengesetze in Tübingen ebenso muthigen Widerstand finden, wie die Gesetze Siccardis an den Professoren von Turin, und die Gesetze Ratazzi's an den Theologen der italienischen Schulen. Es nimmt sich in der That nicht gut aus, wenn deutsche Professoren so übermüthig über einen Clerus zu Gericht sitzen, welcher mit den äußersten Opfern und mit heroi-

scher Hingebung gegen Staatsabsolutismus und Revolution kämpft.

Uebrigens sei dem, wie ihm will; die romanischen Völker sind unleugbar in mancher Beziehung tief herabgesunken; und unser deutsches Vaterland mag in vieler Beziehung minder corrumpirt sein. Diese natürlichen Mängel und Schwächen mögen auch im Clerus sich spiegeln. Wir wollen darum — immerhin des Wortes eingedenk: nolite judicare ne judicemini — uns Glück wünschen zu dem edeln Stoffe, aus dem unsere deutschen Priester gebildet werden. Ja, wir wollen selbst — Herrn Dr. Himpel zu lieb — für unschön erachten die französischen Soutane nebst den rothen Hosen. Es soll in Gottes Namen zugegeben werden, daß die Art und Weise, wie wir Deutschen uns „räuspern, und spucken", wie wir den Hut tragen und den Rock zuknöpfen, daß das Alles recht eigentlich die classische Art sei und der vollendetste Ausdruck religiöser Genialität.

Bei all' dem müssen wir doch daran festhalten, daß unser Clerus keine andere Erziehung haben darf und keine andere Unterrichtsweise, als die Kirche sie romanischen und germanischen Völkern vorschreibt, die katholische. Nicht das Romanische ist es, was wir wollen an der katholischen Kirche, sondern das Katholische, welches uns mit den romanischen Völkern gemeinsam sein muß. Hören wir darum auf, mit diesen Worten zu spielen, welche die wahre Frage nur verwirren können.

Wir Deutsche wollen katholisch sein, wie die Italiener, Spanier und Franzosen, und wir Mainzer wollen es ebenso gut und ebenso sehr sein, wie die Tübinger. Lassen wir daher den sophistischen Spuck mit Dingen, die nicht zur Form gehören. Die Frage liegt einfach so. Welches ist die von der katholischen Kirche geforderte Weise priesterlicher Erziehung und theologischen Unterrichtes? Welche

Vorschriften hat die katholische Kirche für das Leben der Geistlichen und für die Bildung des Clerus gegeben?

Um diese Frage zu entscheiden, bedarf es keiner Reisen in fremde Länder, noch einer Vergleichung der Früchte des Tübinger Convicts und des Mainzer Seminars. Man hat nur nothwendig, die Gesetzbücher der Kirche aufzuschlagen und die Erklärung der kirchlichen Autorität zu vernehmen.

VI.

Zur Geschichte der oberrheinischen Kirchenprovinz.

Wir haben über Brück's vortreffliches Werk über die oberrheinische Kirchenprovinz bereits im November-Heft vorigen Jahres im Allgemeinen referirt, uns aber vorbehalten, von den durch diese neueste sorgfältige Untersuchung festgestellten Thatsachen eine speciellere Uebersicht zu geben. Dieses soll im Folgenden geschehen.

Der Verfasser zerlegt den gegebenen Stoff in drei Abschnitte, und spricht naturgemäß zuerst von der Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz. Als Hauptquelle dienten ihm hierbei die vom ehemaligen Bischof von Mainz J. V. Burg hinterlassenen, noch ungedruckten Papiere. Burg, zur Zeit der Verhandlungen Decan von Kappel a. Rh. im Großherzogthum Baden, war eines der einflußreichsten Mitglieder der Frankfurter Commission und in alle Pläne der Regierungen eingeweiht. Seine Acten enthalten nicht nur die officiell und die vertraulich gewechselten Noten der Regierungen mit Rom und unter einander, sondern auch die große Correspondenz dieses Mannes mit dem badischen Minister Freiherrn v. Berstett, den Freiherren v. Blittersdorf, Genotte u. A. Sie liefern daher das reichlichste Material und lassen uns namentlich die geheimen Ansichten der Cabinette und ihrer Helfershelfer durchschauen. Mit Benützung und theilweise wörtlichen Anführung der genannten Actenstücke wird im ersten Theile des genannten Buches eine ruhige und objectiv gehaltene Darstellung der mit Rom gepflogenen Verhandlungen über Gründung der Kirchenprovinz geliefert.

Es war eine traurige Zeit, als die Vertreter der Regierungen von Württemberg, Baden, beider Hessen, Nassau, der freien Stadt Frankfurt u. s. w. am letzteren Orte zusammenkamen, um über das künftige Schicksal der katholischen Kirche in jenen Territorien zu berathen; allein die bestehenden Zustände waren noch erträglicher als jene, welche durch die Mitglieder der Frankfurter Commission geschaffen werden sollten. Es schien, als ob dieselben nur ein Wunsch beseelt

hätte — die katholische Kirche unter den Polizeistock zu stellen. Die von der Commission angenommenen leitenden „Grundsätze" sind nur ein Abklatsch des seichtesten Josephismus, dem noch eine Dosis protestantischer Antipathie zugegeben war. Die Quintessenz der in Frankfurt entworfenen Grundzüge wurde in eine Declaration zusammengefaßt, welche dem apostolischen Stuhle zur Annahme vorgelegt werden sollte; diejenigen Punkte aber, deren Genehmigung man von Rom nicht erwarten konnte, wurden einer s. g. Kirchenpragmatik einverleibt, auf welche man die Bischöfe heimlich zu verpflichten gedachte. Es galt nur die Curie zu überlisten; von einer ehrlichen Verständigung mit Rom wollte man nichts wissen. Die Commissionsmitglieder setzten als Axiom fest, daß ihre hohen Committenten im Papste „einen mächtigen, mit ihnen seit 300 Jahren in erklärter Opposition stehenden Souverän erblicken müßten, der das religiöse Gefühl der katholischen Unterthanen, worüber er eine unumschränkte Gewalt auszuüben suche, gegen die Zwecke des Staates in Anspruch nehmen könne und, wie die Geschichte aller Jahrhunderte beweise, schon oft in Anspruch genommen habe." Hiernach handelten sie auch. Doch Rom ließ sich nicht irre führen. Cardinal Consalvi zerlegte die Punkte der Declaration und wies ebenso freimüthig als würdig die kirchenfeindlichen Elemente derselben nach; dasselbe that er nochmals als Antwort auf eine Note der Gesandtschaft in einer zweiten Note v. 24. Sept. 1819, welche unseres Wissens vom Verfasser zum erstenmale vollständig mitgetheilt wird (S. 25—43). Der Plan war vereitelt; aber man gab ihn nicht auf. Vorerst suchte man die Circumscription der Diöcesen und die Ernennung von Bischöfen durchzusetzen und dann mit Hilfe der Letzteren die falschen Grundsätze in Ausübung zu bringen. Rom war bereit, die Erection der Bisthümer vorzunehmen und auch Bischöfe in Vereinbarung mit den Regierungen zu ernennen, aber „so willfährig", sagt Burg, „sich der römische Hof zur vollkommenen Erreichung der ersten Absicht (d. h. zur Errichtung der Bisthümer) gezeigt hat, so zeigte er auf der andern Seite die größte Standhaftigkeit der zweiten Absicht, die katholische Kirchenverfassung nach einem eigenen Kirchensystem herzustellen, sich zu widersetzen" (S. 47). So erschien die Bulle Provida solersque 16. August 1821. Die Regierungen beeilten sich Bischöfe zu designiren und dieselben auf die Kirchenpragmatik zu verpflichten. Beweise dafür sind sowohl die Geständnisse als die Handlungen der tiefer Eingeweihten, wie S. 45 ff. und S. 65 ff. actenmäßig nach-

gewiesen wird. Die Sache war gut eingefädelt, und die Regierungen glaubten gewonnenes Spiel zu haben[1]). Sie wurden bald enttäuscht. Freiherr von Kempf, den Kurhessen zum Bischof von Fulda in Aussicht genommen, schickte die Pragmatik nach Rom, worauf nach einigen Verhandlungen Consalvi's mit den Regierungen, die aber auf seine Vorschläge nicht eingingen, am 13. Juni 1823 die Verwerfung der designirten Bischöfe mit der Erklärung erfolgte, daß dieselben „das Zutrauen des heil. Vaters schon wegen der einzigen Handlung nicht verdienten, weil sie nicht mit evangelischer Freimüthigkeit nach dem Beispiele des Vicars von Fulda (Herrn v. Kempf) erklärt hätten, sich nicht nach den Bestimmungen der Kirchenpragmatik richten zu können" (S. 63). Zugleich schickte der Cardinal eine Abschrift der Pragmatik an die Regierungen, in deren Namen Württemberg und Baden die Correspondenz führten.

Die Rathgeber der Höfe waren rathlos und verfielen auf die abentheuerlichsten Pläne. Sie gedachten sogar die deutschen Kirchenverhältnisse ohne Papst zu ordnen. Vernehmen wir seine Urheber. „Wenn Rom bei seinen Anmaßungen beharre", meinten sie, „dann könnten ja die bischöflichen Functionen durch einen auswärtigen Prälaten vorgenommen werden." „Es sei zu erwarten," heißt es am Schlusse, „daß der römische Hof allen auswärtigen Bischöfen die Communication untersagen werde. Es werde dann darauf ankommen, welche Folge einem solchen Interdicte gegeben würde. Die Zeit werde hierin überhaupt Manches ausgleichen;" für jetzt komme es „vor Allem darauf an, daß die Fürsten an dem bestehenden System festhielten" (S. 56). Fürwahr ein hübsches Project. Zum Glück siegte die Vernunft, und man gab es wieder auf. Aber nicht die kirchenfeindlichen Pläne. Es entspann sich jetzt eine S. 64—81 mitgetheilte vertrauliche Correspondenz zwischen Baden und Württemberg über die zu ergreifenden Mittel, um die Designirten und mit ihnen das falsche Kirchensystem durchzusetzen. Die Regierung von Stuttgart zeigte sich aber, ob aus Eifersucht gegen Baden oder aus andern Gründen, läßt Burg unentschieden, recht hartnäckig.

---

1) Sie hatten sogar schon die Anordnung des Informativprocesses verlangt, und zu diesem Geschäfte den Bischof Matthäus von Gandelle in Speier vorgeschlagen. Interessant ist die Vergleichung der Gründe, welche die Regierungen zur Wahl dieses Mannes bestimmten (S. 61) mit denen, die sie in Rom vorgaben

Mittlerweile starb Pius VII.; auch der von Baden designirte Wanker segnete das Zeitliche. Die Aufstellung eines neuen Candidaten erforderte Zeit, da Baden die Zustimmung seiner Verbündeten einholen mußte. Endlich wurde der Münsterpfarrer Boll zum Erzbischof von Freiburg bezeichnet. Die Verhandlungen über seine Ernennung zeigen unwiderlegbar den Plan der Regierungen, die Bischöfe auf die Pragmatik zu verpflichten (S. 73—78). Endlich hatten Baden und Württemberg sich über die Antwortsnote auf das päpstliche Schreiben am 13. Juni 1823 geeinigt. Allein Leo XII. traute den leeren Versicherungen nicht, und Consalvi's Nachfolger Cardinal Samaglia, welchem die Note v. 13. 16. Sept. 1824 überreicht wurde, verwarf zum zweitenmal die vorgeschlagenen Bisthumscandidaten (S. 80). Man war jetzt mehr als je vom Ziele entfernt. Besonders starrsinnig zeigte sich Württemberg, das durch Nassau, wo ein apostasirter Priester Rathgeber des Ministeriums war, gehörig secundirt wurde.

Doch Burg und der von ihm geleitete Minister v. Berstett gaben die Hoffnung einer endlichen Verständigung nicht auf; leider aber ebensowenig auch die josephinischen Grundsätze. Von Oestreich unterstützt trat Berstett in vertrauliche Unterhandlungen mit Rom; um Württemberg nicht mißtrauisch zu machen und die Existenz des Vereines in Gefahr zu bringen, führte der österreichische Geschäftsträger, Ritter von Genotte, die Verhandlungen. Seine Berichte von Berstett und dessen Instructionen enthielten die wahre Absicht der badischen Regierung; die Correspendenz wurde deßhalb, so viel als möglich, in den Text aufgenommen. Auch bei diesen Verhandlungen tritt wieder der Widerspruch zwischen der eigentlichen Gesinnung und ihrem Ausdrucke recht deutlich zu Tage. Rom formulirte zuletzt seine Forderungen und ließ sie auf Wunsch Badens als Ultimatum den Regierungen zustellen. Es sind dies die vier resp. sechs Puncte, welche in die Ergänzungsbulle Ad Dominici gregis custodiam aufgenommen wurden. Die Annahme desselben durchzusetzen, war eine schwierige Aufgabe für Baden, und mehr als einmal schien der ganze Verein sich aufzulösen. Vergebens bemühte sich die Regierung von Baden, dem württembergischen Cabinette zu beweisen, daß man das Ultimatum officiell annehmen und die Grundsätze der Pragmatik nichtsdestoweniger in Ausführung bringen konne; vergebens machte Freiherr von Berstett auf den ungünstigen Eindruck aufmerksam, welchen die fortgesetzte Verzögerung der Acceptation des so günstigen Ultimatums auf die Ka-

tholiken machen würde: in Stuttgart hatte man taube Ohren. Ebenso in Nassau, dessen Minister v. Marschall u. A. nach Karlsruhe schrieb: „Der Herzog, mein Herr, geht immer von der Ansicht aus, daß es nur darauf ankomme, sich factisch mit dem römischen Hofe zu vereinbaren. Ueber Grundsätze werden wir niemals einig werden, da wir der Curie niemals alles Das nachgeben können, was sie in Thesi nothwendig verlangen muß. Wir können uns also nur der Curie gegenüber in einer Linie bewegen, die mit der, die sie einzuhalten genöthigt ist, parallel läuft, sich aber mit derselben niemals vereinigt. Unser factisches Einverständniß mit der Curie muß sich daher nach diesseitiger Ansicht immer nur so äußern, daß unsere katholischen Unterthanen dadurch nicht irre geleitet werden und nicht auf die Idee kommen mögen, der Landesherr habe dem Papste Rechte eingeräumt, die er ihm in der Wirklichkeit nicht einräumen kann. Denn geschieht dieses, dann bildet sich in unserem Lande und unter unseren Katholiken eine Curialistenpartei, die bei uns gegenwärtig nicht existirt. Nur darum liegt auch dem Herzoge daran, daß Derjenige Bischof werde, den er . . . dem Papste vorgeschlagen hat. Denn nur dadurch wird es unserer Geistlichkeit klar, daß um Bischof zu werden und überhaupt zu höheren geistlichen Würden zu gelangen, man den Beifall des Landesherrn verdienen muß, während, wenn der Vorschlag des Landesherrn ein Titel wird, um von Rom die Exclusion zu erlangen, sich Alles in dem Lande von dem Landesherrn abwenden und nach Rom blicken würde" (S. 103). Was war mit solchen Leuten anzufangen? Berstett entschloß sich, das Ultimatum zum Gegenstande neuer Verhandlungen in Frankfurt zu machen, und sein geistlicher Rathgeber schrieb ein juristisches Gutachten über dasselbe, welches er in einer Weise interpretirt, die weder seinem Verstande noch seinem Charakter Ehre macht (S. 108 ff.). Die Conferenz wurde Febr. 1826 in Frankfurt eröffnet. Anfangs waren die Aussichten trübe, doch zuletzt wurde es etwas mehr Licht im Lande. Ob die Sophistereien des badischen Rechtsgelehrten den Ausschlag gaben? schwerlich; wohl aber der „gute Wille" des Königs von Württemberg. Das Ultimatum wurde von den Regierungen officiell und zwar in allen seinen Punkten angenommen (S. 112—118); zugleich aber kamen sie darin überein, in ihrem Gebiete die neuredigirte Kirchenpragmatik — die s. g. 39 Artikel — durchzuführen. Die neue Verordnung sollte einstweilen den ernannten Bischöfen und Dom-

capitel mitgetheilt werden, ihre Veröffentlichung jedoch erst nach Besetzung sämmtlicher bischöflichen Stühle geschehen. Nun erfolgte unter Clauseln, die den Hintergedanken der Regierungen nur zu deutlich verriethen, die Publication der beiden Bullen Provida solersque und Ad Dominici gregis custodiam und die Confirmation der ersten Bischöfe. Damit schließt der erste Abschnitt.

Nachdem die Bullen erlassen und die Bisthümer besetzt waren, begann für die oberrheinische Kirchenprovinz die Zeit, welche vom Verfasser unseres Werkes als Herrschaft des Staatskirchenthums bezeichnet wird. Es war eine jammervolle Zeit, welche in diesem Abschnitte geschildert wird. Die 39 Artikel sollten das Kirchenrecht ersetzen und die Ministerien wollten die bischöflichen Jurisdictionsacte ausüben. Die päpstliche Protestation durch das Breve Pervenerat fruchtete nicht viel; denn die Bischöfe hatten nicht den Muth, den Regierungen entgegenzutreten oder unterstützten noch die Pläne derselben (S. 129 ff.). Nur Fulda leistete Widerstand, weshalb auch die kirchlichen Zustände dort am besten waren. In den übrigen Diöcesen regierte der Staat die Kirche. Die Regierungen entrissen den Bischöfen das Recht der Erziehung und Anstellung der Geistlichen und griffen in einer Weise in die Bischofswahlen ein, daß diese ganz illusorisch wurden. Ebenso wurde der Kirche fast jeder Einfluß auf die höheren Lehranstalten und Schullehrerseminarien entzogen und zu Directoren der letzteren oft Männer ernannt, die den Glauben verloren hatten (S. 141—163). Zu diesen Eingriffen gesellte sich die unerhörte Beschränkung der Bischöfe in der Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens. Der Bischof von Rottenburg durfte nicht „einen Gulden ohne Zustimmung des katholischen Kirchenrathes verausgaben.“ Ebenso war die Disciplinargewalt der Bischöfe fast nur nominell. Einige Regierungen schützten die anrüchigen Geistlichen, wie dies namentlich aus dem Verhalten des badischen Ministerium in Sachen des Schaffhauser Vereins zu ersehen ist. Damals schrieb der arme Erzbischof Ignaz Demeter: „In gänzlicher Ermangelung der so oft verlangten und selbst in der hohen Kammer versprochenen Strafgewalt entwickelt sich das lose Treiben unzufriedener, ungehorsamer und ultra-reformirender Geistlichen immer mehr, so daß unsere frühere Prophezeiung von der Verschlechterung des Clerus und der Aufwiegelung des Volkes in baldige Erfüllung gehen dürfte“ (S. 173); und etwas später: „Wenn das hochpreisliche Ministerium

uns vielleicht gar den Vorwurf machen wollte, daß wir gegen die Theilnehmer fraglichen Vereins nicht eingeschritten seien, so müssen wir diesen Vorwurf für einen schmerzlichen Spott halten, da uns die Hände gebunden sind, mit Kraft einzuschreiten und unsere Drohungen zu erfüllen. Diese Herren wissen wohl, daß uns die gehörige Strafgewalt fehlt, sonst würden sie sich keine solche unkirchlichen Handlungen erlauben" (S. 174). So behandelte die badische Regierung den Erzbischof; nicht besser erging es dem Bischof von Rottenburg. Nicht minder schmachvoll war die Beaufsichtigung der Bischöfe durch die Staatsgewalt, die Censurirung ihrer Ausschreiben, Hirtenbriefe, in Württemberg sogar der Directorien (S. 169). Und zu allem dem schwiegen die Bischöfe; nur in Fulda war es anders (S. 143 ff.). Von großer Wichtigkeit ist die Darstellung der liturgischen Verheerungen, welche die Regierungen anrichteten. Es werden hier viele Einzelheiten angeführt (S. 184—200). Die ganze Neugestaltung der Liturgie bestand in der Verflachung derselben. Alte ehrwürdige Gebräuche, wie Wallfahrten, Rosenkranz u. s. w. wurden abdecretirt, den Bischöfen die Abhaltung von Volksmissionen, Priesterexercitien untersagt u. s. w. In Nassau wurde während der Landestrauer das Orgelspiel in den Kirchen verboten. Die badische Regierung übergab trotz der Protestation des Erzbischofs die katholische Kirche den demokratischen Gesangvereinen zur Aufführung musikalischer Productionen (S. 200—203). Der folgende Paragraph handelt von den Eingriffen des Staates in Ehesachen, den gemischten Ehen und der Kindererziehung aus solchen Ehen (S. 203—223).

Hierauf folgt S. 223—258 eine Darstellung der von einzelnen Regierungen gehegten und gepflegten antikirchlichen Bestrebungen, im Einzelnen werden besprochen die Repristinirung der falschen Reformideen des vorigen Jahrhunderts, die Anfeindungen des Priestercölibates und die desfallsigen Kammerverhandlungen in Darmstadt und Karlsruhe, sowie die Anticölibatsvereine, das Verlangen nach Synoden mit Laienvertretung und schließlich die Vertheidigung der Neuerungen in einigen Broschüren und Zeitschriften.

Den Schluß des zweiten Abschnittes bilden die Versuche, das Joch des Staatskirchenthums abzuschütteln. Hauptsächlich kommen hier zur Sprache, die Ständeverhandlungen in Baden, die Motion des Bischofs Keller von Rottenburg und ihr Schicksal, die Thätigkeit des Freiherrn v. Andlaw, der Abgeordneten Buß, Zell u. s. w. Die Petition der

Geistlichen und Studenten der Theologie in der Diöcese Mainz an den Bischof um Wiedereröffnung der theologischen Studienanstalt im Seminar zu Mainz bei Gelegenheit der Pensionirung Dr. Riffels u. s. w. (S. 258—292).

Der dritte Abschnitt behandelt die Geschichte der letzten Zeit, oder des Kampfes gegen die verderbliche Staatsbevormundung. Er begann mit dem Jahre 1848. Die Revolution schlug den morschen Büreaukratismus mit einem Schlage darnieder und pflanzte auf seinen Trümmern die Fahne der Volkssouverainität auf. Die Throne wankten und fielen nieder; die bisherige Staatsweisheit war nicht im Stande, den heranbrausenden Sturm zu beschwichtigen. Nur die Kirche konnte helfen und half auch. Aber gerade damals offenbarte sich, wie sehr ihre Kraft durch das bisherige Regime gelähmt war. Deshalb suchte auch die von den damaligen Domcapitularen und späteren Domdecan Lennig von Mainz angeregte und vom Erzbischof von Cöln, Cardinal v. Geissel veranstaltete Versammlung der deutschen Bischöfe in Würzburg der Kirche die ihr so unentbehrliche Freiheit und Selbstständigkeit zu vindiciren. Ihrem Beispiele folgten dann die oberrheinischen Bischöfe, welche auf jener Versammlung zugegen waren. Ihr ganzer Conflict läßt sich in die Forderung zusammenfassen: „Die katholische Kirche hat das Recht, in Deutschland zu bestehen. Sie hat das Recht als katholische Kirche zu bestehen, d. h. mit den Lehren und Einrichtungen, wodurch sie sich als katholische Kirche von den andern Confessionen unterscheidet. Sie hat daher das Recht zu verlangen, daß die Staatsgewalt keine Verordnungen erlasse, die dieses Recht vernichten" (S. 364). Die Bischöfe verlangten dies, die Regierungen verweigerten es. So entbrannte der Kampf. Im Jahre 1851 erschien die erste Denkschrift, in welcher die Bischöfe ihre Forderungen formulirten, und als darauf 1853 eine ungenügende Antwort erfolgte, begründeten die Oberhirten in einer zweiten Denkschrift historisch und rechtlich ihre Forderungen mit der Erklärung, falls die Regierungen auch jetzt noch auf ihrem falschen Systeme beharren würde, factisch voranzuschreiten (S. 285—309). Eine Episode bilden die Wiedereröffnung der theologischen Studienanstalt in Mainz und der Trauerconflict in Baden (S. 305—309). Nach diesem Vorspiele wurde der Kampf in Baden eröffnet. Sein erstes Object war der Oberkirchenrath, dessen Mitglieder der greise Erzbischof wiederholt ermahnt hatte, ein Amt niederzulegen,

das sie in Opposition mit der Kirche bringen müßte. Die einzelnen Phasen dieses Kampfes, welcher das Interesse von ganz Europa erregte, werden nun näher angegeben. Die Excommunication der Oberkirchenräthe, die Prüfung der Candidaten der Theologie, die Vergebung von Pfarreien ohne die Regierung entflammte den Zorn derselben; sie bewirkten den Erlaß der landesherrlichen Verordnung vom 7. November 1853, welche den Erzbischof unter polizeiliche Aufsicht stellte, wogegen der hohe Kirchenfürst aber sogleich die geeigneten Mittel ergriff und auch vom größten Theile seines Clerus unterstützt wurde. Auch der Papst nahm sich des bedrängten Metropoliten nachdrücklich an (S. 309—320). Einmal schien die Regierung nachgeben zu wollen. Sie trat in Unterhandlungen mit dem Erzbischof, der den Bischof von Mainz zu seinem Stellvertreter ernannte. Doch bald zerrann die Hoffnung wieder. Die Regierung acceptirte dessen billige Vorschläge nicht (S. 340), bald kamen noch neue Streitpunkte zu den früheren, — der Schulconflict und der Streit über die Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens. Letzterer führte die Katastrophe herbei. Der Erzbischof wurde processirt und in seinem Palaste gefangen gehalten (347—360). Ehe der weitere Verlauf dieses Kampfes angegeben wird, kommen die Zustände in Rottenburg, Mainz und Limburg zur Sprache. Der Bischof von Rottenburg schloß eine Uebereinkunft mit der Regierung, die jedoch von Rom nicht bestätigt wurde; in Mainz wurde der Ausbruch eines Conflictes durch die weise Mäßigung des Großherzogs und des Bischofs verhütet. Letzterer trat in Verhandlungen mit dem Ministerium, deren Folge die Convention war. Die gewechselten Schreiben sind ausführlich mitgetheilt (S. 363—370). Am ärgsten war es in Nassau. Der Bischof von Limburg hatte schon beim Antritte seines Amtes die kirchlichen Rechte geltend gemacht, und seit 1848 war er einer der tüchtigsten Vorkämpfer für dieselben. Aber überall fand er Widerspruch an der Regierung, die durch polterndes Auftreten den Mangel an inneren Gründen zu ersetzen suchte. Die Correspondenz des Bischofs mit den einzelnen Behörden des Staates beweist dies evident, weßhalb auch die bezüglichen Documente aus dem Limburger Archiv in den Text verflochten sind. Es ist kaum glaublich, welchen Quälereien der edle Oberhirte ausgesetzt war. Die Streitigkeiten wegen Bornhofen (370 ff.), Marienthal (S. 430 ff.), die Processirung des Bischofs wegen E r p r e s s u n g (!) (S. 372 ff.), die Eltwiller Domherrnwahl (S. 428), die Confiscation des bischöflichen

Amtsblattes (S. 375) u. s. w. werfen interessante Streiflichter auf dieses Land und die Gesinnung seiner obersten Lenker.

Die Regierungen von Baden, Württemberg und Nassau mochten sich noch so sehr dagegen sträuben: sie mußten sich schließlich nach Rom wenden. Es war dem apostolischen Stuhle, der gegen die Gefangennehmung des Erzbischofes von Freiburg energisch protestirte, ein Leichtes, die Nichtigkeit der zu Gunsten des Staatskirchenthums vorgebrachten Gründe zu entkräften. Doch bot er die Hand zur Verständigung. Die Verhandlungen mit dem Hofe von Carlsruhe begannen; allein sie zogen sich zu sehr in die Länge, da Baden im Grunde nicht nachgeben wollte. Da schloß Württemberg seine Convention, in welcher der apostolische Stuhl einen hohen Grad von Nachgiebigkeit bewies. Das Beispiel Württembergs hatte keinen großen Einfluß auf den Nachbarstaat; erst am 28. Juni 1859 wurde die badische Uebereinkunft unterzeichnet. Auch die Mainzer Convention wurde Gegenstand römischer Verhandlungen; das Wichtigste über dieselben wird aus den Ordinariatsacten mitgetheilt (S. 409 ff.); ebenso wird auch der weitere Verlauf der kirchlichen Streitigkeiten in Nassau bis zum endlichen Abschlusse einer provisorischen Uebereinkunft zwischen Herzog und Bischof beschrieben (S. 409—425).

Die Opposition gegen die Conventionen begann nach der Demüthigung Oesterreichs in Italien und hing ganz innig mit den Plänen der Nationalvereinler zusammen. Kräftige Unterstützung leisteten denselben die confessionellen Vorurtheile (S. 445). Der Sturm brach in Württemberg zuerst aus. Nach einer vorausgegangenen Zeitungspolemik begannen die Debatten in den Kammern, welche die Verwerfung der Convention und den Erlaß eines Kirchengesetzes zur Folge hatten (S. 425—444). Höchst interessant ist die Antwort des Cardinals Antonelli auf die Anfrage der Standesherren, ob sie an der Discussion und Abstimmung über das projectirte Kirchengesetz sich betheiligen dürften (S. 455 ff.). Auch im Großherzogthum Hessen wurde gegen die Mainzer Convention agitirt, die Regierung legte zuletzt den Ständen einen Gesetzentwurf vor, der jedoch von der Majorität der zweiten Kammer so verunstaltet wurde, daß die ursprüngliche Form desselben gar nicht zu erkennen war. Glücklicherweise verwarfen die Standesherren den Entwurf der zweiten Kammer und der Erlaß des Kirchengesetzes unterblieb (S. 462 ff.). Auch in Baden regte sich die Oppositionspartei. Der Schmerzensschrei von Durlach

(S. 475 ff.) fand Echo in dem Theile der Gesellschaft, auf welche die gothanischen Stimmführer Einfluß ausübten. Der Großherzog ließ sich einschüchtern. Er entließ die Minister v. Stengel und Meysenburg und ernannte ein gothanisches Ministerium. Damit war das Urtheil über die Convention ausgesprochen, die herrliche Denkschrift des Erzbischofs fruchtete nichts (S. 486 ff.). Auch die erste Kammer nahm das neue Kirchengesetz an. Hierauf aber begannen erst die Schwierigkeiten. Das Ministerium sah sich zuletzt genöthigt, mit dem Erzbischofe über einige Punkte, namentlich Pfründebesetzung und Verwaltung des Kirchenvermögens, in Correspondenz zu treten, die nach den Acten des erzbischöflichen Ordinariates S. 489—492 abgedruckt ist. Nach einem flüchtigen Blicke auf die Zustände in den andern Diöcesen, namentlich des Bisthums Mainz, dessen Bischof in einem wörtlich angeführten, ebenso nobeln als freimüthigen Schreiben auf die Convention unter Wahrung seiner Rechte verzichtete (S. 502 ff.), schließt unser Buch, das auch des neuesten Schulconflictes in der Erzdiöcese Freiburg kurz gedenkt (S. 492 ff.), mit der großentheils ganz wörtlichen Anführung der Correspondenz des Erzbischofs mit der Regierung wegen der Ernennung eines Domdecans (S. 504—522). Es was dies die letzte glorreiche That des heldenmüthigen Kirchenobern, den Gott kurze Zeit nach der Installation des neuen Domdecans, Weihbischofs Dr. Kübel, aus diesem Leben abrief. Als Anhang sind einige wichtige zum Theil bis jetzt noch ungedruckte Documente abgedruckt. Dies ist der Inhalt des Werkes, das gewiß einen ebenso wichtigen als zeitgemäßen Stoff behandelt.

VII.

Zur modernen Geschichtschreibung im Königreich Italien.

Hand in Hand mit den politischen Umwälzungen der letzten Jahre in Italien ging die Literatur, namentlich der Roman, die Poesie, die Philosophie und besonders die Geschichtschreibung. In der letzteren athmet fast alles einen mehr oder weniger kirchenfeindlichen Sinn, vom großen Geschichtswerk bis zur kleinen politischen Broschüre. Nur wenige Männer wagen es heute noch im Königreich Italien, gegen den Strom zu schwimmen; ich nenne in der Hauptstadt Giovanni Battista Micelli, bereits rühmlichst bekannt durch eine Reihe trefflicher Monographieen über ältere Florentiner Geschichte (vgl. darüber meine Anzeigen in der Wiener allgem. Liter. Ztg., Jahrg. 1868). In der zweiten Hauptstadt, Turin, ist hervorragender Vertreter der katholischen Richtung der Baron Gaudenzio Claretta, der sich bereits durch mehrere bedeutende Schriften einen Namen nicht nur in Italien, sondern auch in Frankreich und Spanien, dann bei uns in Deutschland gemacht hat. Sein erstes bedeutendes Werk handelt über die drei berühmten italienischen Kritiker auf dem Gebiete der Geschichtschreibung: Memorie storiche intorno alla vita ed agli studi di G. Tommaso Terraneo, Angelo Paolo Carena e Giuseppe Vernazza. Torino 1862. Bald folgte: Notizie storiche alla vita ed ai tempi di Beatrice di Portogallo, duchessa di Savoia con documenti inediti. Torino 1863, und Vita di Maria Elisabetta Francesca di Savoia-Nemours, Regina di Portogallo.

Torino 1865. Für Deutschland war besonders interessant seine Schrift: Le Presidente Gian Francesco Bellezia, con doc. ined. Torino 1866, indem Bellezia einer der savoischen Gesandten bei den Verhandlungen des westphälischen Friedens war. Das neuerdings von Claretta begonnene Werk, von dem bald der zweite Band erscheinen wird, übertrifft die vorigen aber bei weitem an Wichtigkeit. Es ist die: Storia della Reggenza di Cristina duchessa di Savoia. Torino 1868. Statt unseres eigenen Urtheils über dieses Werk, theilen wir lieber das Breve mit, welches der heilige Vater an den Verfasser richtete. Es lautet wörtlich:

Pius Papa IX.

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem. Gratulamur tibi dilecte fili, quod nobilitas generis et opes in te a pietate non minus quam ab ingenio exornentur. Nihil enim praestantius in proceribus quam quod studia facultatesque suas conferant in populi utilitatem ac in primis ad fovendas provehendasque pias institutiones sive in proximorum solatium. Dum vero gaudemus te praecipuas egregiis istis operibus impendere curas, laetamur etiam, quod per studiorum tuorum gravitatem novum nec sane contemnendum emolumentum genti tuae comparare coneris subcessivas horas concedens illustrandae nativaeque puritati restituendae historiae patriae. Quod sane officium eo opportunius ducimus ac pretiosius, quod aliquot ab hinc saeculis praejudicatarum opinionum vitio adeo corrupta fuerit historia, ut vix aliquis scriptor occurrat cui plena fides prudenter adhiberi valeat. Acceptissimam itaque habemus priorem partem historiae tuae de Regimine Christinae Sabaudiae ducis quam erutis prolixo labore e tabulariorum pulvere monumentis aeque purgari studuisti a simultatis umbris et a fuco assentationum, tibique ominamur ut opus certe non leve,

quod alacriter iniisti, feliciter ad exitum adducere valeas. Interim vero divini favoris auspicem et grati animi Nostri paternaeque benevolentiae pignus apostolicam tibi tuis que benedictionem permanenter impartimus. Datum Romae ap. S. Petrum die 12. sept. MDCCCLXVIII Pont. Vestri anno XXIII.

Pius Papa IX.

A tergo: Dilecto Filio Nobili Viro Baroni Gaudentio Claretta Augustae Taurinorum.

Münster, den 29. Dec. 1868.

Dr. Florenz Tourtual.

VIII.

Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg.

Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg haben sich im Jahre 1868 um nichts gebessert; sie sind im Gegentheile noch unleidlicher, und noch gespannter geworden, und zu den Fragen, die das Jahr 1867 ungelöst ließ, sind noch neue hinzugekommen, welche zu lösen sind. Zwar hatte der liebe Gott dem nun in Gott ruhenden Erzbischofe Hermann von Vikari noch die Kraft und die Gnade geschenkt, unmittelbar vor seinem Dahinscheiden einen Stellvertreter im bischöflichen Amte in der Person des Herrn Domdecans und Generalvicars Dr. Lothar Kübel zu ernennen, der zum Bischofe von Leuca consecrirt wurde. Aber gerade die Erledigung des erzbischöflichen Stuhles und die Wiederbesetzung desselben trat nun als eine Streitfrage in den Vordergrund. Da diese Frage in Ihrer Zeitschrift bereits erörtert wurde, so übergehen wir das Rechtsverhältniß und begnügen uns, einfach auf den gegenwärtigen Stand derselben hinzuweisen. Die Regierung hatte vom Anfange an sich große Mühe gegeben, auf die Wahl einzuwirken. Da es ihr aber nicht gelang, die Personen, denen sie ihr Vertrauen schenkte, auf die Wahlliste zu bringen, so strich sie mit einem kühnen Griffe von 8 Vorgeschlagenen 7 und verlangte eine Ergänzung der Wahlliste. Das Domcapitel lehnte dieses ab und ist bis jetzt von seinem Entschlusse nicht abgegangen. Es wird nun die Sache zunächst in Rom zum Austrage gebracht werden. Wenn nun Manche meinen, daß dieser diplomatische Weg sich geeigneter erweisen werde, die Absichten von Carlsruhe oder Berlin durchzusetzen: so sind wir dagegen davon durchdrungen, daß Rom in der Vertheidigung der Freiheit und des Rechtes der Kirche unerschütterlich sein wird. Es kann dabei auf die unwandelbare Treue und die kräftige Unterstützung des Clerus und des katholischen Volkes in Baden rechnen.

Doch warten wir die Zukunft ab und knüpfen wir nur noch eine Bemerkung an das Verfahren der Regierung.

Bevor die Wahlliste aufgestellt wurde, ließ die Staatsregierung durch den eigends deßhalb nach Freiburg gesandten Hofgerichtspräsidenten Prestinari von Konstanz den Mitgliedern des Domcapitels den Wunsch ausdrücken, es möchten auch Ausländer auf die Liste gesetzt werden. Das Domcapitel entsprach diesem Wunsche und setzte vier deutsche Bischöfe, lauter geborene Preußen und drei davon preußische Unterthanen, auf die Liste. Diesen fügte es den Namen des gegenwärtigen Bisthumsverwesers und Weihbischofs Dr. Kübel, die Namen zweier Mitglieder des Domcapitels und eines angesehenen Landpfarrers bei, den der verstorbene Herr Erzbischof mit mehreren

anderen Priestern einige Tage vor seinem Tode zum geistlichen Rathe ernannt hatte. Man kann demnach nicht sagen, daß die aufgestellte Liste eine allzu enge gewesen sei, und auch nicht behaupten, daß man bei der Vertheilung der Zahl der Candidaten aus dem Inlande und dem Auslande nicht ein billiges Verhältniß berechnete, da ebensoviel Ausländer, als Inländer vorgeschlagen wurden. Der Umstand, daß vier ausländische Bischöfe, wovon drei preußische Unterthanen sind, in Vorschlag gebracht wurden, konnte als ein starkes Entgegenkommen betrachtet werden, da Preußen auf die Wahl der Bischöfe bekanntlich einen großen Einfluß ausübt. Es mußte deßhalb ganz besonders auffallen, daß von den sämmtlichen auswärtigen Candidaten **keiner** genehm war, und daß von den vier Inländern drei gestrichen wurden, worunter der Bisthumsverweser selbst. Mag man nun die Sache betrachten von einem Standpunkte aus, von welchem man will, soviel geht hervor, daß der neue badische Erzbischof — wenn die Regierung durchdringt — ganz besondere Eigenschaften haben soll, welche man bei der Mehrzahl der deutschen Bischöfe nicht findet, und gerade diese Sorgfalt, mit welcher die Regierung sich einen Bischof auslesen möchte, wird am allerwenigsten Vertrauen in die Absichten derselben erwecken. Sehen wir nun von dieser Frage ganz ab, so ist das erste Geschenk des Jahres 1868 eine großartige Schädigung des Kirchenvermögens. Es wurde nämlich der Kirche und ihren Aufsichtsorganen seit 1. Januar 1868 das **Portofreithum** entzogen. Nicht nur die Schreiben und Sendungen der Pfarrämter unter sich, sondern auch der Verkehr mit dem Oberstiftungsrathe, dem erzbischöflichen Ordinariate und den erzbischöflichen Dekanen, sowie der Verkehr des Ordinariats mit den Dekanen und dem Oberstiftungsrathe wurden mit Porto belastet. Dies verursacht nun eine Ausgabe, die sich bei dem Ordinariate und dem Oberstiftungsrathe allein auf Tausende von Gulden beläuft und dieser neue Aufwand für die Oberaufsichtsbehörden, wie für die Pfarrämter, fällt eben dem allgemeinen, wie dem Localkirchenvermögen zur Last. Allein diese Aufhebung des Portofreithums wirkt auch höchst nachtheilig auf die ganze Dienstführung ein, da bei allen Stellen gespart werden muß. Der Oberstiftungsrath z. B. faßt Beschlüsse, gibt sie aber nicht an die betreffenden Stellen, wenn zugleich weitere Verlangen vorhanden sind, sondern die Beschlüsse bleiben liegen, bis die anderen auch erledigt sind, und alsdann wandern der Portoersparniß wegen alle miteinander hinaus. Hatte eine Eingabe zwei Stellen zu durchlaufen oder mußten die obern Behörden miteinander communiciren, so erhielt man Nachricht, welcher Antrag von einer Behörde an die andere gestellt wurde. Diese Benachrichtigung wird auch unterlassen und man weiß nun gar nicht, in welchem Stadium die Angelegenheit sich befindet oder ob sie sich überhaupt nur befindet, bis alles entschieden ist. Die erzbischöflichen Dekanate, diese so nothwendigen Mittelglieder zwischen dem Ordinariate und den Pfarrämtern, sind ganz lahm gelegt, da des Portoersparnisses wegen die meisten Eingaben und Antworten immediat erfolgen. Die Pfarrämter selbst, die sich immer mit dem Schreiben in Acht genommen hatten, schreiben nun nur das Allernothwendigste und das gewiß nicht zum Heile der Sache. Wenn es z. B. schon ohnehin lästig ist, wegen jedes christenlehrpflichtigen Dienstbuben an das Pfarramt des Ortes, in den er sich begibt, schreiben zu müssen, so kann man es gar nicht zumuthen, wenn man auch

noch das Porto zu bezahlen hat. Einen billigen Mittelweg hätte man gefunden, wenn man die Fahrpoststücke zutaxirt, die Briefe aber frei gelassen hätte. Die Belastung der Post wäre dadurch eine geringere und der dienstliche Verkehr nicht gestört werden. Man wird die Kirchengemeinschaften schwerlich überzeugen, daß es die finanzielle Noth war, welche zu einer solchen Maßregel drängte, denn sonst müßte sich das Bestreben zeigen, überall durchweg zu sparen, was aber bis jetzt noch nirgends an den Tag getreten ist, wohl aber tritt es offen zu Tage, daß man vor den größten Mehrausgaben sich nicht scheut, wenn nur dem Systeme damit gedient ist.

Ein weiteres Geschenk, welches uns das Jahr 1868 gebracht hat, sind die Communalschulen, die in Folge des neuen Schulgesetzes nicht nur eingeführt werden durften, sondern deren Einführung durch das Gesetz sowohl, als durch die Behörden begünstigt wird. Diese Communalschulen sind das Schooßkind der liberalen Partei — wie sie sich mißbräuchlich nennt — und es wurde der Regierung nicht nur mit Freuden von Seite der zweiten Kammer die Hand zur Einführung geboten, sondern sie wurde von der Kammer noch weiter gedrängt, als sie selbst gehen wollte. Die Regierung wollte die Einführung gestattet wissen, wenn $^2/_3$ der Familienväter in jeder der beiden confessionellen Gemeinden dies verlangen. In dieser Bestimmung lag schon ein bedeutender Vortheil für die liberale Partei. Denn während früher in allen Schulsachen bez. bei der Wahl zum Schulvorstande nur die Ortsbürger Stimmrecht hatten und wahlfähig waren, konnte nun der große Schwarm der Staatsangestellten geradezu den Ton angeben, und während früher das Volk seine „Stimme" abgab, machten überall die Beamten die öffentliche „Stimmung." In jedem Amtsstädtchen standen der Amtmann, der Amtsrichter, der Gerichtsnotar, die Bezirksnotare, der Bezirksarzt, der Bezirksförster, der Obereinnehmer und Domänenverwalter mit der untergeordneten Schaar der Amtsactuare und Schreiber, Gensdarmen, Steueraufseher, Kanzleidiener, Gefangenwärter, Waldhüter zusammen; denen sich sodann in gehorsamster Unterthänigkeit der Gemeinderath mit den Polizeidienern und Lehrern anschloß, um den Einfluß der beiden schwarzen Ungeheuer, des Pfarrers nämlich und des Meßners, zu bekämpfen. Allein dieser Vortheil schien den Sieg noch nicht hinreichend zu sichern und das Volksbewußtsein noch nicht gehörig niederzuhalten, und es beschloß deßhalb die zweite Kammer, daß es nicht einmal zwei Drittheil der Stimmen bedürfe, sondern daß es zur Verschmelzung der Confessionsschulen genüge, wenn die absolute Stimmenmehrheit dafür sei. So konnte man denn das erbauliche Schauspiel sehen, daß wenn auf Seite der Freunde der Confessionsschulen ein paar Stimmen aus irgend einem Grunde nicht abgegeben werden konnten, eine kleine Majorität, die aber doch im Verhältniß zur Ortsgemeinde eine Minorität sein konnte, die Confessionsschule vernichteten und dem Gewissen ihres Mitbürgers einen förmlichen Zwang anthaten. Nachdem das Gesetz eingeführt war, war der Gemeinderath von Konstanz der erste, welcher, einen frühern erzbischöflichen Beamten als Bürgermeister an der Spitze, der Bürgerschaft der altehrwürdigen Stadt, das Zwangsjoch der Abstimmung über diese Frage auflegte. Leider waren die Katholiken weder hinlänglich einig, noch hinreichend über die Tragweite der neuen Maßregel aufgeklärt, und die Abstimmung fiel zu Gunsten der Commu-

nalschule aus, was einen ungeheuern Jubel im Lande verursachte. Allerdings war es für die Katholiken tief betrübend, daß gerade diese alte Bischofsstadt den Reigen eröffnen mußte; doch darf man nicht vergessen, daß dieselbe schon längst die alten Traditionen verlassen hatte, und daß seit einem halben Jahrhundert das zweideutige Licht der Aufklärung gerade von dort ausging. Der zweite Versuch wurde in der Stadt Lahr gemacht, wo der immensen und reichen protestantischen Gemeinde eine erst seit ein paar Jahren geschaffene, arme und größtentheils abhängige katholische Gemeinde gegenüber stand, deren Brodkorb, wenn wir uns dieses unästhetischen Ausdruckes bedienen dürfen, in den Händen der Protestanten lag. Da nicht daran zu zweifeln war, daß die Protestanten für das Verschlingen der katholischen Schule stimmen würden, so ließ man dieselben zuerst abstimmen und führte die Katholiken erst am anderen Tage an die Urne, nachdem man ihnen sattsam eingebläut hatte, welches die Meinung ihrer gnädigen Brodherrn sei. Den sehr wohlfeilen Sieg, den man hier über eine kleine Anzahl Katholiken davon trug, die man in der bedeutenden Handelsstadt Lahr wohl eher eine Arbeitscolonie, als eine Gemeinde nennen kann, feierte man mit Böllerschüssen, um das katholische Bewußtsein ja recht tief zu kränken. Allein selbst auswärtige Blätter, welche der liberalen Partei das Wort reden, gestanden aufrichtig zu, daß der Sieg in Lahr gar nichts bedeute, da hier von einem Kampf unter so ungleichen Verhältnissen nicht die Rede sein könne.

Die gehobene Stimmung, in welche die Nationalliberalen in Folge des günstigen Erfolges dieser Abstimmungen geriethen, sollte jedoch bald gedämpft werden, indem in den beiden katholischen Städten Offenburg und Baden die beantragte Vereinigung der confessionellen Schulen durchfiel. Von Offenburg hatte man das nicht erwartet, da doch an diesem Orte in Sachen der Aufklärung, der Freiheit, des Fortschrittes, der Bildung und wie diese Schlagwörter alle heißen, seit vielen Jahren gearbeitet wurde und man eine hinreichende Anzahl Reden jährlich vom Stapel ließ. Daß dem ungeachtet noch so viel confessionelles Bewußtsein vorhanden war, beweist vielleicht weniger, wie schwer dasselbe auszumerzen ist, als vielmehr wie satt man einer Clique ist, die in alle Verhältnisse des socialen und polischen Lebens den Feuerbrand wirft, und, während sie rastlos im Zerstören ist, doch noch nirgends etwas auch nur einigermaßen Befriedigendes aufzubauen vermocht hat. Aber nicht nur in diesen katholischen Städten, wo die Katholiken durch ihre Stellung und ihre Lebensverhältnisse, sowie durch festes Zusammenhalten sich gegenseitig schützen können, auch in kleineren Gemeinden, wo die Verhältnisse der Katholiken den Protestanten gegenüber oft sehr ungünstig sind, haben die Communalschulen kein Glück gehabt. In Kehl, wo eine Masse von Angestellten einzuwirken versuchten, hielten die Katholiken bei der Abstimmung sich trefflich, deßgleichen in Neckargemünd und auch in den kleinen Gemeinden Neidenstein und Dainbach, wo die Katholiken in sehr beschränkter Lage sich befinden, gaben sie ein ehrendes Zeugniß ihrer Bekenntnißtreue. Es steht nun wohl zu erwarten, daß die Katholiken aufgemuntert und besser belehrt, wachsamer dem gemeinschaftlichen Feinde gegenüber sein werden, als dies die Katholiken in Konstanz waren und vielleicht geht auch aus diesem Kampfe das Gegentheil hervor, was beabsichtigt wurde, nämlich die Stählung des katholischen Bewußtseins.

Eine andere Anordnung von sehr umfassender Tragweite, welche bereits an vielen Orten in das Leben getreten ist, bis am 23. April 1869 aber im ganzen Lande durchgeführt sein muß, ist die Trennung des Meßner-, Glöckner- und Organistendienstes vom Schuldienste. Schon vor 1834 waren diese Dienste vielfach mit einander verbunden, die Gesetzgebung des Jahres 1834 hat es aber sanctionirt, daß da, wo der Lehrer zugleich Meßner ist, der Meßnergehalt in den Lehrergehalt eingerechnet werde, so daß nicht nur eine Ungerechtigkeit gegen die Lehrer, sondern auch eine Ungleichheit unter den Lehrern die Folge davon war. Denn an einem Orte hatte ein Lehrer das gesetzliche Einkommen, während neben ihm ein Meßner angestellt war, an einem anderen Orte dagegen mußte der Lehrer die sehr lästigen Meßnergeschäfte versehen, ohne für vermehrte Dienstleistung auch vermehrte Zahlung zu erhalten. Dadurch entstand Unzufriedenheit unter den Lehrern, welche in höchst charakterloser Weise gegen die Kirche sich wandte, statt gegen den Staat, der das Kirchengut mit Beschlag belegt hatte, und es zur Schonung der politischen Gemeinde zu Lehrergehalten verwendet. Begreiflich sprang man da über den Zaun, wo er am niedrigsten war, und es war viel gefahrloser, über die Kirche und den Pfarrer zu schelten, als über die Regierung und den Amtmann, weil der Staat in der Gestalt von Gensdarmen und Polizeidienern sehr „faßliche" Grundsätze hat. Eine Aenderung dieses Verhältnisses in versöhnlichem und billigem Sinne that schon längst Noth, und die Geistlichkeit hat dies in der Denkschrift der Conferenz von Engen vom Jahre 1861 auch anerkannt. Das einfachste und billigste wäre gewesen, die Dienste zu trennen, aber dem Lehrer sowohl als der Localstiftungscommission es zu überlassen, ob man sich miteinander einige, vorbehaltlich einer jedem Theile zustehenden Aufkündigungsfrist. Diesen ebenso einfachen, als richtigen Weg wollte man aber nicht einschlagen, denn auf diese Weise wären viele Lehrer der Kirche näher gebracht worden, indem sie freiwillig und recht gerne in ihren Dienst getreten wären. Gerade das wollte man aber nicht; man wollte ja nicht vereinigen, sondern man wollte trennen, und wie man die Schule von der Kirche trennte, so sollte auch der Lehrer von dem Pfarrer getrennt werden. Es wurde deßhalb den Lehrern geradezu die Uebernahme des Meßner- und Glöcknerdienstes untersagt und es darf kein Lehrer diesen Dienst annehmen, auch wenn er will. Nur mit dem Organistendienst machte man begreiflicher Weise eine Ausnahme, aber diese Dienstverrichtungen müssen — wie billig übrigens — dem Lehrer besonders bezahlt werden. Nun kommt aber eine Hauptfrage, an welche man vorher allzu wenig gedacht hatte. Seit Jahren nämlich konnte man vielfältig von Geistlichen die Sätze aufstellen hören: der Lehrer geht bei dem Meßner in die Kost. Der im Jahre 1863 herausgekommene Realschematismus der Erzdiöcese Freiburg weist aber nach, daß es im Lande 474 Pfarreien gibt, in denen Lehrer und Meßner- und Organistendienst miteinander vereinigt sind. Unter diesen 474 Diensten gibt es einen Meßnerdienst, der fassionsmäßig 722 fl. trägt, 1 zu 650, 1 zu 622, 1 zu 587, 1 zu 476, 1 zu 408, 1 zu 400, 9 zu 3—400, 22 zu 2—300; aber wir haben auch 297 Stellen, wo beide Dienste miteinander nicht einmal hundert Gulden tragen, und unter diesen 297 sind wieder 140, wo beide nicht einmal 50 fl. tragen. Wir haben sogar 11 Dienste, welche nur 5, 6, 7, 8, 9 und

10 fl. tragen, so daß in allen diesen eilf Pfarrkirchen für die Meßner und Organisten keine hundert Gulden miteinander bezahlt werden. Kaum besser steht es mit den 137 von der Meßnerei getrennten Organistendiensten, von denen zwar 38 über 100 fl., aber 51 sogar weniger als 50 fl., ja 22 nicht einmal 20 Gulden Einkommen abwerfen. Es liegt also auf offener Hand, daß diese Frage nicht durch ein apodiktisches Machtgebot, sondern durch eine gütliche Vereinbarung in versöhnlichem und wohlwollendem Sinne hätte gelöst werden sollen. Zu diesen materiellen Schwierigkeiten gesellen sich nun aber noch andere, die wesentlich rechtlicher Natur sind. Es ist nämlich in den wenigsten Orten entschieden und in rechtsgiltiger Weise ausgesprochen, daß die bisher von den Lehrern als Meßner und Organisten benützten Grundstücke, sowie die bezogenen Naturalien, rein zur Meßnerpfründe gehören, und die Gemeinden, von den Bezirksbeamten sehr oft noch aufgestiftet, wollen dieselben wenigstens theilweise als Schulgüter in Anspruch nehmen, um damit den Mehraufwand zu decken, der nach dem neuen Gesetze auf sie fällt. So stehen denn ein paar hundert Prozesse in nächster Aussicht, und mehr noch als der materielle Verlust, fällt der Unfriede wieder in das Gewicht, der erregt und die Zwietracht, die gesäet wird. So ist das Jahr 1868 ein nicht minder großes Unglücksjahr für die Erzdiöcese Freiburg, als die vorhergehenden, und es läßt sich nicht absehen, wann einmal wieder in Baden ein — wir wollen nicht sagen normaler — sondern auch nur erträglicher Zustand eintreten wird.

Unter diesen Verhältnissen klingt es wahrhaft lächerlich, wenn eine Fraction der badischen zweiten Kammer, die bisher durch dick und dünn mit der Regierung gegangen ist, nun auf einmal aber mit ihr gebrochen hat und sie mit Vorwürfen überhäuft, dieselbe unter anderm auch beschuldigt, daß sie mit der Regelung der Kirchenfrage nicht entschieden genug voran gegangen sei. Hiervon ist aber die Regierung frei zu sprechen, denn in Wahrheit hat sie alles gethan, was man nur auch gegen die Kirche thun kann, um deren Einfluß zu schwächen und die Kräfte derer zu lähmen, welche sich zu ihrer Vertheidigung zur Wehre setzen. Wir wollen nur an die vielen Prozesse erinnern, mit welchen die Staatsanwälte gegen die katholische Presse vorfuhren, während die kirchenfeindlichen Blätter in alle möglichen Schmähungen sich ergießen durften. Nebst den Preßprozessen waren es aber noch ganz besonders zwei Prozesse, die als wahre causes célèbres darthaten, mit welcher Kraftanstrengung man gegen die guten Katholiken auftritt. Der Abgeordnete der zweiten Kammer, Kaufmann Jakob Lindau von Heidelberg, in weitern Kreisen als Verfechter der katholischen Sache bekannt, wurde vorigen Jahres in das Zollparlament gewählt und wollte nun in dem Bezirke, der ihn gewählt hatte, eine öffentliche Versammlung halten, um zu seinen Wählern über die Aufgabe des Zollparlaments zu sprechen. Der Amtmann von Bühl aber, wo diese Versammlung gehalten werden sollte, verbot dies unter dem Vorwande, daß es zu Ruhestörungen kommen könne. Der Recurs, den Lindau an das Ministerium ergriff, wurde abgewiesen. Lindau hielt doch seinen Einzug in Bühl, schrieb aber an den Herrn Staatsrath Dr. Jolly einen offenen Brief, der in wenig schmeichelhafter Weise das Verfahren gegen ihn beleuchtete. Einzelne Stellen aus diesem Briefe waren nun der Gegenstand einer gerichtlichen Anklage, die denn beim Untergericht auch eine Verurtheilung zu einer auf der

Festung zu erstehenden Gefängnißstrafe zu Folge hatte. Allein das Oberhofgericht, an welches Lindau appellirte, sprach den Angeklagten frei. Dieser Prozeß und dessen Ausgang trugen begreiflich nicht dazu bei, das Ansehen des Klägers zu erhöhen. Noch eine viel größere Schlappe erholte sich die liberale Partei im Prozeß Brumer. Bürgermeister Brumer von Simonswald nämlich, ein Mann der in seiner Gemeinde in der größten Achtung steht, schon als lediger junger Mann zum Bürgermeister gewählt wurde, zur Zeit der Revolution unerschütterlich seinem Fürsten die Treue bewährt hatte und deßhalb sich flüchten mußte, war schon lange ein Dorn in den Augen der genannten Partei, die aber in der Gemeinde Untersimonswald selbst nur einige wenige Anhänger hatte. Brumer hatte sich nämlich als einen entschiedenen Freund der Kirche ausgesprochen, hatte namentlich gegen die Wahl Eckharts gewirkt und als er doch gewählt wurde und nun mit seinen Anträgen auf die Civilehe rc. hervortrat, es dahin gebracht, daß die Mehrzahl der Wahlmänner ihrem Abgeordneten das Mandat kündigten. Eckhart kümmerte sich natürlich nicht darum, wie es bei einem ächten Volksmanne Sitte ist, sondern blieb ruhig in der Kammer, dem Bürgermeister Brumer aber war seither unversöhnlicher Haß und Rache geschworen. Allein es war weder im Dienste, noch außer des Dienstes dem Verhaßten etwas anzuhaben. Endlich trat ein Mensch auf, der behauptete, Brumer habe vor mehreren Jahren sich einer Majestätsbeleidigung schuldig gemacht, indem er unehrerbietige Reden gegen den Landesfürsten einem Bekannten in das Ohr geraunt habe Diese Anklage wurde nun mit einer Energie aufgegriffen und verfolgt, die wahrhaft lächerlich ist. Brumer wurde von seinem Amte suspendirt, von Gensdarmen in seiner Behausung abgefaßt und in das Gefängniß geworfen. Ein eigener Untersuchungsrichter wurde nach Simonswald geschickt, eine Masse Menschen vorgeladen und nicht weniger als 136 Eide wurden geschworen. Auch Brumer wurde vom Untergerichte für schuldig befunden und zu einer Gefängnißstrafe verurtheilt, aber auch Er wurde vom höchsten Gerichtshofe des Landes, vom Oberhofgerichte in Manheim, freigesprochen. Die Freude seiner Gemeinde war eben so groß, als die Zornwuth seiner Gegner. Allein obgleich freigesprochen, und obgleich die Bürgerschaft sich dafür verwendete, gelang es ihm bis jetzt doch noch nicht, in das Bürgermeisteramt wieder eingesetzt zu werden. „Diesem Falle," schreibt der Badische Beobachter in Nro. 5. d. J, „steht ein anderer gegenüber, in welchem eine Gemeinde ihren wegen gemeinen Verbrechens vor das Gericht gezogenen Bürgermeister nicht losbekommen kann, obgleich eine große Anzahl Gemeindemitglieder die Entlassung des fraglichen Bürgermeisters beantragte, nachdem sothaner Bürgermeister am 9. August v. J. vom Kreis- und Hofgericht Offenburg verschiedener Holzdiebstähle überwiesen war. Jedermann meinte in Folge dieser Verurtheilung werde die Dienstentsetzung ausgesprochen werden; diese erfolgte aber nicht, und deßfallsige Klagen blieben fruchtlos. Die Gemeinde muß diesen Bürgermeister behalten, der überdies in neuester Zeit noch der Unterschiebung eines Rathsprotokolls in einer Prozeßsache beschuldigt wird und sonst zum Nachtheile der Gemeinde wirthschaftet."

Wenn in der Art gegen mißliebige Personen vorgeschritten wird, so spart man auf der andern Seite nichts, um den Einfluß der Geistlichkeit abzuschwächen. So ist z. B. eine neue Verordnung über die

Eidesvorbereitung erschienen. Bis jetzt mußte Jeder, so oft er einen Eid abzulegen hatte, von seinem Seelsorger dazu vorbereitet werden und ein Zeugniß über die erfolgte Eidesbelehrung bringen. Manche Beamte waren hierin so pedantisch, daß sie selbst Geistlichen ihres Bezirkes, die in einer Privatsache zu schwören hatten, die Pflicht auferlegten, von einem Nachbarsgeistlichen ein Eidesbelehrungszeugniß beizubringen. Nun aber ist eine Eidesvorbereitung durch den Geistlichen nur noch in Rechtssachen nothwendig, beim Huldigungseide aber und bei allen Diensteiden ist keine mehr nothwendig. Ob dem Concipienten dieser Verordnung vielleicht das Jahr 1849 vor der Seele schwebte? Auch die Feiertagsfrage beschäftigt die Regierung und sie hat an das Capitelsvicariat das Ansinnen gestellt, acht Feiertage nämlich: Dreikönig, Mariä Lichtmeß, Mariä Verkündigung, Mariä Himmelfahrt, Mariä Empfängniß, Mariä Geburt, Christi Himmelfahrt und Peter und Paul auf den Sonntag zu verlegen, beziehungsweise beim römischen Stuhl die Verlegung derselben zu befürworten. Man wird demnach schwerlich der badischen Regierung den Vorwurf machen können, daß es ihr an Entschiedenheit gebreche im Vorgehen gegen die Kirche, wie dies ein Theil der Mitglieder der zweiten Kammer, welche sich in Offenburg versammelten, um ein neues Programm aufzustellen, es thaten. Doch hat sich dieselbe eben dieser Offenburger Versammlung gegenüber, die in den letzten Tagen des Jahres noch einmal zusammentreten wollte, hinsichtlich dieses Vorwurfes glänzend gerechtfertigt Denn noch ehe das alte Jahr aus war und die zweite Offenburger Versammlung zusammen trat, geschah noch eine rettende That, die klärlich darlegen sollte, welche Anschauungen in Karlsruhe walteten, und daß man durchaus nicht gewillt sei, Finsterniß und Ultramontanismus in Baden aufkommen zu lassen.

Seit fünfzehn Jahren etwa hatten sich nämlich auf dem Lindenberge bei St. Peter in der Gemeinde Unteribenthal eine Anzahl Mädchen in einem Hause niedergelassen, das zweien derselben angehörte. Dort hatten sie sich, wie sie es brauchen konnten, eingerichtet, bebauten das in der Nähe des Hauses gelegene Feld, lebten aber mit einander und mit den Dienstboten nach der Regel des dritten Ordens des heil. Franziskus. Der dritte Orden aber ist bekanntlich gerade zu dem Zweck vom heil. Franziskus gestiftet worden, um frommen Seelen, welche in kein Kloster eintreten können, es möglich zu machen, in der Welt beziehungsweise außerhalb eines Klosters, ihr Seelenheil zu finden und somit gerade das Gegentheil von dem, wozu man es nun in Baden gemacht hat. Da in dem bekannten Gesetze vom 9. October 1860 die rechtliche Stellung der Kirchen und kirchlichen Vereine im Staat betreffend nun §. 11. besagt: „Ohne Genehmigung der Staatsregierung kann kein religiöser Orden eingeführt und keine einzelne Anstalt eines eingeführten Ordens errichtet werden," so nahm man hiervon Veranlassung, nachdem dieser Verein schon seit Jahren besteht, durch den Großherzoglichen Oberamtmann Haas in Freiburg eine Untersuchung anzuordnen. Darüber schreibt der Badische Beobachter unter der Aufschrift: Eine Verletzung des Hausrechtes: Herr Oberamtmann Haas vernahm inquisitorisch und bis in das Innerste des Hauses eingehend dessen frühere Besucher und jetzige Bewohnerinnen und verlangte ihnen die Hausordnung ab. Diese, in ihrem weiblichen Gefühle verletzt und eingeschüchtert, mochten wohl die

Unterscheidung zwischen dem Privat- und Ordensleben nicht richtig angegeben haben. Herr Jolly scheint überdies das Leben Einzelner nach einer Regel der „Bruderschaft" des dritten Ordens vom heil. Franziskus mit der Ordensgenossenschaft desselben Ordensstifters, mit einem Franziskaner-Kloster, verwechselt zu haben. Am 18. Dezember berichtete Herr Oberamtmann Haas an Herrn Minister Jolly. Am 22. Dezember hat dieser den nicht existenten Orden auf dem Lindenberge aufgelöst und die Bewohnerinnen des Hauses außer den zwei Eigenthümerinnen desselben aus demselben ausgewiesen. Dieser denkwürdige Befehl wurde am Weihnachtsvorabend den 24. Dezember den erwähnten Frauenspersonen eröffnet!

Das wäre nun der Sachverhalt. Die Illegalität des Schrittes weist der Badische Beobachter in Folgendem nach, indem er sagt: „Das fragliche Haus ist kein Kloster. Diejenigen Personen, welche in eine von der kirchlichen Autorität approbirte Ordensgenossenschaft d. h. in eine kirchlich autorisirte Korporation (z. B. in Klöster vom ersten Orden des heil. Franziskus) eintreten und dieser Korporation, dem kirchlichen Ordensobern, die feierlichen Gelübde ablegen, sind in einem wirklichen Ordensverband. Das gilt aber von dem Hause auf dem Lindenberg nicht. Es ist nicht von der Kirche als Kloster constituirt, oder als Ordenshaus anerkannt. Das Haus ist nicht im Besitz einer Korporation oder eines Klosters, sondern im Privateigenthum. Die Bewohnerinnen desselben gehören keiner von der Kirche genehmigten Verbindung oder Korporation an. Sie stehen nicht unter kirchlichen, korporativen Obern. Sie haben keinen Orden (Korporation), ja sie haben nicht einmal feierliche Gelübde abgelegt. Sie, die Einzelnen, haben Privateigenthum, sie machen Testamente, was sie nicht thun könnten, wenn sie das Ordensgelübde der Armuth abgelegt hätten. Wenn also auch die Einzelnen nach einer religiösen Regel im Innern eines Hauses zusammen leben, sich gemeinsam nach ihrem Geschmack kleiden, so bilden sie deßwegen noch keine Ordensgesellschaft.

Diese „männliche That" des Herrn Ministers Jolly läßt sich vom Standpunkte des Rechts nicht rechtfertigen. Der §. 11. des Gesetzes vom 9. Oktober 1860 handelt nicht von Befolgung der Bruderschafts- oder Ordensregeln, sondern von der Einführung der Klöster oder Ordensinstitute. Weder dieses noch irgend ein badisches bestehendes Gesetz verbietet den Staatsbürgern, sich in Baden oder in der Schweiz religiös zu vervollkommnen, sich auf die Ablegung von Gelübden vorzubereiten, solche abzulegen, allein oder gemeinsam zu leben, zu beten und zu arbeiten, zu sprechen oder zu schweigen, sich braun oder anders zu kleiden, und — Testamente zu machen. Das Gesetz von 1860 spricht von religiösen Orden und Ordensanstalten, welche erst nach 1860 eingeführt werden. Dieser angebliche religiöse Verein bestand aber in seiner jetzigen Gestaltung vor dem Jahr 1860. Es ist sehr fraglich, ob das Zusammenleben von etwa 60 Frauenspersonen in einem Hause, welche gemeinschaftlich arbeiten, beten, eine gleiche Kleidung haben und nach einer religiösen oder nicht religiösen Ordnung leben, ein Verein genannt werden kann. Dieser sogenannte Verein läuft weder einem Gesetze, noch der Sittlichkeit zuwider. Und Herr Jolly wird nicht behaupten, daß die erwähnten 60 Jungfrauen und ihr Verein den Staat oder die öffentliche Sicherheit in Baden gefährden. Deßhalb kann das Ministerium des Innern gemäß §. 4. und 13. des Vereinsgesetzes vom 21. Nov. 1867 (Regbl. S. 540.) diesen Verein rechtlich

nicht aufheben. Das Ministerium kann rechtlich nicht (wie faktisch geschehen ist) so sehr in das Hausrecht eingreifen, daß es die Bewohnerinnen des bezeichneten Hauses gegen den Willen der Hauseigenthümer mit Gewalt aus deren Haus vertreibt und obdachlos macht. Wenn die Polizei eine solche Gewalt über das Hausrecht hätte, welchem Staatsbürger stünde noch die freie Verfügung über sein Eigenthum, die Freiheit in seinem eigenen Hause zu? Würde wirklich ein Orden bestehen, so könnte Herr Jolly so tolerant sein und denselben aufheben; — aber in das Hausrecht, in die freie Verfügung über das Privateigenthum, in das Innere der Familie darf die Polizei nicht eingreifen." (Bad. Beob. Nro. 306 von 1868).

Die Eigenthümerinnen des Hauses haben nun allerdings Berufung an das Großh. Staatsministerium eingelegt. Aber Niemand glaubt, daß der Beschluß des Ministeriums des Innern abgeändert werde. Unterdessen hat die Regierung gerade noch am Schlusse des Jahres eine Erfahrung gemacht, die ebenfalls schwer über das Herz zu bringen sein wird. Man hatte nämlich im Jahre 1867 schon unter andern reichen Stiftungen auch den Spitalfond in Ueberlingen der Gemeinde zur Verwaltung übergeben. Nun stellt sich nach nur einem Jahre in der Kasse ein bedeutendes Deficit heraus, wo sonst Ueberschüsse vorhanden waren. Sämmtliche Mitglieder der Spitalcommission haben ihre Stellen niedergelegt und das Bezirksamt um Anordnung einer andern Wahl ersucht. Solche und ähnliche Erfahrungen machen zwar diejenigen nicht klug, von denen sie ausgegangen sind, öffnen aber doch denen die Augen, welche eine Verbesserung der materiellen Zustände herbeizuführen wähnten, wenn sie die Regierung unterstützten. Ist nun die Verwirrung am Ende des Jahres 1868 noch größer, als die am Ende des Jahres 1867, so ist dagegen doch auch bei Vielen die Einsicht in die Ursachen des Uebels größer geworden.

IX.

Literatur.

Das Recht der Domcapitel und das Veto der Regierungen bei den Bischofswahlen in Preußen und Oberrheinischen Kirchenprovinz. Von Wilhelm Emmanuel Freih. v. Ketteler, Bischof von Mainz. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1868.

Vorliegende Schrift erörtert zuerst die Frage, ob die Regierungen jener Bisthümer, deren Domcapitel verpflichtet sind, vor der Wahl eines Bischofes die Liste des Bisthumscandidaten vorzulegen, das Recht haben, alle Candidaten bis auf zwei zu streichen; und beantwortet hierauf die zweite Frage, ob die preußische Regierung, den wahlberechtigten Domcapiteln der Diöcesen Köln, Münster, Trier, Paderborn und Breslau gegenüber, ein unbedingtes Veto habe.

Von der hohen Wichtigkeit des in der genannten Broschüre behandelten Gegenstandes sind sowohl die Vertheidiger, als die Gegner der Kirche vollständig überzeugt. Die Frage, um welche in letzter Instanz sich Alles dreht, ist, wie der Hochwürdigste Bischof gleich am Anfange hervorhebt, keine andere, als die der Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche. Diese ist wesentlich von der Freiheit der Bischofswahlen bedingt. Jeder ungebürliche Einfluß des Staates in dieser Sache ist ein Eingriff in die heiligsten Rechte der Kirche, der zugleich ihr innerstes Leben, wie nichts Anderes angreift.

Mit großer Klarheit und Gründlichkeit tritt der Hochwürdigste Bischof gegen jene Behauptungen auf, welche den Regierungen in der That ein unbedingtes Veto zuschreiben und damit die Wahlen der Capitel fast zu bloßen Scheinwahlen degradiren, und die Nomination der Bischöfe zwar indirect, aber deßhalb nicht minder reell in die Hände der Regierungen legen. Es ist evident, daß man in Preußen und in Baden diese, alle Errungenschaften kirchlicher Freiheit wieder in Frage stellende Theorie mehr und mehr zur Geltung bringen will. Könnte man noch daran zweifeln, so müßte die soeben erschienene Schrift des Professor Dr. Hermann in Heidelberg den Zweifel verscheuchen, die gerade so als eine officiell veranlaßte angesehen werden muß, wie es auch in Preußen die des Professor Dr. Mejer über das Veto ohne Zweifel war. Eine ähnliche Schrift soll eben auch von einem Freiburger Professor vorbereitet werden. Die Staatswissenschaft zieht in voller Rüstung für das Staatskirchenthum in's Feld. Wir werden im nächsten Hefte ausführlich auf diese Lebensfrage und namentlich auf die Schrift von Hermann eingehen. Jetzt aber wollen wir schon es aussprechen, daß bei der Lage der Dinge eine römische Staatsschrift mit Veröffentlichung aller auf die Bischofswahlen bezüglichen Documente ein wahrhaft dringendes Bedürfniß ist. Allen, denen die Freiheit der Kirche in Deutschland am Herzen liegt, verlangen sehnsüchtig darnach. Möge das einschneidende Wort des Hochwürdigsten Bischofs von Mainz diejenigen, die bisher etwa die ganze Wichtigkeit dieser Sache nicht erkannten, aufwecken und belehren.

Einladung zum Abonnement auf das Bonifacius-Blatt.

Das Bonifacius-Blatt, welches früher in 6 Nummern jährlich erschien, erscheint seit dem J. 1867 in 11 Nummern und zwar am 1. eines jeden Monats mit Ausnahme vom October, die Nummer in der Regel einen Bogen stark, zuweilen mit einer Beilage. Der früher äußerst geringe Preis von nur 5 Sgr. pro Jahr hat pro 1869 um $2^1/_2$ Sgr. im Gebiete des Norddeutschen Bundes (außerhalb desselben kommt hierzu der betreffende Postaufschlag) erhöht werden müssen. Für diesen noch immer geringen Preis von $7^1/_2$ Sgr. pro Jahr (resp. von $7^1/_2$ Sgr. mit dem betr. Postaufschlag außerhalb des Norddeutschen Bundes) muß jede Postanstalt in Deutschland und den außerdeutschen österreichischen Ländern zu jeder Zeit des Jahres Bestellungen auf das Bonifacius-Blatt annehmen. Das Blatt bringt Berichte über die Sitzungen des General-Vorstandes, größere Aufsätze über den Verein (Zweck, Aufgabe, Wichtigkeit 2c. desselben), sucht dem Leser einen Ueberblick über das Arbeitsfeld des Vereins (die bereits gegründeten und noch zu gründenden Missionen) zu geben, macht ihn mit den einzelnen Missionsorten bekannt durch Berichte über dieselben vor und nach der sog. Reformation und führt ihn in das Missionsleben ein durch Erzählung interessanter Erlebnisse der Missionsgeistlichen und der neuesten Nachrichten aus den Missionen. Da es zur Zeit keinen wichtigeren Verein für die Katholiken Deutschlands gibt, als den Bonifacius-Verein, so bitten wir um zahlreiche Bestellungen des Blattes, damit diese wichtige Vereinssache in allen Theilen Deutschland mehr Boden gewinne und Freunde und Gönner sich erwerbe.

Paderborn, im Dezember 1868.

Die Redaction des Bonifacius-Blattes.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

X.

Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart.

II.

Der Skepticismus.

Kant in Italien.

2.

Aus. Franchi, der Hauptvertreter des Skepticismus in Italien. Selbstbekenntniß seines Abfalls von der Kirche. Literarische Zustände des liberalen Piemont seit 1848. Franchi's Stellung zu denselben. Bianchi-Giovini, der italienische Dav. Strauß, Vorbild und Gehülfe Franchi's in der Negation. — Franchi als Schriftsteller, Redacteur und Professor an der philos. Facultät zu Pavia-Mailand. Seine Polemik gegen den Ontologen Bertini. Der Inhalt seiner Philosophie nach ihrer kritischen und theoretischen Seite.

In unserer Ueberschau der antichristlichen Philosophen im heutigen liberalen Italien haben wir bereits manchen abgefallenen Priester getroffen: Spaventa, der Hegelianer, ist ein solcher; der Kritiker Mazzarella ein anderer. Auch der Hauptvertreter des Skepticismus ist ein ehemaliger Priester: Ausonio Franchi nennt sich dieser Mann, an dem alles Apostasie ist, selbst der Name. Cristoforo Bonavino — dieß ist sein eigentlicher Name — wurde geboren i. J. 1820 zu Pegli in der Provinz Genua. Der Skeptiker Ferrari wuchs, wie wir gesehen, im Unglauben auf; nicht so Bonavino. Er genoß eine christliche Erziehung, wurde Priester, dann Apostat, Atheist, Literat und zuletzt Professor der Philosophie zu Mailand. Dieß sind die Hauptstationen seines Lebens. Sehen wir nun die Wege, wie er dazu gekommen.

„Die Ansichten, welche ich heute bekenne" — berichtet er selbst in der Einleitung zu dem Buche: „Die Philosophie der italienischen Schulen" — „sind nicht jene, in denen ich erzogen worden bin; sie sind weder eine Wirkung der Angewöhnung, noch ein Erzeugniß von Vorurtheilen. Ich habe meine Knaben- und Jünglingsjahre unter der Zucht des Collegiums und Seminars zugebracht, und beide haben in mir immer einen nicht nur gelehrigen, sondern sogar scrupulös und leidenschaftlich anhänglichen Zögling gefunden. Meine liebsten Lehrer waren mir die Heiligen, und vor Allen St. Thomas von Aquin und Alphons von Liguori . . . Bis zum drei und zwanzigsten Jahre, in dem ich zum Priester geweiht wurde, kannte ich keine andere Beschäftigung, kein anderes Vergnügen, als Studium und Gebet, und, um Alles mit Einem zu sagen: ich war sogar entschlossen, Jesuit zu werden, und nur die kluge Festigkeit eines heißgeliebten Vaters hielt mich von der Ausführung dieses Vorhabens zurück. Aber das Priesterthum war für mich die Morgenröthe eines neuen Daseins: und der erste Strahl des Lichts leuchtete in meinem Geiste auf — wer sollte es glauben! — im Beichtstuhle. Bei der ersten Berührung meiner Seele mit der Wirklichkeit des menschlichen Lebens; bei jener Geschichte von Elend und Schmerzen, welche Mann und Weib unter Thränen und Seufzern in meinen Busen niederlegten, begann ich einen Widerspruch zu fühlen zwischen der Sittenlehre der Schulen und der innersten Stimme der Gewissen: daher die ersten Angriffe des Zweifels[1])." Und nun entspann sich in ihm ein Kampf, der mit der gänzlichen Niederlage des Priesters, des Christen, fast möchten wir sagen, des vernünftig denkenden Menschen endete, da die Waffe, zu welcher er griff, für sich allein nicht im Stande war, jene Angriffe

1) La filosofia delle scuole italiane. Capol. 1852. Introduzione pag. 88 segg.

abzuwehren. Der Zweifel drängte ihn zu erneuerter Forschung und Prüfung der bisher für unumstößlich gehaltenen Wahrheiten und theologischen Principien. Welche Männer er sich bei diesem Studium zu Führern erkoren, sagt er uns an der angezogenen Stelle nicht; aber wir erfahren sie aus den häufigen Citaten seiner Werke. Es sind die deutschen und französischen Rationalisten: Kant, Strauß, Feuerbach, Br. Bauer, Lamennais, P. Leroux u. s. w., u. s. w. Der Erfolg konnte nicht zweifelhaft sein. Nach zweijährigem Ringen mit sich selbst und seinen bisherigen Anschauungen war der Bruch mit der Kirche und dem Christenthume überhaupt vollendet. „Die erste, sichere, unerschütterliche und unbestreitbare Conclusion, in der mein Geist seinen Stützpunkt fand, war diese: Das höchste Criterium aller Wahrheit ruht in der Vernunft. Dieß festgestellt, war meine intellectuelle und moralische Emancipation vollbracht. Mit diesem Principe kam ich unmittelbar zur Läugnung jeder übernatürlichen Ordnung, jeder positiven Theologie, jeder theokratischen Autorität, jeder göttlichen Offenbarung; es zeigte mir als allgemeines Gesetz den unablässigen Fortschritt und die fortwährende Veränderung, welche das Leben der physischen und moralischen Welt bestimmt. Und in dieser Erkenntniß fand ich jene Harmonie zwischen Verstand und Herz, die ich vergebens in einem anderen Systeme gesucht hatte[2])."

Man sieht: die Negation des verirrten Priesters war eine vollständige, radicale. Der Zweifel, dem er anfangs Raum gegeben, hatte ihm nach und nach Alles angefressen, und die philosophische Kritik ihm zuletzt jede wissenschaftliche Gewißheit vernichtet. An die Stelle des Glaubens hatte sich ein tiefer Haß gesetzt gegen das Christenthum, und ein Abscheu selbst vor dem persönlichen Gotte. Der Priester des dreieinigen Gottes ist zum Priester der Hu-

2) Ebend. pag. 89 segg.

manität, des Ideals geworden. Um diese innere gänzliche Umänderung auch äußerlich zu symbolisiren, legte er mit dem Glauben an das kirchliche Dogma nicht bloß das Gewand des Priesters, sondern auch den Namen des Christen und seiner Familie ab: Cristoforo Bonavino nannte sich von jetzt an Ausonio Franchi, d. i. „freier Italiener."

Während diese Umwälzung in ihm sich vollzog (im J. 1849), war Franchi Vorstand einer Erziehungs-Anstalt zu Genua, die angeblich eines großes Rufes sich erfreute [3]), und scheint dieses auch nach seinem offenen Abfalle noch eine Weile geblieben zu sein, denn gerade aus dieser Zeit werden zwei zu Schulzwecken von ihm verfaßte Schriften angeführt: eine „Lateinische Grammatik" und eine „Allgemeine italienische Grammatik" (Genua 1850). Später aber begegnen wir ihm auf einem anderen Felde: um für seine neuen Anschauungen ausgedehntere Propaganda zu machen, wurde Franchi Literat und Journalist. Die Zeit war solcher Mission günstig, und Sardinien, seine Heimath, ein dafür empfänglicher Boden. Die erst vor Kurzem in der concreten Wirklichkeit niedergeschlagene Revolution hatte sich auf's Neue in die Welt der Geister zurückgeflüchtet, um in stiller, geräuschloser Gedankenarbeit den Kampf für ihre Ziele fortzusetzen, und durch den Umsturz der Ideen den Umsturz der socialen Ordnung vorzubereiten. Was vordem Mailand und Toscana gewesen, war seit den letzten vierziger Jahren Piemont geworden: der Sammelplatz aller Freiheitshelden und die Revolutionsküche Italiens. Seit der viel getäuschte König Karl Albert das Banner der Unabhängigkeit erhoben, versammelten sich alle Geister der Revolution: Liberale, Demagogen und Republicaner sammt einem zahlreichen Gefolge feiler Literaten und Journalisten hinter den

3) G. Vaperau: Dictionnaire universel des contemporains. Par. 1865; art. Franchi

Ufern des Ticino, um mit allen Mitteln, namentlich einer zügellosen Presse, einer irreligiösen und unsittlichen Literatur und einer frechen protestantischen Propaganda, unablässig das Feuer der religiösen und politischen Agitation zu schüren und die „terza riscossa," die dritte Erhebung einzuleiten, welche endlich die Freiheit, Unabhängigkeit und Einheit Italiens, sowie den Sturz des Papstthums in's Werk setzen sollte. Die Hauptmittelpunkte waren Turin und Genua: dort der gemäßigte Liberalismus, hier der radicalste Mazzinismus vorherrschend[4]).

In diese Bewegung trat der abtrünnige Priester ein und wurde einer ihrer bedeutendsten Führer. Seine literarische und journalistische Thätigkeit war eine fast fieberhafte; sein Ziel ein wahrhaft infernales: die Zerstörung des Katholicismus und der mit ihm verbündeten Wissenschaft, die religiöse und wissenschaftliche Wiedergeburt Italiens auf der Basis der reinen Vernunft. Die erste, diesem Zwecke gewidmete Schrift: „Die Philosophie der italienischen Schulen[5])" veröffentlichte Franchi in demselben Jahre, als der Philosoph von Turin, einst das vielgefeierte Haupt der italienischen Reformbewegung, zuletzt von allen Parteien mißachtet und kaum mehr der Schatten seines ehemaligen Ruhmes, der radicale Abbate Gioberti, fern von der Heimath, plötzlich vom Tode dahingerafft wurde, nachdem er noch kurz zuvor in einer letzten Schrift: Il Rinovamento civile seine Feder mit Schmähungen gegen den heiligen Vater beschmutzt hatte. Kaum ein Jahr darauf folgte eine zweite Schrift: „Die Religion des 19. Jahrhunderts[6])."

4) Vgl. hiezu: Civiltà catt. Ser. I, II u. III, sowie die hienach gearbeiteten vortrefflichen Art. von Dr. Hergenröther in Hist.-pol. Bl. 1854. I. Bd.: „Die religiösen und politischen Zustände Sardiniens," und ebend. II. Bd.: „Die neueste Literatur in Italien."

5) La filosofia delle scuole italiane Lettere al prof. G. M. Bertini per Aus. Franchi. Capolago, Tip. Elvetica 1852.

6) La religione del secolo XIX, per Aus. Franchi. — Losanna 1853; 2. Aflg. ebend. 1866. Verboten durch Indexdecret vom 10. u.

Beide Werke sollten sich ergänzen und zeigen, daß die katholische Religion unvereinbar sei, sowohl mit dem geistigen als mit dem politischen Leben, sowohl mit der Wissenschaft wie mit der Freiheit. — Um dieselbe Zeit veröffentlichte ein anderer, unter dem erlogenen Namen Bianchi-Giovini verborgener Apostat eine „Kritik der Evangelien," welche nach dem Muster des Tübinger Mythikers Dav. Strauß, aber mit weniger Geist und gelehrtem Aufputze den Inhalt derselben in eine leere Mythe verflüchtigte[7]). Franchi kommt vielleicht diesem berüchtigten literarischen Abenteuerer und Hauptstimmführer des Turiner Radicalismus nicht gleich an Gemeinheit der Gesinnung und des Charakters, was schwer ist[8]), aber er übertrifft ihn in der

16. Dez. 1853, zugleich mit dem Appendice alla filosofia delle scuole italiane desselben Verf., worin er Italien auf die philos. Tradition Bruno's und Campanella's hinweist und gegen die schüchterne Philosophie Mamiani's loszieht.

7) Critica degli Evangeli di A. Bianchi-Giovini. 2 vol. 1853, mit falscher Angabe des Druckortes „Zürich bei G. Füsselin" statt Turin (vgl. Civ. catt. S. II. vol. 4. p. 580). Dieses wissenschaftlich völlig werthlose Machwerk, eine Sammlung der raffinirtesten Bosheiten, welche je von den Feinden des Christenthums auf das Papier geworfen worden, wurde damals in dem Eldorado des italienischen Liberalismus, auf den Straßen Turins frei feilgeboten trotz des Indexverbotes (Decret v. 26. Apr. 1853) und einer energischen Interpellation in der Abgeordnetenkammer. Allein das katholische Volk zeigte gesunderen Sinn, als seine Regierung; das Buch fand ungeachtet des bis auf 6 Soldi herabgeminderten Preises außer einigen Neugierigen keine Käufer. — Der auch durch andere, namentlich biblische, Schriften bekannte Apologet Gius. Gatti schrieb gegen Giovini, sowie seine deutschen Lehrmeister, eine Cristologia evangelica, proposta in Conferenze apologetiche. 4 Vol. Torino 1853—54; ebenso der Franziscaner-Observant Giorgio Piga die Schrift: La teologia mestiere. Tor. 1853.

8) Dieser Mann, dessen Name neben denen eines Predari, Borella, Bottero, Brofferio, Franchi u. a. in der Geschichte der liberalen kirchenfeindlichen Journalistik Piemonts eine so traurige Berühmtheit erlangt hat, ward geb. zu Como 25. Nov. 1799, als der Sohn eines Ge-

Tragweite der Negation, im Abscheu nicht bloß gegen Christus und seine Kirche, sondern gegen Gott selbst und jede

---

fängnißaufsehers. Wie Franchi, eine Zeitlang Zögling eines Seminars, dann Apostat, änderte er, wie dieser, mit seinem Glauben auch seinen Namen Angiolo Bianchi in Aurelio Bianchi-Giovini, und flüchtete vor der österreichischen Polizei in die Schweiz, wo er zu Capolago 1830 in dem Bureau der Tipografia Elvetica als Redacteur der Zeitung L'Ancora seine wechselvolle Journalistenlaufbahn begann. Schon nach einigen Jahren wegen Zerwürfnissen mit den Directoren entfernt, und wegen Diebstahl processualisch verfolgt, floh dieser „Ebreo-Errante del giornalismo," wie ihn ein Biograph nennt, überall ausgewiesen, von Stadt zu Stadt, von Capolago nach Lugano, Zürich, Mailand, indem er als Redacteur verschiedener Blätter stets jener Partei diente, die ihm am meisten bezahlte, und dabei immer eine an die andere verrieth, bis er endlich in dem Reformjahre 1847 durch die Vermittlung seines gleichgesinnten Freundes, des Literaten Fr. Predari, hinter dem selbst wieder Gius. Pomba, der Nicolai des italienischen Buchhandels, stand, als Mitredacteur der von den Häuptern des piemontesischen Liberalismus eben gegründeten „Opinione" zu Turin eine bleibende Stätte fand. Die Parole seines publicistischen Wirkens war: Schmähung, Verleumdung, Verhöhnung alles Heiligen — ohne Maß und ohne Rückhalt. Von der Regierung wenig behindert, eher beschützt, verfolgte er diese infernale Losung nicht bloß in der Tagespresse, sondern auch in größeren historischen und kritisch-biblischen Schriften, wie das im Auftrage der Liberalen verfaßte Schandwerk „Storia dei Papi" (5 Bde.), die „Vita del Sarpi", die „Papessa Giovanna", die „Critica degli Evangeli," und viele andere Schriften bezeugen, welche nach Inhalt wie Form gleich schlecht sind, da man jenem den fanatischen Haß des Apostaten, dieser die hastige Lohnarbeit des bedrängten Familienhauptes nur allzusehr ansieht. 1861 traf ihn die Hand Gottes, als er eben an der Vollendung seiner Schmähschrift gegen die Päpste arbeitete. Nach einem mehrmonatlichen Ringen mit Krankheit und Hunger machte ein neuer Schlaganfall diesem, bis zum letzten Augenblicke der Negation gewidmeten, Leben ein Ende, zu Neapel 16. Mai 1862 — kaum ein Jahr nach dem unerwarteten Tode seines ehemaligen Beschützers C. Cavour. Der dankbare König von Italien gewährte der hinterlassenen Familie in Rücksicht auf sein verdienstvolles Wirken für nationale Freiheit und Unabhängigkeit 2000 Lires Jahresgehalt! (Vgl. die seiner

positive Religion. Von Mazzini hatte Franchi, wie er selbst bekennt[9]), „die leidenschaftliche Liebe zu Italien gelernt;" mit Bianchi-Giovini wetteiferte er im leidenschaftlichen Hasse gegen die Religion. Beide Renegaten führten in den fünfziger Jahren einen literarischen Kampf gegen das Christenthum, welcher nur im Voltairianismus des vorigen Jahrhunderts, als schauerliches Echo des Ecrasez l'infame, eine Parallele findet.

Giovini war ein Schüler der deutschen Junghegelianer, mit deren Lehren er wohl während seines langen Aufenthaltes in der Schweiz näher bekannt geworden war, und hat durch seine Schrift den negativen kritischen Rationalismus der Tübinger Schule nach Italien verpflanzt. Franchi ist ihm auf dieser Bahn gefolgt, als er i. J. 1854, dem Todesjahre des von ihm so sehr verehrten Abbé Lamennais, unter der neuen Maske eines Rinter von Liessol das in schlechtem Französisch geschriebene, umfangreiche Buch: „Studien über die evangelische Biographie" herausgab, wobei er wiederum, um die Bestimmungen des Preßgesetzes zu umgehen, den Druckort erlog[10]). Mehr denn 600 Sei-

---

Zeit trefflich redigirte „Campana" v. Turin, die schon 1853 eine wohl, documentirte actenmäßige Biographie dieses Koryphäen des Unglaubens brachte, sowie das ministerielle „Risorgimento" von 1857, und I Contemp. ital. Nr. 55. Tor. 1862.)

9) La filos. delle Scuole ital. Introd. p. 84. not. a. Das hier dem revolutionären Agitator gespendete Lob hinderte jedoch Franchi nicht, denselben später in der „Ragione" heftig zu bekämpfen, worauf ihm aber die republicanische „Italia del Popolo" (1857. Nr. 169) diesen Widerspruch und seine in Vergleich zu Mazzini viel tiefere Schlechtigkeit mit scharfen Worten vorhielt.

10) Etudes sur la Biographie évangélique par *Rinter de Liessol*, ancien professeur de philologie. Londres 1854. Sehr ergötzlich und ein interessantes Document für die literarische Ehrlichkeit dieser Renegaten, denen die Kirche zu wenig Moralität besaß, ist die Art, wie dieser Philosoph als Rinter v. Liessol (auf S. XI.) für den verkappten Aus. Franchi, d. i. sich selbst Reclame macht. „Die Einleitung

ten hat der abtrünnige Priester angefüllt, um seinen Landsleuten zu beweisen, daß das Christenthum, dem die moderne Welt, dem Italien insbesondere die größten und herrlichsten Jahrhunderte seiner Geschichte verdankt, ein leerer Wahn, daß Christus ein bloßer Mensch und die evangelischen Berichte lediglich Mährchen einiger leichtgläubigen Frauen, daß Wunder nicht möglich, und folglich die Evangelien Fabeln seien. Da nach seinen kritischen Principien die gesammte Geschichte überhaupt nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit und Probabilität hat (S. 624), so wird es ihm ein Leichtes, die wohlverbürgtesten Thatsachen der evangelischen Geschichte zu discreditiren. Dabei ist Franchi's Kritik, ebenso wie die seines Vorgängers, nur eine Copie der sonst so verhaßten Deutschen, und zwar, wie es scheint, eine Copie aus zweiter Hand, eben dieses Giovini nämlich.

Nur die Leichtfertigkeit, mit welcher Franchi arbeitete, sowie die häufige Wiederholung derselben, meist von Anderen entlehnten Gedanken machten es ihm möglich, in dem nämlichen Jahre noch zwei weitere Schriften erscheinen zu lassen, in welchen er von der bisher negirenden Richtung zum positiven Aufbaue seines Systemes übergehen will[11]).

Zu gleicher Zeit treffen wir Franchi nicht weniger thätig in der Arena der Journalistik, auch hier ein eifriger Secundant des vorgenannten Apologeten Sarpi's und lügen-

---

zur Philosophie der italienischen Schulen von Ausonio Franchi," sagt Aus. Franchi als Ritter v. Liessol, „ist ein Werk, das mit dem Vorzuge eines klaren, gedrungenen, manchmal auch lebendigen Styls eine scharf schließende und zwingende Dialectik verbindet, welche alle Sophismen und Zweideutigkeiten löst. Das Erscheinen eines solchen Buches und die Aufnahme, die es fand, bezeugen, daß in Italien der wahre philosophische Geist auferstanden ist."

11) Il Rationalismo del Popolo. Losanna 1854. Ebend. 2. Aufl. 1861. 3. Aufl. Milano 1865. Dann: Studii filosofici e politici: Del Sentimento — di Aus. Franchi. Tor. 1854. (Vgl. Decr. S. Off. 11. Julii 1855 u. S. Congr. Ind. Decr. 8. Dec. 1855.)

haften Pamphletisten der Päpste. Nachdem nämlich Bianchi-Giovini vier Jahre lang (1848—1852) als Hauptmitarbeiter der mit englischem und protestantischem Gelde bezahlten und von der Turiner Regierung beschützten „Opinione" allsonntäglich den nacktesten Rationalismus und eine Fluth von Lästerungen gegen die katholische Kirche, ihre Lehren, Institute und Diener ausgeschüttet, und Franchi in gleichem Geiste in dem demokratischen Journale „Diritto" gewirkt hatte, schuf sich jener, die „Opinione" vollständig den Waldensern und Juden überlassend, im J. 1853 für seine destructiven Zwecke ein eigenes Organ: die bis 1861 fortgeführte „Unione;" sein Gehülfe im Apostolate des Unglaubens folgte ihm 1854 mit der Gründung der philosophischen Wochenschrift „La Ragione [12])." Zählt man zu diesen beiden Blättern noch die bereits 1852 als Organ der protestantischen Waldenser gegründete Buona Novella, so erhält man in der Hauptstadt des katholischen Piemonts eine Trias von Journalen, welche, sämmtlich von Apostaten geschrieben, fast ein ganzes Decennium hindurch eine schauerliche Progression der Negation darstellen: die Buona Novella negirte den Papst; die Unione negirte Christus; die Ragione negirte Gott selbst [13]).

12) La Ragione, foglio hebdomadario di filosofia religiosa, politica e sociale. Torino 1854.

13) Seit dem Jahre 1848 war Piemont das gelobte Land des liberalen und kirchenfeindlichen Journalismus, dessen schmutzige Fluth sich endlich mit dem Jahre „der Befreiung" auch über das königlich geeinigte Italien ergoß, und, noch immer im Wachsen, in der Entchristlichung und Entsittlichung dieses unglücklichen Landes bereits so große Erfolge erzielt hat. Zahllos wie die Wellen des Meeres, das die ligurische Küste bespült, tauchten damals die Journale auf und unter, und nur wenige aus ihnen haben ihr Leben bis in die Gegenwart herübergerettet. So die genannte jüdische „Opinione", die, obwohl mit der Regierung nach Florenz übergesiedelt und neben vielen jüngeren Schwestern, wie „Nazione," „Perseveranza" u. a., die älteste und treueste Vertreterin der „Consorterie", noch immer ihre piemontesische Herkunft

Franchi führte die Redaction dieses Blattes bis zum Jahre 1858, d. i. bis vor den Ausbruch des italienischen Kriegs, wo sich dasselbe in ein rein politisches verwandelte. In dem nämlichen Jahre veröffentlichte der fruchtbare Schriftsteller die Schrift: „Der Rationalismus", ein populäres Handbuch des Unglaubens für die größere Masse, mit einer empfehlenden Einleitung von D. Bancel, ehemaligem Abgeordneten und Ehrenprofessor an der freien Universität Brüssel[14]). Dieser Mann, ein eifriger Apostel der belgischen Logen, nennt Franchi's Buch den „Codex des Rationalismuß, ganz geeignet einen glücklichen Einfluß auf die Jugend zu üben; das Werk eines Geistes, der für immer den Träumereien, Phantasien und dem Mysticismus entronnen ist und Anderen den Weg zeigt, auf dem er seine Freiheit erlangt hat" (pag. XIII.); er ist ganz entzückt, in ihm einen ächten und unerschrockenen Sohn der „glorreichen Philo-

---

(ihr Chefredacteur, der Deputirte Giac. Dina, gehört dem Turiner Ghetto an!) nicht verleugnet, und daher vorzüglich den Führern der „gouvernementalen" Piemontesen: Rattazzi, Lanza u. s. w. zum Ausdrucke dient. Sodann das halbdemokratische „Diritto", gegenwärtig Hauptorgan der sog. „dritten oder Centrums-Partei"; die „Gazzetta del popolo" von Turin, die schon in den fünfziger Jahren unter der Redaction des Deput. Borella († 1868) und Bottero für Cultus- und Unterrichtsfreiheit focht, und heute im Dienste der Turiner Municipalisten oder „Permanenten" steht; endlich die republicanische Unità italiana, das officielle Organ Mazzini's, welche vor zwanzig Jahren als „Italia e popolo" zu Genua gegründet und als „Italia del popolo" fortgesetzt, später unter obigem Namen nach Mailand übersiedelte, und seit ihrem Entstehen gegenüber einer großen Zahl liberal heuchlerischer Regierungsblätter offen und entschieden den Kampf gegen das Papstthum führt und den mystischen Pantheismus und die kosmopolitischen Ideen Mazzini's: Einheit der Menschheit und heilige Allianz der Völker — als den neuen Katholicismus der Zukunft verkündet.

14) Le Rationalisme par Aus. Franchi. Par. 1858.

sophenfamilie des achtzehnten Jahrhunderts" gefunden zu haben[15]).

Der Rationalismus sollte die Religion des Volkes werden: dies war die Absicht Franchi's. Dies war aber auch das Bestreben der liberalen Turiner Regierung. „La religione ammessa nell' insegnamento é il razionalismo", schrieb bereits im J. 1852 der gefeierte pädagogische Schriftsteller Abbate A. Peyron in seinem trefflichen Werke „Ueber den Secundärunterricht in Piemont". Was hier von den Mittelschulen gesagt ist, das galt noch in höherem Grade von dem akademischen und Universitäts-Unterrichte, namentlich seit dem „glorreichen Jahre der Wiedergeburt". Die italienische Regierung begann die neue Aera der Wissenschaft damit, daß sie den Unterricht säcularisirte. Sie brach mit der bisherigen Methode, entfernte die früheren tüchtigen Lehrer, meist Cleriker, und ersetzte sie häufig durch unfähige, immer durch dem herrschenden Systeme innigst ergebene Männer. Da sie bei diesen Besetzungen insbesondere ihr Auge warf auf abtrünnige oder suspendirte Priester und entlaufene Mönche, denen sie mit Vorliebe die Leitung ihrer Collegien und die einflußreichsten Professuren an den Universitäten übertrug; so konnte ihrer Aufmerksamkeit gewiß ein Mann nicht entgehen, der seit einer Reihe von Jahren unmittelbar unter ihren Augen in Literatur und Tagespresse so unermüdet und verdienstvoll für die wissenschaftliche und religiöse Reform Italiens gewirkt hatte! In der That schon im ersten

15) A ces pensées hautes et fermes il est facile de reconnaitre a quelle famille morale appartient l'écrivain. M. Aus. Franchi descend des philosophes du XVIII. siècle. Famille glorieuse! race vaillante! Bienfaisante tradition! Pourquoi les oublier, les dédaigner, les renier, ceux qui ingendrèrent la révolution française et redigèrent dans leurs livres immortels l'acte d'alliance du genre humaine? Pour moi j'éprouve une joie pieuse chaque foi que je rencontre un esprit imprégné et nourri de leur séve. (Le Rat. Introd. p. XVI sg.)

Jahre „der Wiedergeburt“ wurde der Apostat Franchi zum Professor der Geschichte der Philosophie an der Universität zu Pavia ernannt, wo er am 19. Dez. 1860 seine Vorlesungen eröffnete. Der liberale Minister-Philosoph Ter. Mamiani, der gleichzeitig auch den Hegelianer A. Vera zurückrief, hat das Verdienst, den Atheisten Franchi als Lehrer der italienischen Jugend bestellt zu haben. Als bald darauf (Jan. 1861) die philosophische und philologische Facultät von Pavia nach Mailand verlegt wurde an die daselbst neuerrichtete „Akademie für Wissenschaft und Literatur,“ welche ihren Sitz nahm in dem annexirten Gebäude des aufgehobenen Seminars „della Canonica“, siedelte auch Franchi dahin über, und lehrt an dieser Anstalt, welche nach Mamiani's Plan ein höheres Bildungsinstitut für künftige Professoren, eine Art von Collége de France, sein sollte, noch bis zum gegenwärtigen Augenblicke. An emsiges Schaffen gewohnt, begnügte sich der rationalistische Philosoph nicht damit, vom Lehrstuhle aus seine Zuhörer „mit dem Geiste der modernen Zeit“ d. i. mit den schäbigen Lehren des Atheismus und Materialismus zu erfüllen, sondern setzte auch seine literarische Thätigkeit eifrigst fort. Außer mehreren Abhandlungen in Zeitschriften, wie in der Turiner Rivista contemporanea, deren chamäleonartige Haltung wohl Alles, auch den Atheismus, verträgt, werden aus dieser Periode angeführt eine „Storia della filosofia moderna“, und die erst jüngst herausgegebene Briefsammlung La Farina's — Epistolario di Giuseppe La Farina (2 vol.) — welche, wie die vor einigen Jahren durch Nicom. Bianchi veröffentlichte Correspondenz Cavour's wider Willen der Sache der Wahrheit und Gerechtigkeit einen höchst wichtigen Dienst leistet, indem sie in das ränkevolle Revolutionsdrama, durch welches vor einem Decennium ganz Italien umgestürzt wurde, einen klaren und schätzenswerthen Einblick gewährt.

Franchi's Schriften wurden von der kirchenfeindlichen Presse Italiens wie des Auslandes, besonders von der eng-

lischen, mit vielem Lobe besprochen[16]). Französische und deutsche Kritiker, wie der Pantheist J. Michelet zu Paris und der Nationalist Mittermaier zu Heidelberg nahmen keinen Anstand, in ihm den ersten Logiker und größten Kritiker der neueren Zeit zu sehen[17]). Trotz dieser Reclamen fanden seine Werke in Italien selbst nicht die gewünschte Aufnahme; erst später, als die antichristlichen Ideen immer mehr auch in die Massen gedrungen waren, scheint, wenn die wiederholten Auflagen zu diesem Schlusse berechtigen, deren Verbreitung eine größere geworden zu sein.

Nachdem wir bisher den Lebensgang, sowie Umfang und Ziel der literarischen Thätigkeit Franchi's, soweit beide bis jetzt vollendet vorliegen, betrachtet haben, wenden wir uns zur Darstellung seiner Lehre im Einzelnen.

Im Jahr 1850 erschien zu Turin eine Schrift von G. M. Bertini, Professor der Philosophie an der dortigen Universität: „Idee einer Philosophie des Lebens," welche von Gioberti (der Verfasser, ein gelehrter Hellenist, zählt zu den Anhängern dieses Philosophen!) mit dem Ausrufe begrüßt: „Ecco un altro filosofo vero!" gegen den immer mehr und mehr um sich greifenden Skepticismus oder Antidogmatismus gerichtet war[18]). Der Skeptiker Franchi nahm die

16) Während das liberale Mailänder „Crepuscolo" die Wochenschrift „La Ragione" ihren Lesern empfahl, hatte schon im Jahre 1853 der Literat Predari in dem Bullettino des ministeriellen „Parlamento" (11. Lugl. n. 1. p. 2) den Genueser Apostaten verkündet als „scrittore sortito ad operar qualche cosa di grave nelle filosofiche speculazioni dei nostri tempi." In ähnlicher Weise schrieb damals die „Westminster Review", deren positivistische Neigungen bekannt sind: „Dieser Mann ist ein lebendiger Beweis der religiösen Umwälzung, die sich gegenwärtig im italienischen Geiste vollzieht: er repräsentirt den nationalen Gedanken, der sich von der päpstlichen Theologie befreit hat."

17) Auch der Berliner „Gedanke" machte seiner Zeit auf Franchi und seine Schriften aufmerksam Bd. I. 1861. S. 183. und schon früher die Ztsch. „Das Jahrhundert" 1858. Nr. 19.

18) Idea di una filosofia della vita, coll' aggiunta di un saggio storico sui primordi della filosofia greca di G. M. Bertini, prof. di

Herausforderung an und schrieb dagegen als Erwiederung: „Die Philosophie der italienischen Schulen", — eine Kritik nicht bloß des ontologischen Systems Bertini's, sondern, wie schon der Titel besagt, der gesammten in Italien privilegirten Schulphilosophie, deren „Handbuch und schönste Blüthe" die Schrift des Turiner Professor darstelle (Introd. p. 80 seg.) Die Grundsätze, von welchen Franchi bei dieser Kritik ausgeht, enthalten bereits seine gesammte philosophische Weltanschauung in den Hauptzügen: seine späteren Werke verhalten sich hiezu nur als Ergänzungen und Erweiterungen. Unsere Darstellung wird daher in diesem philosophischen Hauptwerke Franchi's zwei Punkte in's Auge zu fassen haben: die Polemik gegen Bertini und die eigenen philosophischen Principien des Verfassers. Nur die letzteren werden uns mit Herbeiziehung seiner anderen Schriften eingehender beschäftigen.

Franchi unterwirft der Reihe nach alle Hauptsätze und Beweise seines Gegners einer ausführlichen Kritik und sucht sie sämmtlich auf Sophismen, Widersprüche und Paralogismen zurückzuführen, was ihm auch nicht selten gelingt. Seine Beweisführung zeigt eine nicht unbedeutende dialektische Gewandtheit, welche die Schwächen des Gegners zu entdecken und für sich zu benützen weiß — offenbar eine Errungenschaft der einst von ihm genossenen, jetzt viel geschmähten scholastischen Schulbildung. Dazu wählte der Kritiker für seine Entgegnung die lebendigere dialogische Briefform, um da, wo die Beweiskraft nicht vorhält, durch den Schwung der Rede nachzuhelfen. Bertini's Buch, so wohlmeinend auch die Absicht des Ganzen und so gelungen einzelne Ausführungen sind, bietet aber auch der philosophischen Kritik, was selbst von gutgesinnter Seite hervorgehoben wurde[19]), so

Storia della filosofia nella R. Università di Torino. 2 Vol. Torino 1850.

19) Rosmini: Nuovo Saggio sulle idee. Vol. I. Tor. 1852. Preliminare ecc. und Civiltà catt. Ser. II. vol. 1. p. 69—81. Bertini

viele Schwächen dar, und die Basis seines ganzen Systems ist so unhaltbar und für ihren Zweck so unzureichend, daß der Sieg dem Gegner nicht schwer werden konnte. Bertini ist nämlich ein warmer Vertheidiger der unmittelbaren Gottesidee („dell' intuito immediato ed immanente dell' infinito") und seine „Philosophie des Lebens" eine Miniatur des Gioberti'schen Ontologismus, verwoben mit einigen Ideen aus der Moral Rosmini's [20]). Franchi ist nie siegreicher, als wenn er diese gänzlich unhaltbare Position angreift: er vernichtet sie und das ganze dialektische Gebäude fällt zusammen (S. 174 ff. 182 ff. 469 ff. 477). Diese unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung verwickelt Bertini in mancherlei Widersprüche, und Franchi weist ihm dieselben an mehr als einer Stelle nach. Bertini hält diese Basis für den einzigen festen Punkt, um den Skepticismus aus den Angeln zu heben; Franchi aber zeigt ihm, daß gerade der Skepticismus „die Seele seines ganzen dogmatischen Systems" sei. (Lett. XI. pag. 447 segg. 453 u. a. O.) [21]).

Franchi's Kampf gilt aber nicht bloß diesem individuellen philosophischen System, sondern in ihm der gesammten christ-

---

huldigt auch dem Traditionalismus, und bezeichnet die Offenbarung nicht bloß als „Ergänzung der Philosophie, sondern als eine ihrer unentbehrlichsten Voraussetzungen." Idea di una filos. ecc. p. 233.

20) Wohl aus diesem Grunde erhielt neben seinen Meistern Gioberti und Rosmini auch Bertini ein bescheidenes Plätzchen in der berüchtigten Instruction des Minister Farini v. 4. März 1852 über die bei der Prüfung für das philosophische Lehramt privilegirten Autoren und philos. Doctrinen, welche Franchi eine „Verhöhnung der Wissenschaft und eine Schmach für die Nation" nennt (Introd. p. 82. not. a. — in der That ein Meisterstück liberaler Knechtung in jenem Piemont, wo nach der Versicherung des officiösen Risorgimento „il pensiero alita cosi libero" (7. Giugno 1851).

21) Franchi hofft ihn sogar durch seine Kritik für den Skepticismus zu gewinnen (Lett. 11). In der That hat Bertini seither eine andere Richtung genommen — siehe A. Conti: Storia della filosofia. Append. p. 533 seg.

lichen Weltanschauung, deren religiöser Ausdruck der Katholicismus, deren wissenschaftliche Formel die in Italiens Schulen herrschende Philosophie sei. Zwei Grundkräfte, sagt er in der Einleitung zu seinem Buche, bilden das Leben des Menschen: das Gefühl und die Vernunft; jenes die Grundlage der Religion, diese der Philosophie. Wie Gefühl und Vernunft die beiden zeugenden Principien aller menschlichen Thätigkeit sind, so ist die philosophische und religiöse Bildung eines Volkes der allgemeinste und sicherste Gradmesser seiner Cultur. Wie steht es nun mit beiden Elementen im gegenwärtigen Italien?

Italien besitzt keine Philosophie: es war bisher keine möglich. Warum? „Die Philosophie lebt von der Freiheit . . . .; denn sie ist die Vernunft selbst und die Vernunft, wenn sie nicht frei ist, unabhängig und absolut, ist ein unmächtiges Vermögen, ein leerer Name, ein schönes Nichts (pag. VI.)" Und nun folgt ein Schaudergemälde, das mit den gewöhnlichen Farben: Priesterherrschaft, Fanatismus, Gewissenszwang, Censur, Index u. s. w. gemalt ist — keine Spur von Wahrheitsliebe, überall nur der Haß und die Leidenschaft des apostatischen Priesters. Italien war einst auf dem Wege zur wahren Philosophie: Pietro Pomponaccio, Patrizio, Vanini, Telesio, Bruno, Campanella sind die ruhmvollen Ahnherren der gesammten neueren Philosophie bei anderen Völkern. Der Funke des modernen Gedankens entsprang zuerst in dem Genius Italiens; aber unterdrückt von dem Fanatismus des Clerus und der Heuchelei der Regierungen, trug er sein Licht anderswohin und entzündete dort den Brand, aus welchem verjüngt die moderne Idee der Humanität hervorging. Dieser einzige Ruhm bleibt Italien; gegenwärtig aber befindet sich seine Philosophie in erbarmenswerthem Zustande. Wohin sich die Blicke wenden, auf der ganzen Halbinsel, an allen Universitäten und Lyceen von Mailand bis Neapel herrscht nur eine officielle Philosophie: die Scholastik in alter und neuer Form. Die Differenz der

verschiedenen Schulen liegt nur in der Methode, nicht im Systeme. Alle bekennen den Dogmatismus der Scholastik. Ihr gemeinsames Princip ist: Unterwerfung unter den Glauben d. i. Knechtung der Vernunft. Das ist nicht Philosophie oder höchstens nur dem Namen nach. Cousin hatte Recht: „Wir befinden uns noch in den Banden der Theologie." — Hierauf bespricht er die verschiedenen Reformversuche der italienischen Philosophen seit dem Beginne dieses Jahrhunderts, wobei er jene der schärfsten Kritik unterwirft, welche am engsten an die Kirche und die mittelalterliche Wissenschaft sich anzuschließen suchten[22]). Die Philosophie des Mittelalters im neunzehnten Jahrhunderte reconstruiren wollen, ist ein paradoxer Gedanke. Der christliche Theismus gehört bereits der Geschichte an[23]). Der Katholicismus ist ein Anachronismus, und fängt schon an, selbst in seinem Namen sich zu widersprechen. Denn in Kurzem wird derselbe in der Geschichte der Menschheit jene Stelle einnehmen, welche die Republik S. Marino unter den Staaten behaup-

22) Introduz. p 12 segg. Vgl. hiezu: La religione del secolo XIX. Prefaz. p. I.

23) Il catolicismo come scuola scientifica non esiste più o trovasi in agonia. (La filosofia delle scuole p. 16) L'Europe moderne est chrétienne de nom, si l'on veut, mais ne l'est pas de fait . . . Ce règne infâme — le christianisme — cet ordre exécré a désormais perdu tout prestige d'autorité sur l'esprit et sur les coeurs des nations civilisées, et il ne tardera pas à disparaitre complétement de leurs institutions politiques et sociales. *Alors et seulement alors nous pourrons saluer l'ordre véritable, le règne heureux de la liberté.* (Le Rationalisme p. 158 seg.) Ganz das Gegentheil urtheilt freilich der belgische Freigeist D. Bancel in der Einleitung zu diesem Werke p. IX. Ihm erscheint der Katholicismus noch als eine ungeheure Macht, dessen Hauptwerkzeuge insbesondere die Schule, die Frau und der Tod seien. Ihm gegenüber gebe es für alle Freunde der Vernunft nur eine Maxime: Adversus hostem aeterna auctoritas esto! und ein Verhalten, das des Voltaire, Diderot, Holbach, Condorcet. p. XIII.

tet. Seit dem Revolutionsjahre 1848 beginnt auch in Italien seine Herrschaft immer mehr und mehr zu verschwinden. Nur Einzelne hängen noch treu dem Papste an, nicht mehr das Volk als solches. Das italienische Volk ist nur mehr dem Name nach katholisch; Italien besitzt keine Nationalreligion mehr. Die Kirche in Italien führt nur noch ein ephemeres Scheinleben: der erste Hauch der neuen Umwälzung wird sie in eine private, verborgene Sekte verwandeln[24]).

Aber wem fällt in Italien die Erbschaft dieser dahinsiechenden Religion zu? frägt Franchi. Dem Protestantismus? Mit nichten: auch die Reformation hat sich überlebt. Die Zukunft gehört weder dem Papste, noch Luther, ruft er mit dem Republikaner Louis Blanc aus: sie gehört keiner positiven Religion. Ihre Zeit ist vorüber[25]). „Der Socinianismus, den die Reformation geboren als das liberale Element des Protestantismus, war das wahre erziehende Princip der modernen Welt. Indem er die Autonomie der Vernunft anerkannte, schuf er die neuere Philosophie. Er war der Vater des Descartes und Spinoza, des Bayle und Hume, Voltaire und Rousseau, des Kant und Lessing, Lamennais und Leroux; des Hegel und Strauß, Bauer und Feuerbach; er ist der Geist der modernen Wissenschaft: der Rationalismus. Der Rationalismus ist die naturgemäße Entwickelung und Umgestaltung der Reformation. Die Reformation war der Kriegsruf: der Rationalismus ist die Frucht des Sieges“[26]). Dem Rationalismus gehört die

24) Solche Absurditäten und Hallucinationen, wie sie die Phantasie aller Häretiker und Revolutionäre seit drei Jahrhunderten ausheckt, bemüht sich der Apostat durch mehrere Seiten hindurch in einer Reihe von Sophismen zu beweisen. Introd. p. 40—58.

25) Ebend. S. 65 f.

26) Ebend. S. 69 f. „Perocchè la Riforma, ch' era uno stato di mezzo fra l'autorità e la libertà, fra la teologia e la filosofia, non ha più valore alcuno, quando i termini estremi dell' idea o

Welt. Montalembert hatte Recht, als er am 17. Mai 1850 im gesetzgebenden Körper ausrief: „Il n'y a pas de milieu; il faut aujourd'hui choisir entre le catholicisme et le socialisme". Die Menschheit hat gewählt: bereits herrscht der Rationalismus in allen wissenschaftlichen Schulen Europa's [27]).

Zwei Worte: Rationalismus und Socialismus schließen das ganze Programm der Zukunft in sich und enthalten alle Keime des neuen Lebens, nach welchem die Menschheit mit unaufhaltsamen Drange strebt [28]). Zur Verwirklichung dieses Programmes beizutragen: die Geister von der Herrschaft des Clerus, die Völker von der Unterdrückung der Regierungen zu befreien — dies erklärt Franchi als seine eigentliche Mission. Mit flammenden Worten fordert er alle Italiener auf zu unablässigem Kreuzzuge gegen die in Italien herrschende Philosophie und gegen den Glauben Roms; denn diese schulden alle Uebel, woran die Welt und Italien insbesondere krank liegt. „Hinweg mit allen persönlichen Interessen, Furcht und Scheu! Ein Jeder denke, sinne, forsche: „coraggio, confidenza e costanza!" Es ist die Stimme Luther's und Voltaire's im neunzehnten Jahrhundert, welche spricht [29]).

Der Rationalismus also soll die Philosophie der Zukunft werden. Aber worin besteht dieser? Die Beantwortung dieser Frage führt uns tiefer in das Innere der Philosophie dieses Italieners ein. Franchi nennt sich selbst einen Skeptiker und sein System Skepticismus oder skeptischen Humanismus, und bezeichnet diesen als „eine der schönsten Formen des Rationalismus und den besten Ausdruck der

---

della formola sono ben noti e nettamente definiti. E i due termini, che si contendono oggimai l'educazione e la direzzione dell' umanità sono il cattolicismo et il razionalismo." Ivi p. 70.

27) Ebend. S. 74.

28) A. a. O. S. 25.

29) A. a. O. S. 68 u. 76. Ebenso S. 223 f., 240 f. u. 252 f.

Denk- und Gewissensfreiheit[30])." Man müsse nämlich, so erklärt er diesen Begriff, zwei Arten von Skepticismus wohl unterscheiden: den vulgären und philosophischen. Der erste bezweifelt Alles und glaubt Nichts; der zweite „verwirft nur jene Lehre, die nicht gewiß, jene Wissenschaft, die nicht begründet, jenes Princip, das nicht wahr, jenen Glauben, der nicht vernünftig ist, wie der an eine übernatürliche, göttliche Offenbarung mit all' ihren Anhängseln und Folgerungen (S. 516). Der vulgäre Skepticismus, wenn er je wirklich gewesen, ist eine Narrheit; der philosophische, der heutzutage immer mehr sich ausbreitet und „den auch ich zu bekennen mich rühme," ist eine Nothwendigkeit, die einzig wahre Philosophie, und das einzige System, welches, auch nach dem Zeugnisse Littré's, in dem gegenwärtigen Stande der Erkenntniß Vernunft und Herz zugleich zu befriedigen vermag, indem es den Zweifel mit der Gewißheit, den Glauben mit dem Wissen verbindet[31]).' Der einzige Canon der Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Dinge an sich. Folglich hängt die wahre Erkenntniß ab von der Beschaffenheit unseres Geistes: ist dieser ein getreuer Reflex der Realität, so ist unsere Erkenntniß wahr; wenn

30) La filos. delle scuole ital. Introd. p. 83.

31) Ebend. p. 86. Der „ausgezeichnete" Gius. Mazzini, meint Franchi, beachte diesen Unterschied nicht, und nur darum verwerfe er den Skepticismus, weil er ihn „für einen politischen und religiösen Nihilismus" hält. Würde übrigens „der große Italiener" sich bestimmter erklären, so müßte Jedermann einsehen, „daß er den Skepticismus nicht verdammt, um den Glauben der biblischen Offenbarung wieder aufzurichten, sondern um die Principien und Gefühle des Volksbewußtseins neu zu beleben; daß er nicht einen theologischen, sondern einen vernünftigen Glauben verkündet, und daß er nicht einen Gott anbetet, welcher der Mythologie der Kirche, sondern dem Ideale der Menschheit entspricht." Eb. S. 84. not. a Ueber den religiösen Mysticismus Mazzini's siehe dessen Schriften, aus dem Italienischen von Ludw. Assing. 2 Bde. Hamburg 1868.

nicht, falsch. Nun sind aber im menschlichen Erkennen zwei Momente wohl zu unterscheiden: ein spontanes und reflexes. Spontan und unwillkürlich findet sich der Mensch gezwungen, anzunehmen, daß sein Geist die Dinge so reflectire, wie sie sind, und darum hält er seine Erkenntnisse naturnothwendig für wahr und gewiß. Dieser instinctive Naturdrang, etwas für wahr zu halten, bildet die Basis alles Glaubens der Menschheit. Die reflexive Erkenntniß aber stellt jene natürliche Beschaffenheit unseres Geistes und die darauf gegründete Wahrheit der Erkenntniß in Frage und fordert einen Beweis[32]). Hier beginnt der Skepticismus; denn dieser Beweis ist unmöglich. Jede solche Beweisführung ist sophistisch, ein ewiger Cirkel, weil sie nur geschehen kann durch den Geist, dessen Wahrhaftigkeit gerade bewiesen werden soll. Das Einzige kann die Philosophie darthun, daß es für die Wahrheit keinen Beweis gibt. Somit bleibt dem Menschen von zwei Dingen eines: entweder Alles zu verwerfen und nichts zu glauben — gegen seine Natur; oder dem natürlichen Drange zu folgen, und zu glauben ohne Motiv. Das Letztere ist Thatsache: der Mensch glaubt Alles in Kraft eines ersten instinctiven Glaubens, zu dem er durch seine eigene Natur bestimmt ist[33]). Weil aber dieser Glaube ohne Grund ist, so hat er vor der Vernunft und Reflexion keine Berechtigung. Der Mensch glaubt aus Instinct und zweifelt aus Reflexion. Glaube und Zweifel versöhnen sich demnach im

---

32) Unter dieser Formel von spontaner und reflexiver Erkenntniß wird eben jetzt von einigen Philosophen Italiens das Problem über das Verhältniß von Glauben und Wissen erörtert. Siehe die Schrift: Intorno al duplice distinto e successivo periodo della spontaneità e del filosofare. — Appunti di Giuseppe Ghiringhello (gegen Bertini). Torino 1868.

33) Un atto di fede spontanea, ma irresistibile, tal é dunque il fondamento di ogni conoscenza. (La fil. delle sc. p. 39—44.) La base di tutto l'umano sapere é insomma una credenza istintiva, anteriore e superiore a qualsisia dimostrazione (Ivi p. 73).

Skepticismus als zwei Thatsachen ganz verschiedener Ordnung, welche von zwei verschiedenen Vermögen ausgehen und auf verschiedene Gegenstände sich beziehen. Der Glaube ist Wirkung des Instincts; der Zweifel Wirkung der Vernunft. Der Mensch muß glauben, weil seine Natur ihn zu glauben zwingt; er muß zweifeln, weil seine Vernunft ihn zwingt zu zweifeln da, wo sie keinen Grund zu glauben findet [34]). Diesen natürlichen Glauben in eine wissenschaftliche Theorie umbilden wollen, ist ein unsinniges, utopisches Unterfangen: das hieße die Wesenheiten der Dinge selbst ändern wollen [35]). Wenn also der Skeptiker in der Praxis des Lebens seinen Sinnen, seinem Bewußtsein, seinem Gedächtnisse traut und demgemäß handelt, so tritt er nicht in Widerspruch mit sich selbst, weil er ja seiner instinctiven Natur gehorcht, wie er andererseits ebenso nur seiner vernünftigen Natur folgt, wenn er die wissenschaftliche Legitimität dieses Glaubens negirt [36]). Skeptiker ist nicht derjenige, der das leugnet, was die Menschheit glaubt, sondern jener, welcher behauptet, man könne nicht beweisen, daß das, was die Menschheit glaubt, Realität oder absolute Wahrheit sei. „Sonach kann die Formel des Skepticismus, den unsere philosophische Schule heutzutage bekennt, so wiedergegeben werden: Es ist möglich, daß die Dinge, welche die Menschheit glaubt, in sich selbst nicht so sind, wie sie dieselbe beurtheilt [37])."

Mit diesen theilweise dem französischen Skeptiker Jouffroy, „einem der berühmtesten und geachtesten Vertreter unserer Schule" (S. 39), entlehnten Sätzen hat Franchi seinen philosophischen Standpunkt deutlich genug bezeichnet: ein von Kantischen Principien ausgehender Psychologismus,

34) A. a. O. S. 44 f.

35) Eb. S. 528.

36) Laonde si deve assolvere ugualmente l'umanità che crede, e lo scettico che dubita. Ivi p. 45.

37) A. a. O.

welcher jede wissenschaftliche Erkenntniß läugnet und nur an den sensus communis als Princip eines instinctiven Glaubens sich hält. Dieses System, erklärt Franchi weiter, hat aber nothwendig zwei Seiten: eine kritische und skeptische, insofern sie den Irrthum enthüllt und bekämpft — daher Skepticismus oder Criticismus, und eine theoretische oder positive, indem sie die Wahrheit sucht und feststellt — Humanismus und Naturalismus. Beide Charaktere sind zwar jeder Philosophie eigen, aber in der Wirklichkeit wird bald der eine, bald der andere vorwiegend sein. Frankreich und Deutschland, wo die theologische Emancipation bereits ziemlich allgemein ist, haben bereits den Kreis der negativen Kritik durchlaufen und wenden sich nun der theoretischen oder positiven Philosophie zu; in Italien aber, wo die antidogmatische Bewegung erst seit einigen Jahren ihren Anfang genommen, ist die Kritik des christlichen Dogmatismus noch ein Studium von der höchsten Wichtigkeit[38]).

Der Kriticismus Franchi's stützt sich, ähnlich dem Renouvier's in Frankreich, auf den er sich auch mehrfach beruft[39]),

---

38) Insofern bei dieser Kritik die Vernunft die einzige Schiedsrichterin ist, heißt der kritische Skepticismus auch Rationalismus, aber „nicht in dem engen und exclusiven Sinne einiger theologischen Schulen Deutschlands, sondern in dem allgemeineren der Souveränetät oder absoluten Autonomie der menschlichen Vernunft auf allen Gebieten des Wissens und Lebens" (La filos. delle scuole it. Intr. p. 69). Allerdings kritisirt der Rat. die Dogmen der Religion, aber er erweist sie zugleich „als natürliches spontanes Product des menschliches Geistes; er verwandelt nach der Formel Feuerbach's die Theologie in Anthropologie, die übernatürlichen Dogmen in psychologische Phänomene," und gewinnt gerade dadurch einen ganz positiven Charakter (Le Rationalisme p. 13 seg. u. 319).

39) Wie in neuerer Zeit in Deutschland einige Philosophen wiederum auf Kant zurückgriffen, so auch in Frankreich. Cournot, der Verfasser der Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique (1851), und Charles Renouvier, der in seinen Essais de critique générale (Par. 1854)

auf die erkenntnißtheoretischen Principien Kant's, den er als „il più gran filosofo dell' età moderna ed il genio stesso della filosofia“ verehrt[40]). Folgendes sind die Hauptsätze: Der Skeptiker läugnet die Realität der Dinge an sich, d. i. er behauptet, daß die Realität uns absolut unbekannt sei. Realität aber nennt er die Substanz oder die objective Existenz der Dinge außer uns. Er gibt nur eine subjective und phänomenale Existenz zu (La filos. delle scuole it. p. 112 seg.). Der menschliche Geist erkennt die Dinge nicht in ihrer objectiven Realität, sondern lediglich in ihrer subjectiven Erscheinung, und kann daher in Bezug auf ihr Ansichsein weder positiv noch negativ etwas entscheiden (S. 114 f.). Der Begriff ist etwas, aber lediglich etwas subjectives, ein Phänomen des Geistes: ob sein Inhalt eine außer dem Geiste bestehende Realität sei, das ist die Frage, deren positive wie negative Beantwortung der Skeptiker für unmöglich erklärt. In diesem Sinne ist er Nullist (S. 161 f. u. 242.). Gerade diese Unterscheidung zwischen der objectiven Realität und subjectiven Phänomenalität der Dinge als zweier entgegengesetzten Terminen eines Dualismus, dessen eine Glied das andere ausschließt, ohne irgend welche Möglichkeit, beide zu versöhnen und wissenschaftlich in einem Systeme zu verbinden, bildet das Grundprincip des Skepticismus (S. 184.). Die Basis des philosophischen Skepticismus sind die Antinomien und Widersprüche, welche die Logik findet in der Natur, in der Wissenschaft, in der Idee, in jedem Dinge (S. 451.). Hiefür beruft er sich (S. 454) auf Ferrari's „Philosophie der Revolution,“ einem Werke, worin der Verfasser „mit seltener Tiefe und

---

Kant fortsetzen zu wollen erklärt, gehören zu dieser neuen kritischen Schule.

40) Darum kann er es dem Rosmini nicht verzeihen, daß er in der Vorrede zu seinem Nuovo saggio den deutschen Philosophen „il sofista di Koenigsberga“ genannt hat, und bezeichnet ihn selbst nie anders, als „il sofista di Rovereto.“

ausgesuchter Gelehrsamkeit die hohlen und abgeschmackten Systeme der metaphysischen Theologie vernichtet und die wahren Principien des vernünftigen Rationalismus feststellt [41]).

Auch ohne die mehrmalige ausdrückliche Berufung auf Kant (La filosofia delle scuole ital. pag. 26, 129 sq.; 366 u. a.) würde in diesen Sätzen die genaue Copie der „Kritik der reinen Vernunft" leicht erkennbar sein [42]). Mit der Waffe dieser Kritik tritt sofort Franchi an die Metaphysik und an das christliche Symbolum, und bringt ihr der Reihe nach alle Grundwahrheiten der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zum Opfer. Namentlich stellen sich die Schriften: La Religione del sec. XIX; il Razionalismo del popolo und Le Rationalisme die Aufgabe, zu beweisen: „das Christenthum ist keine unmittelbar und wunderbar von Gott geoffenbarte Lehre von übervernünftigen und übernatürlichen Wahrheiten mit solchen Charakteren der Gewißheit, die den Menschen logisch und moralisch verpflichten, sie als vollkommene, unfehlbare und absolute Lehre zu bekennen." Alle Beweisgründe, auf welche die christliche Theologie ihre Lehren stützt, sind lächerlich, Tautologien oder Widersprüche, Sophismen, Täuschungen der Phantasie oder des Herzens, Mythen oder Legenden [43]).

---

41) La filos. delle sc. Intr. p. 80. not. b. Franchi feiert in dieser Stelle den Philosophen von Mailand als den Vorkämpfer des Rationalismus in Italien, und bedauert nur, „daß er sein Werk nicht in einem mehr populären Style geschrieben habe: es würde noch mehr Früchte erzielt haben."

42) Auch A. Conti macht die Bemerkung: „Gli argomenti di cui si vale il Franchi, son tolti il più dalla *Ragion pura* del Kant o derivati da essa: nè differiscono le opinioni sue circa l'anima e l'universo; talchè il senso che traete da quella lettura si è lo stesso ché a leggere il Kant." (Storia della filosofia. Fir. 1864. Append. p. 523.)

43) Le Rationalisme p. 313 segg.

Womit sucht dieser feurige Apostel des Unglaubens sein Urtheil zu begründen? Seine Kritik entbehrt jeder Originalität: die Einwürfe sind die unzählige Mal widerlegten Gemeinplätze der Rationalisten aller Zeiten. Da es nach seinem obersten kritischen Grundsatze nur eine Erfahrungs-, keine Wesenserkenntniß gibt, so ist von vornherein alles Uebersinnliche aus dem Bereiche des Wissens ausgeschlossen. Die transcendentalen Probleme sind für die menschliche Vernunft unlösbar: dieß ist das Resultat der Wissenschaft[44]). Daher ist Gott nicht Gegenstand des vernünftigen Denkens, sondern eines unbestimmten Gefühlsglaubens[45]). Gerade deßhalb sucht der Rationalismus Gott aus der Wissenschaft zu entfernen, weil er unser Erkennen übersteigt, und nicht bloß dieß, sondern weil er unserer Natur und Vernunft widerspricht[46]). Wir behaupten, es sei unmöglich, Grund und Ursache der Welt, ihres Wesens und ihrer Gesetze zu bestimmen. Für uns ist die Welt das, was sie ist, und ist, weil sie ist; jeder andere Grund ihres Wesens und ihrer Existenz kann nur ein Sophisma oder eine Täuschung sein[47]). Der Gott der christlichen Theologen ist daher so imaginär, so chimärisch, wie der Geist, die Idee oder die allgemeine Vernunft der Pantheisten, womit sie ein Problem zu lösen vorgeben, das unlösbar ist[48]). Diese Ignoranz ist nun einmal die natürliche Bedingung dieses Lebens. Warum also sich abmühen mit Erforschung des Unmöglichen? Es existirt das Universum; es existirt die Menschheit. Mag die erste Ursache und das letzte Ziel ihres Daseins sein, welches sie wollen, das ist außer Zweifel: das eine, wie die andere haben innere, unveränderliche, wesent-

44) Ebend. S. 84 u. La filos. delle sc. it. p. 266; 495 u. a. O.
45) La filos. delle sc. it. p. 277.
46) Le Rat. p. 67.
47) A. a. O. S. 27 u. 69 f.
48) A. a. O. S. 25.

liche Gesetze, wornach sie sich entwickeln und vervollkommenen. Auf dem Studium dieser Gesetze beruhen sämmtliche natürlichen und socialen Wissenschaften mit allen ihren Folgerungen und mannigfaltigen Anwendungen, ohne daß es hiezu Dogmen, Offenbarungen und Systeme bedürfte. Dieß ist das ungeheuere Feld, auf dem Vernunft und Glaube Alles findet, was nothwendig ist, um die Individuen und die Gesellschaft sicher auf dem Wege der Vervollkommnung vorwärts zu führen. Die metaphysischen Regionen bleiben lediglich dem Fluge der Phantasie und den Capricen der Abstraction vorbehalten[49]). — Auch das sittliche Leben ist nicht bedingt von der Idee Gottes; denn diese ist wandelbar: das Fundament der Sittlichkeit aber liegt in der Natur des Menschen selbst, in seinem Gewissen, und überlebt allen Wechsel der Dogmen und des Glaubens[50]). — Der Rationalismus bekennt sich daher zu gar keinem bestimmten Systeme; da keines, auch nicht die Hypothese des Materialismus und Pantheismus[51]), vor dem Forum der Kritik Stand zu halten vermag. Gibt er sich darum dem Zweifel hin? Keineswegs: denn er sieht die Unmöglichkeit ein, die Frage über Gott zu lösen. Diese Erkenntniß ist die größte Gewißheit, die man nur verlangen kann, und dabei bleibt er stehen[52]). Der Mensch war und wird immer bestimmt sein, Gott zu suchen, ohne ihn je zu finden; denn der Drang, ihn zu suchen, und die Unmöglichkeit, ihn zu finden, sind beide gleichmäßig beständige, innere und allgemeine Gesetze seiner Natur[53]). Gerade dieses unabläßige, aber nie befriedigte Bedürfniß bildet die wahre Größe, die wahre Würde des Menschen, und macht ihn em-

---

49) La filos. delle scuole it. p. 495 seg.
50) Le Rat. p. 35; 327 u. a. O.
51) A. a. O. S. 60.
52) Eb. S. 93.
53) Eb. S. 31 f.

pfänglich für Erziehung und Vervollkommnung und eines unendlichen Fortschritts fähig[54]).

Mit der Leugnung der vernünftigen Gotteserkenntniß fallen von selbst die sämmtlichen Fundamentallehren der Vernunft und des Christenthums: die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele; die Schöpfung, Vorsehung, positive Offenbarung und ihre Beweise: Wunder und Prophezie[55]). Das christliche Symbolum ist ihm das abgeschmackteste System von Widersprüchen[56]). Die Trinität und Menschwerdung des christlichen Gottes sind ebenso wenig geoffenbarte Wahrheiten, als die Dreiheiten und Incarnationen der heidnischen Gottheiten. Alle diese Mysterien sind derselben Art und von gleichem Werthe[57]). Die christliche Lehre von der Erbsünde ist nichts als die Apotheose der Ungerechtigkeit[58]), und die Eschatologie bedarf im neunzehnten Jahrhundert so wenig mehr einer ernsten Kritik, als die Träumereien der Alchimisten und Astrologen[59]).

In solcher Weise sucht Franchi's Criticismus mit aller Wahrheit vollständig tabula rasa zu machen. Da er aber andererseits doch nicht Nihilist und Atheist sein will, vielmehr wiederholt uns seine Liebe zur Religion und Verehrung für die Philosophie versichert[60]), und die Wahrheit sogar als „das Leben seines Lebens" erklärt[61]), so ist die Frage: Welche positive Lehre hat der abtrünnige Priester an die Stelle der radicalen Negation zu setzen, oder welches

---

54) Eb. S. 119.

55) La fil. delle scuole it. lett 8, 9, 10.

56) A. a. O. p. 443 seg.

57) Le Rat. p. 247 seg.

58) Eb. p. 250. „Un dogma immorale ed atroce." La fil. delle sc. it. p. 432 u. 509.

59) Eb. p. 298.

60) Anch' io amo la religione, adoro la filosofia ecc. (La filos. delle sc. it. p. 102.)

61) Ebend. Introd. p. 96.

ist die Religion und Philosophie Franchi's nach ihrer positiven Seite?

Kant suchte in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" das wiederum zu gewinnen, was ihm „die theoretische" vernichtet hatte. Der persönliche Gott, die Freiheit und Unsterblichkeit der Seele sind ihm praktische Postulate, nothwendige Voraussetzungen des sittlichen Handelns. Franchi verwandelt die „praktische Vernunft" in ein unbestimmtes, dunkles, aber unwiderstehliches Gefühl. Man mag hierin noch die Spuren Kant's erkennen; aber in den weiteren Bestimmungen des Inhaltes dieses Gefühls geht er weit über den Königsberger Philosophen hinaus und in das Lager der deutschen Junghegelianer und neuesten französischen Fortschrittsphilosophen über[62]). Kein einziger Gedanke ist neu in seinen Ausführungen, selbst die Darstellung ist meist wortgetreu den angegebenen Quellen entlehnt; dennoch wird die Geschichte sie registriren müssen zum Zeugnisse, wie diese Italianissimi sich nicht schämten, dem katholischen Volke Italiens anstatt der beseligenden Wahrheit des Christenthums fort und fort die bereits anderwärts abgenagten Knochen des trostlosesten Rationalismus als einzig wahre Wissenschaft vorzustellen.

Die „Filosofia del sentimento" sollte die positive Philosophie Franchi's darstellen. Hier widerlegt er jene, welche

---

62) Eine kritische Würdigung dieser letzteren Theorie siehe „Kathol." Jahrg. 1865. Bd. I u. II., sowie in der Ztschr. „Il Campo dei filosofi italiani." 1868. Tom. IV. p. 24 seg., 127 seg., 385 seg. und 1869. tom V. p. 12 seg. Die Männer und Schriften, welche Franchi hier am häufigsten herbeizieht, sind: L. Feuerbach („Wesen des Christenthums"), Dav. Strauß (Leben Jesu"), Br. Bauer, A. Ruge, Daumer; Alf. Maury („Encyclopedie moderne"), Edg. Quinet („Le genie des Religions"), P. Leroux („Du Christianisme" in der Revue indépendante), de Potter („Histoire du Christianisme"), de Flotter („Le souveraineté du Peuple"), Am. Jacques (in der Revue: „Liberté de penser), Vacherot, Renan, Lamennais, L. Blanc, Reynaud, Aimé Martin, F. Lallemand, M. Nicolas u. s. w.

die Philosophie leugnen im Namen der Religion, ebenso wie die, welche die Religion verwerfen im Namen der Philosophie; diejenigen, welche beide vermengen, und die, welche beide trennen. Er will beide verbunden wissen ohne Vermischung und ohne Trennung. Religion und Philosophie verhalten sich wie Gefühl und Bewußtsein; wie Herz und Vernunft: „die Philosophie ist die Theorie der Religion[63]).“ Aber welche Religion hat er im Auge? Er sagt es nirgends. Er verwahrt sich sogar ausdrücklich an mehreren Orten gegen eine nähere Bestimmung der Religion der Zukunft[64]).

Der Mittelpunkt der Religion ist die Gottesidee, und die Grundlage dieser das natürliche Gefühl. Ihren Inhalt bestimmt nicht die christliche Lehre, sondern die Vernunft, die Philosophie. Der Mensch besitzt nämlich von Natur aus ein instinctives, aber unbestimmtes, dunkles Gefühl von dem Unendlichen; sein Ausdruck ist die Gottesidee, die Religion. Sie entspricht demnach einem Bedürfnisse der menschlichen Natur; sie ist das Ideal, nach dem unablässig die Menschheit strebt. Aber in der Religion sind zwei Elemente wohl zu unterscheiden: das Gefühl oder der Drang nach dem Unendlichen, und dessen Ausdruck oder Symbol. Jenes ist die Substanz der Religion, dieses die Form, jenes ist spontan, wie der Instinct, aus dem es entspringt, dieses reflex, wie die Vernunft, aus der es hervorgeht; das Gefühl ist bleibend, unveränderlich, das Symbol vorübergehend, wandel-

63) La filos. delle sc. it. p. 100.

64) „Der Philosoph kann und soll den alten Volksglauben, welcher gegen die Vernunft verstößt, bekämpfen und vernichten: aber ein neues religiöses Symbolum als adäquaten Ausdruck einer neuen Volksreligion kann er nicht schaffen. Dieses muß aus dem Schooße des Volkes selbst hervorgehen, sobald die Völker, einmal wahrhaft frei und unterrichtet, nur mehr auf die Stimme ihrer Gewissen hören und den Eingebungen ihrer Herzen folgen können. Aus diesen Elementen allein wird sich die Bibel der Zukunft zusammensetzen.“ (Eb. S. 497.)

bar. Als Product der Gefühle und Gedanken der Menschheit wird ihr Ideal und der Cultus desselben, die Religion nothwendig verschieden sein nach dem intellectuellen und moralischen Zustande einer Epoche oder eines Volkes. Auch die Völker haben ihr Lebensalter wie die Individuen. In der Kindheit leben sie unter der Herrschaft der Sinne, und die erste Vorstellung, welche der Mensch in dieser Epoche vom Unendlichen sich bildet, kann keine andere sein als eine rohsinnliche. Der Gott, in dem er das Ideal seines Gefühles verwirklicht findet, sind die materiellen Dinge: der erste Cult ist Fetischismus und Sabeismus. Im Knabenalter erwacht die Reflexion: der Mensch unterscheidet Wirkung und Ursache, und findet das Unendliche nicht mehr in der äußeren sinnlichen Erscheinung, in den physisch materiellen Dingen, sondern in ihren verborgenen Principien und Kräften, welche sofort die Phantasie als ebenso viele Gottheiten personificirt — Epoche des Polytheismus. Im Jugendalter der Menschheit entdeckte sodann die philosophische Kritik den Widerspruch einer Mehrheit von Göttern, und suchte alle Attribute, Kräfte und Vollkommenheiten in einer allgemeinen und höchsten Einheit und Ursache zu verbinden — Monotheismus, in welchem der Mensch sein eigenes Wesen zum Ideal erhob und anbetete. Aus dem Monotheismus entwickelte sich dann das Christenthum mit seinen Grunddogmen der Trinität und Incarnation, welche den Mythen des indischen Trimurti und den Menschwerdungen des Vischnu und Buddha entsprechen, und daher so wenig wie die übrigen Dogmen ein ausschließliches Eigenthum des Christenthums, vielmehr ihrem Grundgehalte nach allen Religionen eigen und daher ein Erzeugniß der menschlichen Natur und deßhalb auch sogar relativ wahr sind[65]).

Demnach ist zwar der Proceß der religiösen Symbolbil-

65) La filosofia delle scuole ital. p. 481—488. Le Rationalisme p. 55 seg. u. 316 seg.

dung immer derselbe: die poetische Personification eines Gefühls und einer Idee[66]); aber der Charakter dieser Personification ist in jeder Epoche ein verschiedener: anfangs ein physischer, dann nacheinander ein mythologischer, theologischer und metaphysischer, d. i. übernatürlicher je nach dem Stande der wissenschaftlichen Bildung[67]). Denn die Philosophie beginnt immer mit der Kritik des religiösen Symbols, um die Wahrheit, das substantielle, ewige, unveränderliche Element zu befreien von dem Bilde oder Mythus, dem zufälligen, phantastischen, veränderlichen. Daher das Resultat jeder historischen Periode nothwendig die wissenschaftliche Negation des ursprünglichen Symbols und das Bedürfniß, es in ein anderes umzugestalten, das besser mit den Errungenschaften der Philosophie sich verbindet. Mit dem neuen Symbol beginnt dann eine neue Epoche der Geschichte und eine neue kritische und theoretische Arbeit der Wissenschaft. In dieser unaufhörlich fortschreitenden Umformung der Symbole und Umbildung der Systeme besteht die Geschichte der Religion und Philosophie[68]). Einer der Hauptcharaktere der Philosophie ist ewiges Werden[69]). Sie ist das reflexe Bewußtsein der Menschheit in jeder

---

66) Li Dei . . . sono tutti personaggi fantastici e ideali; sono simboli, sono miti, che l'uomo ha creato a sua propria imagine e simiglianza, objettivando poeticamente a se stesso i suoi concetti, suoi attributi, la sua natura. Li Dei però, quanto alla loro personale realtà appartengono tutti alla medesima categoria degli enti imaginari; e tanto vale, per questo rispetto, il Jehova degli Ebrei quanto l'Ormuzd de' Persiani, la Trinità dei cattolici quanto la Trimurti degl' Indiani, il Christo dell' Evangelio quanto il Buddha dei Soutras ecc. (La fil. delle sc. it. p. 488 sq. Ebenso p. 14 seg. u. Le Rat. p. 316 seg.)

67) Le Rat. p. 59.

68) La filos. delle sc. it. p. 100.

69) La filosofia é una scienza che si fa continuamente, nè mai é fatta. (Das. S. 91.)

Epoche ihres civilisirten Lebens[70]). Jedes einzelne philosophische System ist nur ein Versuch, die Wahrheit zu finden und hat daher nie absoluten, sondern nur relativen Werth. Weder eines allein, noch alle Systeme zusammen sind die Philosophie[71]). Sie ist die stille, unbemerkbare Denkarbeit der Menschheit aller Jahrhunderte, die nie stille steht, sondern rastlos vorwärts schreitet zu immer weiterer, umfassenderer und großartigerer Erkenntniß der Wahrheit[72]).

Auch die Gegenwart ist an einem solchen Wendepunkte in der Geschichte der Religion und Philosophie angelangt. Das Christenthum hat seine Zeit erfüllt. Den halbeingesargten christlichen Theismus wieder erwecken wollen, heißt den Selbstmord der Philosophie aussprechen, denn es heißt die menschliche Vernunft zur Unbeweglichkeit verurtheilen, deren ganzes Leben doch wesentlich in dem unausgesetzten Streben nach Erkenntniß besteht[73]). Die Umbildung des katholischen Systems in eine höhere Form der Wahrheit ist ein natürliches und nothwendiges Ereigniß, die unabweisbare Anwendung eines organischen obersten Gesetzes, welches die Entwickelung der Kräfte der Menschheit leitet[74]). Der menschliche Geist sucht heutzutage sich zu emancipiren von jeder Autorität, sei sie göttlich oder menschlich[75]). Unser Jahrhundert ist bestimmt, die Religion der Natur, die Wissenschaft der Humanität zu beginnen[76]). „Der Charakter dieser Philosophie ist sicher nicht atheistisch im Sinne von Holbach, Hebert u. a. . . ., aber er ist ohne Zweifel antitheistisch in dem Sinne, daß er kein individuelles, wirkliches und persönliches Wesen mehr anerkennt, in welchem

70) Eb. S. 96.
71) Eb. S. 92.
72) Eb. S. 94 u. 439 not.
73) Eb. S. 88 f.
74) Eb. S. 18.
75) Eb. S. 6.
76) Le Rationalisme p. 59.

die Idee des Absoluten und Unendlichen verwirklicht wäre. Den Glauben an Mysterien ersetzt der Geist des neunzehnten Jahrhunderts durch die Philosophie der Natur; die Gebote einer mystischen Gottheit durch die Forderungen des allgemeinen Gewissens; die Ceremonien des Tempels durch das Schauspiel des Universums; die Offenbarung durch die Wissenschaft, die Kirche durch die Humanität[77]). Die Religion der Monarchie und das Evangelium der Priester muß dem Evangelium der Völker und der Religion der Democratie weichen; denn der Gott des christlichen Cultus hat seine geschichtliche Mission in Europa vollendet, wie bei seinem Erscheinen vor 1800 Jahren sie vollendet hatten die Götter der heidnischen Mythologie. Der Charakter der neuen Aera ist der Socialismus, und alle religiösen, politischen und bürgerlichen Einrichtungen müssen nach diesem neuen Geiste, der ein zweites Mal über das Angesicht der Erde hinweht, sich umbilden. Also ein Gott, der nicht der Wissenschaft widerspricht; ein Glaube, der nicht der Vernunft entgegen ist; ein Cult, der nicht gegen die Sittlichkeit verstößt; eine Autorität, die nicht die Gerechtigkeit verletzt ... das ist der tiefe Sinn, in welchem sich wunderbarer Weise alle die scheinbar so verschiedenen Stimmen vereinen, die aus der gegenwärtigen Bewegung der Gesellschaft sich erheben[78]).

„Dieß ist die Lehre des modernen Humanismus, Rationalismus oder Skepticismus, wie ihr sie nennen wollt: für uns ist das Alles eins[79])." Den Liberalen aber liegt es ob, diese Lehren allenthalben zu verbreiten, auch unter dem Volke; denn der Rationalismus ist nicht bloß ein Vorrecht der Aristocratie: „wer Christ sein kann, wird noch hundert Mal leichter Rationalist sein;" und mit allen Mitteln, öffentlich,

---

77) La fil. delle sc. it. p. 492 seg.

78) Ebend. S. 442 ff. u. 326 ff.

79) Eb. S. 488.

wenn das Gesetz es erlaubt, heimlich, wenn es die Oeffentlichkeit verbietet[80]): die Poesie und der Roman sollen das Werk der Kritik und der Geschichte vollenden[81]). Das Meiste aber wird der philosophische Unterricht thun müssen. Darum wendet sich auch der Apostat am Schlusse seines Buches gegen Bertini mit folgender grauenhaften Apostrophe an die Professoren der Philosophie in Italien: „Lehret euren Zöglingen eine Philosophie, welche sie überzeugt, gläubig zu sein, wenn sie auch nicht drei Personen in Einem Gott anbeten; ehrbar, wenn sie auch die Hölle nicht fürchten und den Himmel nicht erwarten; gerecht, obwohl sie den Katechismus nicht kennen und die Absolution des Priesters nicht empfangen; wohlthätig, wenn sie auch die Kirche nicht besuchen und keine Ostern halten; edelmüthig, obwohl sie weder Katholiken, noch Christen, noch Juden sind .... Italien bedarf, um zu einem neuen Leben zu erstehen, um eine große und starke Nation zu werden, um seinen alten Glanz wieder zu erringen, — einer Generation von Menschen, und diese Menschen, wer kann, wer soll sie erziehen, wenn nicht die Philosophie? Die Philosophie, ja; aber welche? Die Philosophie des Polytheismus erzog Bürger; die Philosophie des Monotheismus erzog Christen; aber Menschen erziehen kann nur die Philosophie der Humanität. Dieß ist die Wissenschaft, welche Italien von seinen Philosophen dringend verlangt: die Wissenschaft, welche ihm seine Regierungen hartnäckig verweigern[82])."

So schrieb Franchi i. J. 1852. Das neue Königreich hat seine Forderungen theilweise verwirklicht[83]); sein Pro-

---

80) Le Rationalisme p. 332 sg.

81) Ebend. S. 8.

82) La filos. delle sc. it. p. 548 sg.

83) Franchi selbst erklärt neuerlich die jetzigen Zustände Italiens für die Philosophie äußerst günstig: „Lo stato d'Italia é oggi più che in altri tempi propizio alla filosofia. Non già che l'emancipa-

gramm ist das der Regierenden geworden. Die Deputirtenkammer zu Florenz, der oberste Unterrichtsrath, die Professoren der Hauptuniversitäten: Neapel, Bologna, Pavia u. a., eine Unzahl liberaler und revolutionärer Journale und Zeitschriften wirken für seine Ideen. Franchi selbst ist seitdem Professor der Philosophie in der Metropole der italienischen Freimaurerei, zu Mailand, geworden, und wird ohne Zweifel die Ermahnungen, die er Anderen gegeben, im philosophischen Unterrichte auf das Thätigste selbst befolgen. Das liberale Italien muß seine Geschicke erfüllen.

---

tione dell' ingegno dal giogo teologico e teocratico possa dirsi compiuta e finita ecc. (Riv. contemporanea 1866. Dec. p. 321. vol. 47.)

Morgott.

XI.

Albert Magnus als Erklärer des Aristoteles.

Als ich das gründliche und scharfsinnige Buch von Franz Brentano über die Psychologie des Aristoteles[1]) las, so fiel mir auf, daß der Verfasser an der Stelle, wo er die Auffassungen und Erklärungen des hier behandelten Gegenstandes im Mittelalter aufzählt (S. 8), von Thomas von Aquin, nicht auch von dessen Lehrer, Albertus Magnus, spreche. Eigentlich hatte ich nicht das Recht, dieses auffallend zu finden. Denn obgleich ich schon vor nahezu fünfzig Jahren ein Hauptwerk des Aristoteles, die Nikomacheische Ethik, von welcher damals seit hundert Jahren keine neue Ausgabe erschienen war, mit einem Commentar herausgab, der beifällig aufgenommen wurde, und obgleich ich, wenn auch nach häufigen Unterbrechungen, doch immer wieder zu diesen aristotelischen Studien zurückkehrte: so muß ich zu meiner Beschämung eingestehen, daß ich dennoch den Arbeiten des Albertus M. über diesen Schriftsteller bis jetzt wenig Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Ich folgte bei dieser Vernachlässigung der Werke eines so berühmten Erklärers des Aristoteles der allgemein verbreiteten Meinung, es sei für Philologen, die sich mit dem Studium und der Erklärung des Aristoteles beschäftigen, überhaupt aus den Arbeiten der Scholastiker über diesen Schriftsteller kein Nutzen zu ziehen.

1) Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός von Dr. Franz Brentano, Privatdocent an der Universität zu Würzburg. Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1867.

Als ich nun aber bei dieser Veranlassung daran ging, das dem aristotelischen Werke De anima entsprechende gleichnamige Werk des Albertus zu lesen, und so eigentlich jetzt erst eine nähere Bekanntschaft mit dessen Arbeiten über Aristoteles machte: so war ich sehr überrascht durch das, was ich hier fand.

Die folgenden Blätter sind durch die Lectüre des Werkes des großen Dominicaners über Aristoteles de anima veranlaßt. Obgleich in der neueren und neuesten Zeit mit der scholastischen Philosophie überhaupt, insbesondere auch Albertus M. und Thomas von Aquin viel besser gewürdigt werden als früher: so dürften doch vielleicht die folgenden Zeilen als ein kleiner Beitrag zur weiteren Kenntniß und Würdigung Albert's d. Gr. hier eine Stelle finden, so wie auch der am Ende dieses Beitrages angeregte Gedanken eines analogen zeitgemäß umgestalteten und kleineren Unternehmens im Interesse der erleichterten Kenntniß der aristotelischen Schriften vielleicht einiger Beachtung nicht ganz unwürdig sein[2]).

Die logischen Schriften des Aristoteles waren in den Schulen und bei den christlichen Gelehrten von Frühem stets bekannt und im allgemeinen Gebrauche. Die übrigen Schriften des Philosophen und damit sein ganzes philosophisches System kamen bekanntlich erst im zwölften und dreizehnten Jahrhundert vorzugsweise durch lateinische Uebertragung arabischer Uebersetzungen, doch auch mitunter des griechischen Originaltextes im Abendlande zu allgemeinerer Kenntniß. Nachdem besonders Alexander von Hales und Wilhelm von Auvergne in dem ersten Viertel des dreizehn-

2) Durch ein mißliebiges Uebersehen wurde ich erst, nachdem dieser Aufsatz geschrieben war, mit der interessanten Abhandlung: Aristoteles und sein Commentator Thomas von Aquin, in dem „Katholiken" 1864. Januarheft, bekannt. Ich hätte anderen Falles mehrere Sätze meiner Arbeit ungeschrieben gelassen und die Leser dorthin verwiesen.

ten Jahrhunderts zuerst in ihren theologischen und philosophischen Schriften von der aristotelischen Philosophie einen tiefer eindringenden und ausgedehnteren Gebrauch gemacht hatten [3]): so faßte der große deutsche Gelehrte, der Dominicaner, Bruder Albert von Bollstätt, von Köln oder von Lauingen, wie ihn seine Zeitgenossen nannten, später Albert der Große genannt, aus dem Geschlechte der Edeln von Bollstätt, den kühnen Gedanken, alle Werke des Aristoteles zusammen zu stellen, zu erklären und so das ganze philosophische System nicht minder als die große Masse des mannigfaltigsten materiellen Wissens, die sich in diesen zahlreichen Werken findet, in umfassender Vollständigkeit darzustellen, — und er führte diesen kühnen Gedanken aus. Er behandelte und bearbeitete aber nicht bloß die vorhandenen aristotelischen Werke, sondern er suchte, mehrere von den verloren gegangenen Werken des Aristoteles aus dem Kreise der Naturwissenschaften durch eine Anzahl von eigenen, neu verfaßten Werken unter gleichen Titeln und mit entsprechendem Inhalte wiederherzustellen und so die unterbrochene Reihe jener aristotelischen Schriften wieder zu ergänzen. Es ist dieses ein kolossales Unternehmen, wozu eine ungewöhnliche geistige Begabung und ein gelehrter Fleiß von bewunderungswürdiger Arbeitskraft und Ausdauer gehörte. Nehmen wir aber noch dazu seine anderen Studien und gelehrten Arbeiten in Naturwissenschaft und Theologie, und die praktische Thätigkeit seines Berufes als Ordensmann und Bischof, so müssen wir in Albert dem Großen, wenn auch seine Leistungen jetzt nach so vielen Jahrhunderten nicht mehr die wissenschaftliche Bedeutung haben können, wie für die Vorzeit, dennoch eine Persönlichkeit von so ausgezeichneten Geistesgaben, von einem so umfassenden Wissen, einer solchen Arbeitskraft und von einem solchen gelehrten Fleiße

---

3) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II. B. S. 317—352.

anerkennen, wie es deren in der ganzen Geschichte der Wissenschaften und Gelehrsamkeit nur höchst wenige gibt. Wir Deutsche, seine Landsleute, haben alle Ursache, auf ihn stolz zu sein, und wir haben ihn einem Leibnitz, Alexander von Humboldt und ähnlichen Größen an die Seite zu setzen.

In welcher Weise führte nun Albert seinen Gedanken aus, die gesammten Werke des Aristoteles dem Abendlande zugänglich und verständlich zu machen?

Seine Arbeit bestand nicht in einer Uebersetzung. Er benützte die damals schon vorhandenen lateinischen Uebersetzungen, die nach dem griechischen Originaltext oder nach arabischen Uebersetzungen desselben gemacht waren. Obgleich des Griechischen nicht kundig, um sich in eine kritische Vergleichung dieser Uebersetzungen mit dem Urtexte einlassen zu können, vergleicht er dennoch an vielen Stellen diese Uebersetzungen unter sich, indem er sie nach dem Inhalte und Zusammenhang der Gedanken kritisch prüft.

Seine Arbeit besteht auch nicht in einem dem Texte beigefügten Commentar, wie das sein großer Schüler Thomas von Aquin unternahm. Nur ein Werk des Aristoteles, die Politik, wurde von Albert in der Weise mit einem fortlaufenden, analysirenden uud erklärenden Commentar versehen, wie die Commentare des heil. Thomas von Aquin sind.

Die Arbeit Albert's über Aristoteles besteht auch nicht in einer Paraphrase. Denn er schließt sich einerseits nicht überall so nahe an den Text des Schriftstellers an, wie bei erklärenden Paraphrasen geschieht, und er gibt andererseits Anderes und Mehr, als eine Paraphrase gibt.

Noch weniger besteht Albert's Arbeit in einer aus den verschiedenen Schriften des Aristoteles ausgezogenen und aus Stellen derselben zusammengesetzten Darstellung des Systems des Philosophen, wie wir solche Darstellungen in den Werken über Geschichte der Philosophie finden. Er behandelt und erklärt vielmehr jedes einzelne aristotelische Werk für sich und abgesondert von dem anderen.

Soll man nun, nachdem gesagt worden ist, was die Arbeit Albert's über Aristoteles nicht ist, sagen, was sie ist, so läßt sich dieses vielleicht am kürzesten so angeben: die Arbeit Albert's ist eine Reproduction der aristotelischen Werke. Er erstreckt nicht bloß diese Reproduction über die sämmtlichen noch vorhandenen Werke des Aristoteles, sondern sucht durch dieselbe auch mehrere verloren gegangene Werke des Philosophen zu ersetzen. Er nimmt in diese seine Reproduction der vorhandenen Werke des Aristoteles dessen Gedanken und deren Ausdruck auf, verwendet, erklärt und entwickelt dieselben bei seiner Bearbeitung. Damit verwebt er Digressionen, die er selbst so bezeichnet, welche die Erklärungen anderer Ausleger, namentlich der Araber geben, mit kritischer, zuweilen polemischer Beurtheilung derselben. In manchen dieser Digressionen gibt Albert aber auch eine eben solche Beurtheilung der aristotelischen Lehrsätze selbst, oder Zusätze und Vervollständigungen zu denselben; und führt seine eigene selbstständige Lehrmeinung aus. Außerdem kommen noch dazu Einleitungen zu den einzelnen Werken, über deren Inhalt, Zweck und gegenseitigen Zusammenhang. Zur Kenntniß des Verhältnisses des Albertus M. zu den arabischen Erklärern, sowie der eigenen philosophischen Ansichten Albert's hat man vor Kurzem einen wichtigen Beitrag erhalten in der gelehrten Abhandlung des Herrn Abtes Haneberg: Zur Erkenntnißlehre von Ibn Sina und Albertus Magnus (in den Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der k. bayr. Academie der Wissenschaften XI. Bandes. 1. Abtheil. 1866. S. 189). Es kommt in dieser Abhandlung nach ihrem Gegenstande gerade derjenige Theil des aristotelischen Werkes De anima (III. 4 u. 5) in Betracht, dessen Erklärung den Hauptinhalt des oben genannten Werkes von Franz Brentano ausmacht. Beide Schriften (Brentano und Haneberg) erschienen fast gleichzeitig, so daß in keiner der beiden auf die andere Rücksicht genommen werden konnte. Die

Abhandlung des Herrn Abtes ist, außer ihrem eigenen selbstständigen Werth, zugleich eine Ergänzung der Schrift von Brentano, welcher zwar Avicenna's Erklärungen der aristotelischen Erkenntnißlehre anführt, aber die Arbeiten des Albertus Magnus über denselben Gegenstand, wie oben bemerkt, mit Stillschweigen übergeht[4]).

Albert gibt selbst Andeutungen über seine Methode und Rechtfertigung derselben, in der Einleitung zur Physik und den übrigen naturwissenschaftlichen Werken des Aristoteles[5]).

Man wird annehmen können, daß ein Theil dieser Bearbeitungen aristotelischer Schriften von Albertus Magnus gehaltene Vorlesungen sind oder daß sie daraus unmittelbar hervorgingen.

---

4) Bei dieser Gelegenheit mag es gestattet sein, eine kleine philologische Bemerkung hier anzubringen. Herr Abt Haneberg (S. 224) erklärt das bei Albert M. vorkommende Wort *etymagium* (cognoscere sicut ex quodam *etymagio*, hoc est sigillo) aus dem arabischen Worte Chatem = σφραγίς. Aber es ist wohl ohne Zweifel zu lesen an der betreffenden Stelle Alberts: *ekmagio*. Es ist das griechische Wort ἐκμαγεῖον (Abdruck), was bei Aristoteles in demselben Sinne wie hier vorkommt. Aristot. Metaphys. I, 6.

5) Albert M. Opera Ed. Jammy. Tom. II. p. 1. Erit autem modus noster in hoc opere, Aristotelis ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius quaecunque necessaria esse videbuntur: ita tamen quod textus eius nulla fiat mentio. Et praeter hoc digressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia et supplentes quaecunque minus dicta in sententia Philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt. Distinquemus autem totum hoc opus per titulos capitulorum; et ubi titulus ostendit simpliciter materiam capituli, signatur hoc capitulum esse de serie librorum Aristotelis. Ubicunque autem in titulo praesignatur, quod digressio sit, ibi additum est ex nobis ad suppletionem vel probationem inductum. Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectas et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, et forte si fecit, ad nos non pervenerunt.

Auf diesem Umstande und in Folge dessen auf einem besonderen Streben nach Deutlichkeit mag es beruhen, daß an manchen Stellen die Erklärungen etwas weitläufig sind und hie und da Wiederholungen vorkommen.

Ungeachtet dessen und ungeachtet ihrer übrigen Schwächen, welche aus dem wissenschaftlichen Zustande jenes Zeitalters und aus dem Mangel an Kenntniß der griechischen Sprache von Seiten des Verfassers herrühren, sind diese Bearbeitungen der aristotelischen Schriften durch Albertus Magnus auch noch heutigen Tags ein höchst schätzbares Hilfsmittel zum Verständniß der aristotelischen Philosophie. Bei der Erklärung der Werke des Philosophen ist die kritische Feststellung des Textes, die Kenntniß seines Sprachgebrauches und die Erklärung seiner terminologischen Ausdrücke gewiß eine wesentliche Vorbedingung; aber die Hauptsache wird doch immer bleiben: die Auffassung und das Verständniß des Inhaltes und des Zusammenhanges der von ihm ausgesprochenen philosophischen Gedanken. In dieser Beziehung und zu diesem Zwecke wird man bei dem Studium der aristotelischen Werke in diesen Arbeiten Albert's des Großen nicht selten ein besseres Hilfsmittel und eine mehr erleichternde Förderung finden, als in neueren Commentaren, wenn sie auch in anderer Beziehung diesen Arbeiten Albert's über Aristoteles weit voranstehen. Wenigstens habe ich für meinen Theil diese Erfahrung gemacht. Es scheint mir keinem Zweifel unterworfen, daß auch heutigen Tags noch Albert M. Werke für die Erklärung der philosophischen Schriften des Aristoteles ein sehr brauchbares und wichtiges Hilfsmittel sind und daß sie von den Philologen überhaupt und insbesondere neueren Herausgebern und Commentatoren philosophischer Werke des Aristoteles mit Unrecht ganz ignorirt und vernachlässigt werden. Sagt ja doch sogar einer der angesehensten Geschichtschreiber der Philosophie, Heinrich Ritter: Albertus habe

den Aristoteles wohl besser verstanden, als unsere neueren großen Philologen[6]).

Was die Bedeutung der Leistungen Albert's und seine Stellung in der Geschichte der Wissenschaften und der Gelehrsamkeit sowohl im Ganzen betrifft, als insbesondere in Beziehung auf die Naturwissenschaften, so hat man jetzt in neuester Zeit den großen Mann besser erkannt und gewürdigt, als in der unmittelbar vorhergehenden Periode. Was jene allgemeinen Beziehungen betrifft, so hat in Deutschland unter den Geschichtschreibern der Philosophie Heinrich Ritter das Verdienst, diese richtige Würdigung Albert's unter den ersten gegeben zu haben, und der neueste und bedeutendste Geschichtschreiber der Philosophie des Mittelalters hat nicht ermangelt, dasselbe in ausgezeichneter Weise zu thun[7]).

Hinsichtlich der Leistungen Albert's auf dem Gebiete der Naturwissenschaften insbesondere ist es bekannt, mit welcher Anerkennung und Bewunderung Alexander von Humboldt von ihm spricht, und wie in einzelnen Theilen der Naturwissenschaft seine Leistungen von Fachgelehrten hochgestellt werden. So namentlich in der Botanik von Dr. Ernst Maier[8]). In neuester Zeit hat ein deutscher Gelehrter, Dr. Jessen, das Werk Albert's De vegetabilibus et plantis neu herausgegeben und in einer sehr bemerkenswerthen, interessanten Abhandlung über die Leistungen Albert's in dem Gebiete der Naturwissenschaften gehandelt[9]). Er stellt ihn dem Range nach neben Aristoteles und Alexander von Humboldt als einen dritten Ebenbürtigen. Dieses Urtheil ist um so

6) Angeführt bei Sighart Albertus Magnus S. 61. Anm. 4.

7) Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. VIII., und die christliche Philosophie. Bd. I. S. 626 ff. — Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II. B. S. 352—421.

8) Siehe die näheren Nachweisungen darüber bei Sighart Albertus Magnus S. 367. Stöckl a. a. O. S. 359. 360.

9) Jessen, Der Kosmos in Deutschland; in der deutschen Vierteljahrschrift. 1868. Heft 121. S. 269.

bemerkenswerther, weil es nicht etwa mit katholischen Sympathien für den großen Dominikaner, für den seliggesprochenen Bruder Albert von Köln, verbunden ist; der Verfasser äußert sich vielmehr als ein scharfer Gegner des Papstthums und der Hierarchie. Doch ist er von seinem wissenschaftlichen Standpunkte aus wieder unbefangen genug, um sagen zu können: „es sei ein Irrthum oberflächlicher Geister zu glauben, daß in dieser Periode (Albert des Gr.) nur geistlose Compilationen vorliegen; es fehle vielmehr nicht an eigenen Ansichten."

Um so auffallender ist es, daß in der neuesten Zeit ein bayrischer Gelehrter aus München sich so wegwerfend über Albertus M., diesen unseren wahrhaft großen deutschen Landsmann, äußern konnte. Er nennt ihn „schwachköpfig", einen „unverständigen Compilator", einen „kopflosen Menschen" [10]). Es läßt sich dieß einigermaßen daraus erklären, weil dieser sonst gründlich gelehrte, mit großer Arbeitskraft ausgestattete Mann die besondere Idiosynkrasie hat, daß er von der Wissenschaft, namentlich von der Theologie des katholischen Mittelalters, fast nie anders, als in einer heftigen, gegen sie gerichteten Aufregung sprechen kann. Dieser Subjectivismus ist freilich für einen Geschichtschreiber der wissenschaftlichen Cultur und wissenschaftlicher Anstalten eine schlimme Eigenschaft.

Doch ich kehre zu meinem Gegenstande zurück und bemerke darüber noch Folgendes.

Wenn Albert's Bearbeitungen der einzelnen Werke des Aristoteles für die Erklärung und für das Verständniß der aristotelischen Philosophie auch noch heutigen Tags ein sehr brauchbares und wichtiges Hilfsmittel sind: so stehen der allgemeinen Benützung dieses Hilfmittels in der jetzigen Zeit dennoch zwei Hindernisse entgegen. Das erste dieser Hindernisse ist die große Ausführlichkeit dieser Bearbei-

10) Prantl, Geschichte der Logik. III. Bd. Leipzig 1867. S. 2. 96. 100.

tungen, welche außer anderen Gründen durch die Beurtheilung und Widerlegung arabischer Erklärer des Aristoteles, sowie durch philosophische Controversfragen der damaligen Zeit herbeigeführt wird. Beiderlei Gesichtspunkte haben für uns kein so großes Interesse mehr und bei der Vielgeschäftigkeit unserer Zeit ist man nicht geneigt, Folianten durchzulesen. Das andere Hinderniß ist die lateinische Sprache. Es ist ja jetzt dahin gekommen durch den allgemeinen Gang der Dinge, aber mehr noch durch einen verkehrten Schulunterricht, daß die lateinische Sprache fast aufgehört hat, die lebende Sprache der universellen Republik der Gelehrten wie ehemals zu sein; gewiß zum Nachtheile der Wissenschaft und der Gelehrsamkeit. Es wäre bei einem zweckmäßig eingerichteten Schulunterrichte sehr wohl ausführbar, im Laufe so vieler Jahre, die man den classischen Studien widmet, bei einer mehr praktischen Methode, den besseren und selbst mittelmäßigen Schülern neben der Fertigkeit des mündlichen und schriftlichen Ausdruckes doch wenigstens zu einer gleichen praktischen Fertigkeit im Lateinischen zu verhelfen, wie sie unsere Töchter während einiger Jahre in einer guten Pensionsanstalt für das Französische erhalten. Namentlich unsere katholischen Schulen sollten zur früheren besseren Methode wieder zurückkehren, welche im Interesse der classischen Studien liegt, zugleich aber auch im Interesse der Kirche. Innerhalb der katholischen Kirche hat sich das Lateinische wie eine lebende Sprache und daher auch mit von selbst sich ergebender Umbildung erhalten in der Pflege der theologischen Wissenschaft, in dem Cultus und in der kirchlichen Geschäftssprache, und sollte es fortan festgehalten werden aus guten Gründen. Nun ist es aber einmal dahin gekommen, daß die meisten unserer studirten Männer und selbst Gelehrte von Beruf fast nur deutsch geschriebene Bücher lesen und nur verhältnißmäßig wenige Fertigkeit im Schreiben und Sprechen des Lateinischen besitzen. Dieser Umstand darf nicht übersehen werden, wenn man

etwa nach dem Vorgange Alberts des Großen und seiner Bearbeitung der Werke des Aristoteles für sein Zeitalter, in analoger Weise für das Verständniß der aristotelischen Philosophie und deren Einführung in den allgemeinen wissenschaftlichen und gelehrten Verkehr in unserer Zeit wirken wollte. Für ein solches Unternehmen sprechen aber viele Gründe. Jedenfalls regt eine nähere Kenntnißnahme von den Arbeiten des Albertus diesen Gedanken an.

Ich denke mir nun, wenn man ein solches Unternehmen für unsere Zeit versuchen wollte, so müßte dieß etwa in folgender Weise geschehen. Ein literarisches Werk zu diesem Zwecke müßte sich auf Aristoteles philosophische Schriften im engeren Sinne des Wortes beschränken (das wichtigste aus dem Organon; Metaphysik; Physik; Von der Seele; Nikomacheische Ethik; Politik). Seine naturwissenschaftlichen Werke haben bei allen ihren Vorzügen und ihrer wichtigen Stellung in der Geschichte der Wissenschaft heutigen Tags doch vorzugsweise nur ein historisches Interesse, und selbst dieses nur für die betreffenden Fachgelehrten. Ein solches Werk müßte ferner in deutscher Sprache geschrieben und von keiner großen Ausdehnung sein. Daß dabei die besten exegetischen und kritischen Hilfsmittel, deren wir jetzt ganz andere haben, als Albert sie hatte, zu benützen wären, versteht sich von selbst. Es müßte der Inhalt der philosophischen Gedanken des Aristoteles treu wiedergegeben werden und so viel als möglich in der Form und Ausdrucksweise des Aristoteles. Es wäre der Hauptsache nach eine deutsche Uebersetzung der philosophischen Schriften des Aristoteles; aber nicht eine Uebersetzung, die mit den schon vorhandenen Uebersetzungen dieses Schriftstellers concurrirte, sondern eine Uebersetzung eigener Art. Wer die Beschaffenheit des Textes mancher Hauptwerke des Aristoteles kennt, der weiß, daß darin viele Störungen zu bemerken sind, Versetzungen, Wiederholungen sowohl an einzelnen Stellen, als in ganzen Partien der Werke. Hie und da kommen auch Digressionen,

und weitläufigere, dabei nicht selten durch Verderbniß des Textes oder an sich dunkle Ausführungen vor, die ohne Benachtheiligung der Hauptgedanken entbehrt werden können. Es wäre also Vieles wegzulassen und abzukürzen; es würde auf diese Art das Maß der Ausdehnung eines jeden einzelnen Werkes sehr vermindert. Dadurch aber, daß man auf diese Art die Hauptpartien, die Hauptgedanken eines jeden Werkes recht hervorheben würde, die dazwischen gelassenen Lücken des Textes aber nöthigenfalls durch kurze ergänzende und den Zusammenhang herstellende Anmerkungen ausfüllte, würde die Auffassung und das Verständniß gewiß sehr erleichtert. Es müßte aber immer dabei die Uebersetzung des nach dieser vorgenommenen Kürzung übrig bleibenden aristotelischen Textes nicht bloß den Inhalt der philosophischen Gedanken treu wiedergeben, sondern auch den Styl des Aristoteles künstlerisch nachbilden. Der Styl des Aristoteles ist bekanntlich sehr kurz, zusammengedrängt; die Fügung der Sätze kunstlos, bis zur Nachlässigkeit. Es ist die Schreibart eines Mannes, der lediglich auf den Inhalt sieht; der nicht die Zeit sich nimmt, noch Lust hat, auf die Form zu reflectiren, noch weniger sie künstlerisch zu gestalten sucht. Manche Partien der aristotelischen Werke haben den Charakter schnell hingeworfener Entwürfe oder kurzer Aufschreibungen, wie man sie macht zum Zwecke mündlicher, weiter ausgeführter Vorträge. Dabei hat Aristoteles aber in ausgezeichnetem Maße, was die alten Rhetoren nennen: proprietas sermonis; in dem Gebrauch der Worte und Ausdrücke eine natürliche, angemessene und ächt griechische, noch näher bezeichnet, attische Redeweise. Daher steht die Sprache des Aristoteles mit ihrer philosophischen Terminologie und einzelnen neu geschaffenen oder in einem neuen Sinne gebrauchten Wörtern dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauche viel näher, als die Sprache unserer deutschen Philosophen dem allgemeinen deutschen Sprachgebrauche. Diesen Charakter des aristotelischen Styls müßte

die Uebersetzung in freier Nachbildung möglichst zu erreichen suchen, so daß der Leser der Uebersetzung einen analogen Eindruck erhielte, wie der des Griechischen kundige Leser des Originals. Dabei wären jedoch, unbeschadet dieses Charakters des Styles, einige Modificationen nöthig. Es müßte hie und da ein kleiner Satz der Deutlichkeit wegen eingeschaltet, hie und da aus einem längeren Satze ein paar kleinere Sätze gemacht, ein synomymer Ausdruck einem anderen erklärend beigefügt werden u. dgl.

Der Uebersetzung wären kurze Einleitungen zu den einzelnen Werken beizugeben und kurze erläuternde Anmerkungen, vielleicht ein kurzes erklärendes Verzeichniß der philosophischen griechischen Terminologie des Aristoteles.

Wenn in dieser Weise bearbeitet die Hauptwerke des Aristoteles vorlägen, namentlich ein Theil des Organon, die Metaphysik, Physik, die Bücher von der Seele, die Nikomacheische Ethik und die Politik: so wäre dieses ein Unternehmen, welches zwar diejenigen Philosophen und Philologen von Fach, welche des Aristoteles Werke selbst durchgearbeitet haben, wohl entbehren könnten, welches aber allen Anderen, die nicht in die eben genannte Categorie der Gelehrten gehören, ein nicht zu verachtendes Hilfsmittel für die Kenntniß der aristotelischen Philosophie bieten würde.

K. Zell.

XII.

Die Erzbischofswahl in Freiburg und die badische Regierung [1].

Durch die jüngsten Vorfälle in der Erzdiöcese Freiburg wurde die Frage über das Veto der Regierungen bei den Bischofswahlen lebhaft angeregt. Das Benehmen des badischen Ministeriums, welches alle vom Freiburger Domcapitel aufgestellten Candidaten bis auf Einen strich und eine Ergänzung der Wahlliste verlangte, erfuhr eine verschiedenartige Beurtheilung. Einige erblickten hierin einen unberechtigten Eingriff in die Gerechtsame der Kirche. Andere dagegen fanden die Sache ganz in Ordnung und der zwischen der Regierung und Rom geschlossenen Uebereinkunft gemäß. Zu Letzteren gehört auch der Gr. badische Geh. Rath und Professor E. Herrmann zu Heidelberg [2]), welcher in seiner Broschüre mehr historisch zu Werke geht, während andere Vertheidiger der badischen Regierung die Sache hauptsächlich vom rechtlichen Gesichtspunkte betrachten. Herr Herrmann konnte ein höchst wichtiges Material benützen — die Karlsruher Acten; allein entweder fehlten dort gewisse Acten, welche über andere Documente das rechte Licht verbreiten, oder der Herr Geh. Rath hat dieselben bei der

1) Die immense und brennende Wichtigkeit der Sache wird es rechtfertigen, wenn wir für diesen Gegenstand einen verhältnißmäßig beträchtlichen Raum dieses Heftes verwenden. Zur Widerlegung erschien soeben: Die Erzbischofswahl zu Freiburg, mit Rücksicht auf die seither darüber erschienenen Schriften, dargestellt von einem praktischen Juristen. (Bes. Abdruck aus dem Archiv für Kirchenrecht.) Mainz bei Kirchheim 1869.

2) Das staatliche Veto bei Bischofswahlen nach dem Rechte der oberrheinischen Kirchenprovinz, von E. Herrmann, Dr. der Theologie und der Rechte, Geheimen Rathe und Professor der Rechte an der Universität Heidelberg. 1869.

Fülle seines Stoffes übersehen. Es sei daher mir gestattet, die Lücken der Herrmann'schen Schrift zu vervollständigen und ihre Fehler zu berichtigen. Mein Bestreben soll kein anderes sein, als eine ganz objective Darstellung der Geschichte der Bischofswahlen in der oberrheinischen Kirchenprovinz zu liefern, und ich überlasse das Urtheil, ob Wahrheit oder „Bitterkeit und Unbilligkeit gegen den Staat" meine Feder geführt, getrost dem unparteiischen Leser.

Um die Separatverhandlungen Badens mit Rom im Allgemeinen und bezüglich des in Frage stehenden Punktes richtig aufzufassen, ist es nothwendig, die vorher stattgefundenen Verhandlungen ausführlich zu besprechen, was von Herrn Herrmann nur lückenhaft angedeutet ist. Ich beginne daher mit den Verhandlungen wegen der Aufstellung der Bischöfe zwischen Rom und den vereinten Regierungen vor den vertraulichen Negotiationen des badischen Ministers Freiherrn von Berstett mit dem Cardinalstaatssecretär della Somaglia.

I.

Die „Grundzüge" bestimmen über die Besetzung der Bisthümer (§. 13.):

„Die Wiederbesetzung eines erledigten bischöflichen Sitzes geschieht durch eine canonische Wahl auf folgende Art:

Sämmtliche Landdecane der Diöcese wählen aus ihrer Mitte, und zwar für jeden Fall einer Bischofswahl auf's neue, eine der gesetzlichen Zahl der Domcapitularen gleiche Anzahl von Decanen. Diese werden dem Domcapitel beigegeben und bilden mit den Domherren das Wahl-Collegium.

Vor der Wahl steht dem Landesherrn das aus dem jus circa sacra fließende Recht zu, die exclusivam zu ertheilen; die Wahl selbst geschieht aber nur in Gegenwart eines landesherrlichen Commissärs, auf die gewöhnliche Art des canonischen Scrutiniums, und jedes Mitglied der Diö-

cesan-Geistlichkeit ist, unter Voraussetzung seiner Tauglichkeit, wählbar.

Das Wahlcapitel erwählt drei taugliche Personen, aus welchen der Landesherr denjenigen benennt, welcher die bischöfliche Würde erhält, falls er nicht von dem ihm, jedoch nur unter Angabe der Gründe, zustehenden Recusationsrecht Gebrauch macht; in welchem letzteren Falle das gebildete Wahlcollegium eine neue Wahl vorzunehmen hat[3])."

Da man aber die Anerkennung dieser Wahlform von Rom nicht erwarten konnte, so nahm man nach dem Rathe v. Wangenheims in die Declaration nur jene Punkte auf, deren Genehmigung man hoffte, und gedachte die anderen zum Gegenstande einer landesherrlichen Verordnung zu machen. Demgemäß bestimmte Art. 5 der Declaration, die Bischofswahlen sollten durch die Mitglieder des Domcapitels und einer gleichen Anzahl von Landdechanten vollzogen werden, und zwar habe das so gebildete Wahlcollegium durch Scrutinium drei Diöcesanpriester zu wählen, von denen der Landesherr Einen als künftigen Bischof bezeichnen würde. Das in den „Grundzügen" den Fürsten zugesprochene Recht, vor der Wahl die Exclusive zu ertheilen, die Beiziehung eines landesherrl. Commissärs zu der Wahl und die Recusation der drei Gewählten wird mit keiner Sylbe erwähnt[4]).

Dieser klug ersonnene Plan wurde jedoch durch die Note des Cardinalstaatssecretärs Consalvi vom 10. August 1819 vereitelt; zugleich aber den vereinten Regierungen ein nicht unbedeutender Einfluß auf die Bischofswahlen in Aussicht gestellt. Nachdem nämlich der Cardinal die Gründe des heiligen Vaters gegen die vorgeschlagene Wahlform angeführt, macht er den vereinten Regierungen zwei Vorschläge.

---

3) Die neuesten Grundlagen der teutsch.-kathol. Kirchenverfassung. S 274.

4) Vgl. Brück, Die oberrh. Kirchenprovinz. S. 523.

Erstens: das Capitel wählt drei Candidaten, und der Papst ernennt mit Berücksichtigung des Wunsches des Landesherrn aus ihnen den Bischof; oder wenn dieser Vorschlag nicht beliebt werden sollte, heißt es zweitens wörtlich, „so glaubt der heilige Vater, es werde jede gegründete Besorgniß dieser Fürsten und Staaten dadurch beseitigt werden können, wenn er ihnen zugesteht, daß sie, ehe das Capitel zu der Wahl schreitet, jene gemäßigte Ausschließung ausüben können, welche Se. Heiligkeit der britischen Regierung, hinsichtlich der Bisthümer in Irland, in Gegengabe des äußerst wichtigen Vortheils der Emancipation der Katholiken zugestehen wollte. In dieser Voraussetzung würde das Capitel, ehe es zur canonischen Wahl schreitet, der Regierung die Liste der Candidaten überreichen, von welcher die Regierung diejenigen Subjecte streichen könnte, die ihr nicht angenehm wären, wenn nur in der Liste so viele stehen blieben, als zur freien Wahl des Bischofs hinreichend wären[5])."

Hiermit hat Consalvi den Standpunkt bezeichnet, welchen der apostolische Stuhl während der ganzen Concordatsverhandlungen eingenommen hat. Die historische Darstellung wird dieß zur Genüge darthun.

Auf die Note vom 10. August 1819 erfolgte von Seiten der Bevollmächtigten der Regierungen, Frh. v. Schmitz-Grollenburg und Frh. v. Türkheim, am 3. Sept. 1819 eine Antwort, in welcher der von den vereinten Staaten proponirte Wahlmodus wieder empfohlen und namentlich das dem Landesherrn vindicirte Ernennungs-, resp. Designationsrecht der Bischöfe neu vertheidigt wird. Zur Unterstützung desselben führen die Gesandten außer dem s. g. Majestätsrechte und der Thatsache, daß der Papst in den Concordatsverhandlungen mit Württemberg 1807 dem König

---

5) A. a. O. S. 862.

Friedrich das Ernennungsrecht zu den projectirten zwei Bisthümern zugestanden habe, auch besonders den Umstand an, daß das irische Veto keine Anwendung auf Deutschland finden könne, weil die Bischöfe in Irland unmittelbar vom Papste ernannt, in Deutschland aber von den Domcapiteln gewählt würden[6]).

Diese Gegenerklärungen gaben nun Consalvi Veranlassung, den verbündeten Regierungen noch einmal die Grundsätze des heiligen Stuhles bezüglich der Bischofswahlen auseinanderzusetzen, und ihnen zugleich die Grenzen zu bezeichnen, über welche derselbe nicht hinausgehen könne. Er that dieß in einer zweiten Note vom 24. September 1819, in welcher er auf die Einwände der Gesandtschaft Folgendes erwiedert:

„Es kann den Fürsten sicher nicht unbekannt sein, daß der heilige Stuhl niemals den Souveränen, auch den katholischen nicht, das Recht, zu den Bisthümern zu ernennen, als ein Recht der Souveränität zuerkannt hat. Dieselben wissen wohl, daß die Kirche, wie sich aus dem canonischen Rechte ergibt, den Nichtkatholiken niemals das Patronatsrecht zuerkannt hat, welches ein Privilegium ist, das sie nur den in ihrem Verbande befindlichen gewährt. Dieselben wissen endlich ganz wohl, daß der heilige Stuhl nichtkatholischen Fürsten niemals thatsächlich das Ernennungs-Recht zugestanden hat. Wie mochten ihnen also die Schwierigkeiten unerwartet kommen, welche der heilige Stuhl bezüglich dieses Gegenstandes gefunden hat? Schwierigkeiten, welche nichts anderes sind, als die Folgerungen aus den oben angeführten Grundsätzen, von welchen der heilige Stuhl nie abgegangen, noch auch jetzt abzugehen im Stande ist.

Man behauptet ferner ganz willkürlich, der heilige Vater habe schon im Jahre 1807 eingewilligt, daß Se. Maj. der König von Württemberg zu den beiden Bisthümern ernennen dürfe, welche damals in diesem Reiche errichtet werden sollten. Es ist wahr, daß in dem Entwurfe einer Uebereinkunft, über welchen der Hof zu Stuttgart mit dem apostolischen Nuntius unterhandelte, ein Brief angeführt ist, der vom Könige an Se. Heiligkeit geschrieben werden sollte, und in welchem

6) A. a. O. S. 317.

unter Nummer 4 die folgenden Worte zu lesen sind: „Optamus, ut tam prima vice, quam in posterum, cum promotio ad Episcopales sedes instituenda erit, res eo modo perficiatur, de quo cum Nuntio Tuo ore tenus convenimus." Aber außerdem, daß mit diesen Worten nichts anderes angekündigt wird, als das, was der h. Vater auch den vereinigten Fürsten und Staaten gegenüber zu beobachten Sich bereit gezeigt hat, nämlich: auf denjenigen unter den Candidaten, für welchen sie ihre Wünsche zu erkennen geben würden, alle Rücksichten zu nehmen, die Seine Pflicht ihm gestatte; was Seine Heiligkeit auch im Verkehre mit anderen nichtkatholischen Souveränen thatsächlich befolgt, wie in der „Darlegung der Gesinnungen des h. Vaters gesagt ist, und was etwas ganz anderes heißt, als: nichtkatholischen Souveränen das Privilegium der Ernennung zugestehen; — außer all' diesem war der oben angeführte Brief nichts anderes, als ein Entwurf, dessen Geltung erst von der Beistimmung Se. Heiligkeit abhing, wie aus den Worten hervorgeht, welche im Entwurfe eines Concordates Nummer 2 unmittelbar folgen; „Si Sanctitatis Suae responsum Majestati Suae Votis sit conforme." Nunmehr aber ist es unzweifelhaft, daß dieses Uebereinkommen nicht nur nicht abgeschlossen, noch auch vom Nuntius unterzeichnet worden ist, sondern daß es über die Gränze eines einfachen Entwurfes nie hinausging. Sollte man behaupten wollen, daß der Nuntius ihn zu unterschreiben sich bereit erklärt hatte und daß er dieß nur wegen des Umstandes nicht gethan, weil er sich anderswohin hatte begeben müssen, so steht es aus den Protokollen fest, daß er seine Unterschrift nur innerhalb der Gränzen eines einfachen Entwurfes gegeben hat und daß endlich die Zustimmung des h. Vaters nie ertheilt wurde. Wenn also auch der Sinn der Worte des Briefs-Entwurfes Sr. Majestät des Königs von Württemberg der wäre, welchen man ihnen von Seiten der Herren Gesandten unterlegen will, und wenn daselbst, was von der Wahrheit noch weit entfernt ist, von einer wirklichen Ernennung die Rede wäre: so könnte man doch nie sagen, daß der h. Vater Seine Zustimmung hierzu gegeben habe, wie in der Note der Herren Gesandten behauptet wird.

Wenn man demnach mit verstärktem Nachdrucke den Grundsatz hervorhebt, daß die Ernennung des Bischofs ein der Krone anklebendes Recht sei, und glauben macht, daß die Fürsten und Staaten, weit entfernt, das Veto als eine Willfährigkeit des h. Stuhles anzuerkennen, es als eine in's Aeußerste gehende Willfährigkeit von ihrer Seite und

als Ausübung eines der Landeshoheit innewohnenden Rechtes ansehen, so kommt man auf diese Weise dahin, daß man Se. Heiligkeit verhindert, mit den Fürsten und Staaten über diesen Punkt Sich zu verständigen.

Der h. Vater geht nicht von dem Wunsche ab, es möchten die Fürsten und Staaten entweder die einen oder die anderen der früher von Se. Heiligkeit vorgeschlagenen (Wahl-) Weisen annehmen, welche, während sie nicht gegen die Grundsätze des h. Stuhles verstoßen, den Fürsten und Staaten bezüglich der für ein Bisthum bestimmten Personen alle nur mögliche Sicherheit bieten. Wenn die Fürsten die von ihnen ausgedachte Art zu wählen festhalten wollen, — bei welcher das Capitel drei Subjecte wählen soll, — so bittet Se. Heiligkeit dieselben, an dem Vorschlage festzuhalten, die Auswahl des Bischofs aus den drei Candidaten dem h. Stuhle zu überlassen, und gibt denselben die wiederholte Versicherung, daß auf ihre Wünsche zu Gunsten desjenigen, dem sie den Vorzug geben werden, alle Rücksichten, welche die Pflichten als Oberhaupt der Kirche dem Papste gestatten, genommen werden sollen. Im Falle die Fürsten, wie der h. Vater nicht zweifeln will, immer das würdigere und mit allen Eigenschaften, die die heiligen Canones von einem Bischofe verlangen, ausgestattete Subject vorziehen werden, so wird der Erfolg der vom h. Vater vorgeschlagenen Maßregel in Wirklichkeit ganz derselbe sein, wie derjenige, welcher aus der von den Fürsten vorgeschlagenen sich ergeben würde. Wenn aber das Subject, zu dessen Gunsten die Fürsten ihre Wünsche zu erkennen geben werden, der Bischofswürde durchaus unwürdig sein sollte (und die Möglichkeit dieses Falles kann, unterstellungsweise zu reden, nicht geläugnet werden), so werden sie es gewiß gerne sehen, daß der h. Vater in einem solchen Unterstellungsfalle einem anderen Subjecte den Vorzug gebe. Wenn ferner der Fall einträte, daß der Papst sich in die unangenehme Lage gesetzt sähe, von Seinem Rechte, die canonische Institution einem von den vorgeschlagenen Candidaten, welcher derselben unwürdig wäre, zu verweigern, Gebrauch zu machen, — würde dann das gute Einvernehmen zwischen dem h. Stuhle und den Regierungen, welches für das Wohl der Kirche so nothwendig ist, in dem Falle, daß die Fürsten ihre Wünsche dem Oberhaupte der Kirche in einer ganz vertraulichen Weise zu erkennen gäben, nicht weit weniger beeinträchtigt sein, als es der Fall wäre, wenn sie die Auswahl der Candidaten in feierlicher Weise schon vorgenommen hätten? Sollte dieß indeß den Beifall der Fürsten nicht finden, so sieht der h. Vater kein

Hinderniß, daß, indem man alsdann die Capitels-Wahl desselben sich nicht mehr auf drei, sondern nur auf ein Subject richten läßt, das Capitel, ehe es zur Wahl schreitet, mit der Regierung über die Candidaten, die es für die Wahl in Aussicht hat, communicire, und die Regierung jene, die ihr minder angenehm wären, ausschlösse, indem sie jedoch immer eine zu einer freien Wahl des Capitels hinreichende Anzahl übrig ließe. Die Wahl-Candidaten sollen, um gewählt werden zu können, nach Inhalt derselben Declaration selbst so mannigfache Eigenschaften besitzen, daß man hiernach den Fall für moralisch unmöglich annehmen kann, als könnten sie einer weisen und erleuchteten Regierung verdächtig sein; daher wird es sehr selten geschehen, daß die Fürsten sich in die Nothwendigkeit gesetzt sehen, einen von denjenigen, welche ihnen das Capitel in der Candidatenliste vorgeschlagen, auszuschließen; und wenn ein solcher Fall eintreten sollte, so würde es sicherlich unmöglich sein, daß nicht wenigstens drei oder vier Individuen unter den Candidaten den Regierungen angenehm sein sollten[7])."

Aus dieser Stelle, welche ihrer Wichtigkeit wegen ganz wörtlich angeführt wurde, ersieht man wieder recht deutlich, daß der apostolische Stuhl das s. g. irische Veto als die äußerste Grenze der den Fürsten zu machenden Concessionen ansah und lieber alle Verhandlungen mit denselben abbrechen, als über dieselben hinausgehen wollte.

Wirklich zogen es die verbündeten Höfe vor, von einer weiteren Discussion über die Vorschläge der Declaration Umgang zu nehmen und vorläufig mit Rom über die Errichtung der Bisthümer sich zu verständigen. Dazu war der Papst bereit. Die expositio eorum des Cardinals Consalvi verlangte die nothwendigen Notizen zur Circumscription der Diöcesen, und als diese eingetroffen waren, erließ der heilige Stuhl ungeachtet der fehler- und mangelhaften Dotationsurkunde die Erections- und Circumscriptionsbulle Provida solersque 1821.

---

7) Das ital. Original ist abgedruckt in der „oberrh. Kirchenprovinz". S. 525 ff. Herr Herrmann suchte diese Stelle ganz einfach durch die Behauptung zu entkräften, daß sie nicht „überzeugend" sei. S. 9. Wir überlassen das Urtheil dem Leser.

Nach derselben wurden fünf Bisthümer für die oberrh. Kirchenprovinz errichtet und Freiburg zum Erzbisthum bestimmt. Hinsichtlich der noch unausgeglichenen Punkte bemerkte der römische Stuhl, daß über dieselben das Nothwendige in einer besonderen Bulle nachgetragen werden sollte [8]).

Die ersten Bischöfe sollen vom Papste im Einverständnisse mit den Regierungen ernannt werden; für die spätere Besetzung der vacanten bischöflichen Stühle ward vorläufig Nichts festgesetzt, da dieser Punkt mit den übrigen unentschiedenen Punkten in gegenseitigem Einvernehmen geordnet werden sollte.

Die Regierungen gaben aber den Plan, ihr kirchenrechtliches System und auch ihren Modus für die Bischofswahlen durchzusetzen, nicht auf; nur vermieden sie jede weitere Discussion hierüber mit Rom und waren entschlossen, ungeachtet der feierlichen Verwerfung ihrer Grundsätze durch das Oberhaupt der Kirche, dieselben in ihrer „Kirchenpragmatik" einseitig durchzusetzen.

Wenn Herr Geh. Rath Herrmann meint [9]), die Staaten hätten bei Aufstellung der Pragmatik und der landesherrlichen Verordnung „in der redlichen Ueberzeugung" gehandelt, „kraft ihres jus circa sacra oder ihrer Souveränitätsrechte" dazu „berechtigt und verpflichtet zu sein," so beruht diese Anschauung auf einem großen Irrthume; denn wäre das wirklich der Fall gewesen, so hätte es einer Verheimlichung der genannten Actenstücke und einer besonderen heimlichen Verpflichtung der designirten Bischöfe auf dieselben nicht bedurft. Und warum haben die Regierungen anfangs die Existenz solcher Documente dem heiligen Stuhle gegenüber so beharrlich geläugnet, und als dieß unmöglich war, denselben immer versichert, daß die in jenen Actenstücken

8) Die oberrh. Kirchenprovinz. S. 47.

9) S. 26.

ausgesprochenen Grundsätze von ihnen aufgegeben worden seien? Hätte Herr Geheimerath die Acten genauer angesehen, dann wäre er sicherlich zu einer solchen Behauptung nicht gekommen, sondern hätte klar erkannt, daß die verbundenen Regierungen heimliche Absichten verfolgten, welche mit ihren officiellen und vertraulichen Noten an den apostolischen Stuhl im schreiendsten Widerspruche standen. Und gerade diese Doppelzüngigkeit muß besonders hervorgehoben werden, wenn man nicht in die Irre gehen will. Eine einseitige Citation der Quellen muß das Urtheil wesentlich trüben. Ich werde daher hier die heimlichen und öffentlichen Documente reden lassen.

Obschon also der römische Stuhl die Declaration der vereinten Regierungen wiederholt verworfen hatte, so waren diese nichtsdestoweniger entschlossen, nicht nur die einzelnen Punkte der Declaration, sondern auch die anderen Bestimmungen der Grundzüge, welche Gegenstand der Pragmatik und landesherrl. Verordnung waren, einseitig und im Widerspruche mit Rom durchzusetzen. Um diese Absicht desto sicherer zu erreichen, waren die Staaten bedacht, gefügige Bischöfe und Domcapitel zu erhalten, um mit ihrer Hilfe das Staatskirchenrecht zur Herrschaft zu bringen. Sie designirten daher Männer zu Bischöfen, von denen sie voraussahen, daß dieselben ihnen keinen beharrlichen Widerstand entgegensetzen würden, und verpflichteten sie außerdem auf die Kirchenpragmatik, so daß ihnen die Hände ganz gebunden waren. Dasselbe sollte auch mit den Domcapiteln geschehen[10]).

Mit ihrer Hilfe hoffte man auch den einseitig aufgestellten Wahlmodus der Kirchenpragmatik, der in das Fundationsinstrument aufgenommen ward, durchzusetzen. Interessante Andeutungen geben hierüber das Protokoll der vierten Conferenz 21. Dez. 1823. Auf derselben hatte Kurhessen

10) Die oberrh. Kirchenprovinz. S. 45 u. 46 ff.

u. A. beantragt, „es möchten die Bestimmungen des §. 19 u. 25 der Kirchenpragmatik (die Wahl der Bischöfe und Domcapitularen betreffend) in die Verordnung aufzunehmen oder eine öffentliche Kundmachung der Wahlform ganz aufzugeben sein, welche auch um so entbehrlicher sei, als die deßfallsigen Vorschriften nur einzelne Geistliche angehen, denen sie im eintretenden Falle besonders bekannt gemacht werden könnten," wofür als Grund angegeben wird, daß der päpstliche Stuhl, „wenn er zu Contestationen und Machinationen in dieser Hinsicht geneigt wäre, solche nach der erst später erfolgenden Publication der Wahlform vielleicht am wirksamsten eintreten lassen würde, falls sich überhaupt annehmen ließe, daß das Dasein und der Inhalt der Kirchenpragmatik ihm verborgen bleiben könnte." Hierauf erwiederten die Commissionsmitglieder, „daß der päpstliche Stuhl, wenn er zu Contestationen und Machinationen in dieser Hinsicht geneigt sein sollte, nach der erst später erfolgenden Publication der Wahlform vielleicht am wirksamsten eintreten werde, läßt sich durchaus nicht behaupten, da man zur Zeit der Publication der Wahlform bereits Bischöfe und Domcapitel erhalten haben muß, welche auf die Festhaltung der in dem Fundations-Instrumente und der Kirchenpragmatik darüber enthaltenen Bestimmungen sich verpflichten ließen."

Hieraus ist klar ersichtlich, daß die Höfe nicht gewillt waren, ihre Wahlform aufzugeben, sondern sie heimlich und einseitig durchsetzen wollten, und sich sogar schmeichelten, Rom selbst werde schließlich in's Unabänderliche sich fügen und die Bischofswahlen ihrer Willkür überlassen. Doch sie wurden bald enttäuscht; der heilige Stuhl hatte rechtzeitig Kenntniß von der Pragmatik erhalten und verwarf in einer officiellen Note vom 13. Juni 1823 die Designirten, welche sich auf dieselbe hatten verpflichten lassen. Damit trat die Sache in eine neue Phase.

Fassen wir das Resultat dieser historischen Darstellung

kurz zusammen, so lautet es einfach: Die vereinigten Regierungen waren bestrebt, die Bischofswahlen ganz in ihre Hände zu bekommen; der heilige Stuhl aber widerstand ihrem Ansinnen kräftig, und wollte sich im äußersten Falle nur zur Einführung des irischen Wahlmodus in den Diöcesen der oberrh. Kirchenprovinz verstehen.

So war die Sachlage, als die vertraulichen Unterhandlungen Badens mit dem päpstlichen Stuhle begannen. Hat nun Rom im Laufe derselben die früheren Grundsätze aufgegeben? Das ist die Frage, welche uns jetzt beschäftigen muß.

II.

Da ich die eigentlichen Ursachen der vertraulichen Unterhandlungen Badens mit Rom in meiner Schrift[11]) weitläufig und actenmäßig erörtert habe, will ich hier nicht näher darauf eingehen und nur hervorheben, daß Baden durch dieselben entweder die Herstellung eines Provisoriums mit einem Generalvicariate zu Freiburg und die Ernennung des Münsterpfarrers Bernhard Boll zum Erzbischof i. p. wünschte, „um desto ruhiger abwarten zu können;" oder falls diese Absicht nicht erreicht würde, ein Definitivum für die fünf vereinten Regierungen und im äußersten Falle für Baden allein.

So lautete die Instruction Gennottes, der bei Beginn der Verhandlungen dem heiligen Stuhle ausdrücklich erklären mußte, „daß die s. g. Pragmatik, bezüglich welcher der römische Hof Argwohn geschöpft zu haben scheine, keineswegs als verpflichtendes Actenstück existire und daß folgerichtig auch keines der vom Großherzog vorgeschlagenen Individuen auf ihren Inhalt beeidigt werden konnte, wie man in Rom geglaubt zu haben scheine[12])." Die Ver-

11) S. 81 ff.

12) Herr Geheimrath Herrmann theilt auch die Instruction S. 31 mit, läßt aber den mitgetheilten Passus aus und macht dafür einige

handlungen fanden zwischen ihm und Monsignore Capaccini statt.

Nachdem die Bemühungen Gennottes, ein Provisorium herbeizuführen, erfolglos geblieben waren, begannen die Unterhandlungen über eine definitive Ordnung der kirchlichen Verhältnisse.

Schon bei der ersten Conferenz kamen die Bischofswahlen zur Sprache. Gennotte berichtet hierüber an Berstett, Monsignore Capaccini habe ihm erklärt, „man könnte bei Besetzung des Erzbisthums und der freien Plätze im Metropolitancapitel die Art der Wahl einführen, wie solche in der Bulle für Hannover festgesetzt ist und welche dem Fürsten ein Recht auszuschließen gestattet." Also auch jetzt wird wieder das irische Veto den Fürsten eingeräumt. Denselben Vorschlag machte auch der Cardinalstaatssecretär in den vier Propositionen, welche er zum Behufe einer definitiven Ordnung dem Ritter von Gennotte überreichen ließ.

Der bischöfliche Wahlmodus lautet:

„So oft der erzbischöfliche Stuhl von Freiburg erledigt sein wird, wird das Capitel jener Metropolitankirche Sorge tragen, daß innerhalb eines Monats, vom Tage der Erledigung an gerechnet, der Großherzog von Baden von den Namen der zum deutschen Clerus gehörigen Candidaten, welche dasselbe nach den canonischen Vorschriften würdig und tauglich erachtet, die erzbischöfliche Kirche

Punkte. Und doch ist gerade diese Erklärung von der höchsten Wichtigkeit für die Beurtheilung dieser Verhandlungen, namentlich des Verhaltens des heil. Stuhles. Um nur eines anzuführen, erklärte Monsignore Capaccini dem Ritter v. Gennotte, daß die Erklärung der Fürsten, insbesondere die des Großherzogs von Baden, über die Pragmatik, welche seiner Zeit dem römischen Hofe so viele Besorgnisse erregt hätte, diese letzteren niedergeschlagen, und das Vertrauen, welches die Redlichkeit der Gesinnungen Sr. königl. Hoheit einflößte, dazu beigetragen, dieselben gänzlich zu entfernen u. s. w. Bericht an Berstett v. 12. Dez. 1824.

von Freiburg fromm und weise zu regieren, in Kenntniß gesetzt werden.

„Wenn aber vielleicht einer von diesen Candidaten selbst dem Großherzoge minder angenehm sein möchte, so wird das Capitel ihn aus dem Verzeichnisse streichen; nur muß die übrig bleibende Anzahl der Candidaten noch hinreichend sein, daß aus ihr der neue Erzbischof gewählt werden könne; dann aber wird das Capitel zur canonischen Wahl eines aus den noch übrigen Candidaten zum Erzbischofe nach den gewöhnlichen canonischen Formen vorschreiten und dafür Sorge tragen, daß die Urkunde über die Wahl in authentischer Form innerhalb einer Monatsfrist dem Papste vorgelegt werde."

Gennotte bemerkt dazu:

„Der römische Hof glaubt aus dem Grundsatze der Erhaltung der katholischen Religion das Recht der Ernennung zu Erz- und Bisthümern, dann zu geistlichen Würden und Pfründen nichtkatholischen Fürsten nicht anvertrauen zu können. Er hält fest daran, und keine Rücksicht wird ihn je von diesem Grundsatze abbringen."

„Die erste öffentlich zugestandene Art Abweichung hievon geschah zu Gunsten Preußens und Hannovers. Fünf Jahre wurden deßhalb mit Unterhandlungen zugebracht. Die Modification, welche jenen Grundsatz zum Besten Hannovers erlitten, ist die deutlichste, ausgedehnteste und günstigste. Ich war glücklich genug, ganz die nämliche Sr. Königlichen Hoheit in den beiden ersten der vier Propositionen, welche heute meinen Hauptbericht an E. E. begleiten, vorlegen zu können."

Im Widerspruche mit Gennotte beantragte Burg, der Rathgeber Berstett's, einige Modificationen des vorgeschlagenen Wahlmodus[13]), war aber im Ganzen damit einverstanden. Auf seinen Antrag richtete der badische Minister

13) Die oberrh. Kirchenprovinz. S. 87.

das Ersuchen an Cardinal della Somaglia, das modificirte Ultimatum als conditio sine qua non den verbündeten Höfen in einer officiellen Note mitzutheilen; der badische Hof würde dann für die Annahme desselben Sorge tragen. Der Cardinalstaatssecretär willfahrte diesem Verlangen und richtete am 16. Juni 1825 eine officielle Note mit dem modificirten Ultimatum an die dirigirenden Höfe von Baden und Württemberg. Hierauf erfolgte ein Notenwechsel über Acceptation der päpstlichen Vorschläge zwischen den beiden Cabinetten.

Die württembergische Regierung, die mit dem badischen Hof etwas gespannt war, suchte mehrere Einwände gegen das Ultimatum, dessen Annahme Baden befürwortete, zu machen. Zu diesen gehörte auch die proponirte Wahlform der Bischöfe. Um so mehr war der Hof zu Karlsruhe bemüht, die Annehmbarkeit der genannten päpstlichen Propositionen nachzuweisen[14]).

Vernehmen wir den Referenten des Ministeriums: „Diese Wahlart erhält aber nicht nur dadurch ihren Werth, weil sie für das Königreich Hannover vorgeschrieben ist, sondern weil sie auch ganz den Bedürfnissen und Rechten des Staates und der Kirche entspricht und keineswegs dem Tadel unterliegt, womit sie von Seiten Württembergs aufgefaßt wird." Burg bleibt jedoch in seinem Gutachten hierbei nicht stehen, sondern erklärt auch, daß die Wahlart des Ultimatums vor der im alten deutschen Reiche und vor der preußischen den Vorzug habe. „Durch die preußische Bulle erhält die Regierung weder ein Veto noch sonst einen Einfluß auf die Wahl der Bischöfe." Dann fügt er bei: „Ich weiß wohl, daß die Domcapitel ein päpstliches Breve erhielten, nur solche Personen zu wählen, welche der Regierung angenehm (ist nicht richtig) sind. Durch dieses Breve ist aber der nöthige Einfluß auf die Wahl keineswegs gesichert."

14) A. a. O. S. 92 ff.

Durch das Ultimatum dagegen, glaubt Burg, sei der Einfluß der Regierungen auf die Wahlen der Bischöfe gesichert, vorausgesetzt, daß dieselbe eine Pression auf das Domcapitel ausübe. Wir müssen den Referenten aber selbst reden lassen, um auf's Neue zu sehen, wie die heimlichen Absichten der Regierungen dahin gingen, trotz der Annahme der vorgeschlagenen Wahlform, die Wahl der Bischöfe zu beherrschen. Burg schrieb: „Die Wahlart, wie sie in dem Ultimatum vorgeschrieben ist, sichert diesen Einfluß (der Regierungen) vollkommen, und ich möchte glauben weit besser, als die Wahlart, wie sie von der Kirchenpragmatik festgesetzt ist. Durch die Liste der Bisthumscandidaten, welche zwischen dem Domcapitel und der Regierung festgesetzt werden soll, erhält diese die Gewalt, nicht nur jeden zu entfernen, der ihr mißfällig ist, sondern auch auf die Wahl desjenigen hinzuweisen, der ihr gefällig ist. Wer dieß mißkennt, muß die Regierung für viel zu schwach halten, als sie ist und sein soll[15]."

Fürwahr ein hübsches Project. Sein Urheber gibt sogar in einem späteren Rechtsgutachten die Art und Weise an, wie die Regierungen ihren Einfluß auf die Wahlen der kirchlichen Oberhirten geltend machen könnten. Sein Vorschlag ist von der höchsten Wichtigkeit, indem er beweist, daß man gar nicht an die Möglichkeit dachte, die ganze Candidatenliste zu recusiren, sondern auf ganz anderen Wegen das Ziel erreichen wollte. Vernehmen wir wieder die eigenen Worte des famosen Rechtsgelehrten:

„Bei der Anzeige des Domcapitels, daß der bischöfliche Sitz erledigt sei, antwortet die Regierung durch einen besonders beauftragten Wahlcommissär, daß sie in Zeit von vier Wochen (nach der Vorschrift des Ultimatums) die Liste derjenigen Candidaten erwarte, welche das Domcapitel zur bischöflichen Würde besonders geeignet finde; dabei be-

15) Gutachten v. 22. Sept. 1824.

zeichnet sie zugleich diejenigen, welche sie von dieser Liste will ausgeschlossen wissen. Die Ausübung dieses Rechtes, die Exclusive zu geben, kann ihr um so weniger streitig gemacht werden, da das Domcapitel nicht befugt ist, solche in die Liste aufzunehmen, welche für den bischöflichen Sitz nicht geeignet sind, worunter vorzüglich diejenigen gehören, welche der Regierung unangenehme Personen sind (!!). Es läßt sich stets erwarten, daß das Domcapitel denjenigen in die Liste aufnehmen werde, welcher der Regierung vorzüglich angenehm, wenn er die canonischen Eigenschaften hat."

„Nachdem das Domcapitel die Liste der tauglichen Bisthumscandidaten vorgelegt hat, so verkürzt sie die Zahl durch Streichen bis etwa auf drei, ordnet den Tag der Wahl an und läßt durch den Wahlcommissär dem Domcapitel die verkürzte Liste mit der vertraulichen Bezeichnung desjenigen zustellen, dem sie vorzüglich ihr Vertrauen schenkt."

„Der Wahlcommissär wohnt dem Wahlacte bei, erklärt im Namen des Landesfürsten den Wahlact für rechtsgiltig und ertheilt nach Gutbefinden dem Gewählten die landesfürstliche Bestätigung, welche später von dem Landesfürsten selbst schriftlich in forma maiori ausgefertigt wird."

„Das Domcapitel begibt sich sodann in Begleitung des Wahlcommissärs in die Domkirche. Der öffentliche Notar, welcher den Wahlact verfertigt hat, tritt auf die Kanzel und verkündigt dem Volke das Habemus Episcopum mit der Beifügung, daß der Gewählte bereits die landesfürstliche Bestätigung erhalten habe."

Diese Worte bedürfen freilich keines Commentars. Doch sei uns gestattet, aus einem anderen Gutachten Burg's eine Stelle herauszuheben, welche ebenfalls von großer Beweiskraft für unsere Behauptung ist. Der Papst hatte im Ultimatum verlangt, daß die erste Besetzung der Domcapitel vom heiligen Stuhle selbst geschehen sollte. Burg dagegen verlangte, es solle dem künftigen Erzbischof, den die Regie-

rung schon verpflichtet hatte, „bestimmte Subjecte zu Domcapitularen zu ernennen und keine andere," die erste Besetzung des Domcapitels überlassen werden. Außer anderen Gründen führt das Gutachten gegen die römische Ernennung des Domcapitels folgenden an: „Das Bedenklichste ist, daß aus diesem Domcapitel in Bälde (man scheint in Rom nicht vergessen zu haben, darauf Rücksicht zu nehmen, daß Boll 69 Jahre alt ist) ein neuer Erzbischof durch eine freie Wahl hervorgehen soll. Die Composition des Capitels würde von dem römischen Hofe schon jetzt darauf berechnet werden, daß gewiß ein Mann gewählt würde, der nicht im Sinne der Regierung wäre." Gerade um dieß unmöglich zu machen, verlangte der badische Minister auf Anrathen seines Rathgebers die Fassung dieses Punktes im Ultimatum, wie er in die Bulle Ad Dominici gregis custodiam aufgenommen wurde.

Aus diesen angeführten Documenten erhellt wieder recht deutlich, wie Rom auch bei den Separatverhandlungen mit Baden seinem Standpunkte ganz treu blieb, und wie die badischen Staatsmänner mit dem vorgeschlagenen Wahlmodus einverstanden waren. An die Möglichkeit der Verwerfung der ganzen Candidatenliste dachte damals man in Karlsruhe so wenig, als in Rom[16]). Hier und dort war

16) Card. della Somaglia hatte in einer Antwort an Gennotte erklärt, die von Baden verlangte Abänderung des ad clerum Germanicum in clerum Dioecesanum (warum man diese Forderung stellte, siehe die oberrh. Kirchenprovinz S. 87) sei nicht nothwendig, „weil, wenn Se. kgl. Hoheit der Großherzog die Wahl eines Geistlichen, welcher nicht zur Freiburger Diöcese gehöre, nicht genehmigen wollten, Höchstdieselben ihn von der Liste der Candidaten, welche das Capitel vor der Wahl präsentiren muß, hätte ausstreichen lassen können." Hiezu macht Herrmann folgende Bemerkung: „Man muß sich also doch in Rom den Fall als möglich und mit dem irischen Modus vereinbar gedacht haben, daß der Staat die ganze Candidatenliste verwerfe, nämlich dann, wenn sie nur Namen von Geistlichen enthielt, welche nicht zum Diöcesanclerus gehören, obgleich sie, wenn nur Deutsche, doch allen Er-

man übereingekommen; das Domcapitel legte dem Landesherrn die Liste mit den Namen der Candidaten vor; dieser streicht die ihm mißliebigen Personen, jedoch so, daß noch eine zur Wahl hinreichende Zahl von Namen auf der Liste stehen bleiben muß.

Ferner bezeugen die mitgetheilten Actenstücke klar und deutlich, daß man von Rom ein weiteres Nachgeben nicht hoffen konnte, und daß deßhalb die Rathgeber der badischen Regierung einen anderen Plan ersannen, um heimlich die Bischofswahl in die Gewalt derselben zu bringen. Nun entsteht die Frage: Wurden die Bestimmungen des Ultimatums, resp. der Bulle Ad Dominici gregis custodiam durch das an die Capitel gerichtete Breve wesentlich modificirt? oder: Verleiht dieses Breve den Regierungen das Recht, die ganze Wahlliste umzustoßen? Herr Geheimerath Dr. Herrmann behauptet: ich leugne dieß. Verfolgen wir den weiteren Gang der Verhandlungen.

III.

Nach dem Eintreffen der officiellen Note della Somaglia's v. 14. Juni mit dem Ultimatum entspann sich eine lange

---

forderniſſen entsprochen hätten, welche die päpstliche Fassung der Proposition aufstellte." S. 43. Diese Folgerung ist ganz irrig. Denn della Somaglia begründet die Forderung des heiligen Vaters, „dem Capitel die Freiheit zu lassen, seine Wahl auf einen beliebigen deutschen Geistlichen auszudehnen" mit „dem höheren Wohle der Freiburger Kirche und in der Voraussetzung des Falles, ob in der Diöcese sich ein Geistlicher von ausgezeichnetem Verdienste finden würde, den das Capitel für hinlänglich befähigt halte, die fragliche Kirche zu regieren." An eine Liste von lauter Nichtdiöcesanen hat der Cardinal hier gar nicht gedacht. Und außerdem hat derselbe nicht angenommen, daß jeder Nichtdiöcesane — die Annahme des ad clerum germanicum vorausgesetzt — ohne weiteres ausgeschlossen würde, sondern nur ein solcher, der dem Landesherrn aus vernünftigen Ursachen mißfällig sei. Die Behauptung Herrmann's ist deßhalb unhaltbar und gezwungen.

Correspondenz zwischen den dirigirenden Höfen von Karlsruhe und Stuttgart, deren Verlauf in meiner oberrh. Kirchenprovinz nach den Acten dargestellt ist[17]). Ich bemerke nur, daß die Opposition von Seiten Württembergs aus Eifersucht auf Baden, welches das Erzbisthum erhalten hatte, hervorging und daß alle Einwände, die es gegen die Annahme des päpstlichen Ultimatums erhob, nach Burg's Urtheil „Mangel an Sach- und Actenkenntniß" verrathen. Der badische Hof war deßhalb bemüht, den Widerstand der Stuttgarter Staatsmänner, welche auch auf die übrigen Höfe einwirkten, zu brechen, und entweder die Annahme des Ultimatums durch die vereinigten Höfe durchzusetzen, oder wenigstens für das Großherzogthum Baden die Zustimmung zu erlangen, ohne dem Vereine zu entsagen, das Ultimatum für sich annehmen zu dürfen, weil von dessen Annahme der apostolische Stuhl die Bestätigung des zum Erzbischof von Freiburg designirten Münsterpfarrers Boll abhängig gemacht hatte.

Das war freilich eine überaus schwierige Aufgabe für den badischen Hof, den die Schreiben der übrigen Regierungen alsbald überzeugten, daß sein Antrag auf heftige Opposition stoßen müsse. Er wollte daher derselben von vornherein die Spitze dadurch abbrechen, daß er den übrigen Regierungen einzureden suchte, man könne das päpstliche Ultimatum annehmen und trotzdem die staatskirchlichen Grundsätze in Anwendung bringen. In diesem Sinne sprach sich auch der badische Abgeordnete Freiherr von Blittersdorf auf der Conferenz in Frankfurt, welche am 4. Febr. 1826 eröffnet wurde, aus, wie die Protocolle bezeugen.

Aus dem Antrage dieses Staatsmannes ersieht man zur Genüge, daß man auch jetzt wieder auf den früheren Plan zurückkam, vorerst mit Rom sich leidlich zu verständigen und dann eigenmächtig die Grundsätze der Pragmatik, deren

17) S. 93 ff.

Verbindlichkeit man feierlich und zum öfteren geleugnet hatte, durchzuführen.

IV.

Was die badischen Staatsmänner befürchteten, trat ein; Württemberg, von Nassau getreulich secundirt, bekämpfte entschieden die badischen Anträge hinsichtlich des päpstlichen Ultimatums, und selbst das famose Rechtsgutachten vermochte nicht, die Oppositionspartei zum Schweigen zu bringen. Es war ein kritischer Augenblick für den Hof von Karlsruhe gekommen. Die Existenz des Vereines und damit auch die Prärogative Badens stand in Frage. In dieser Noth wurde ein neuer Feldzugsplan entworfen. Das badische Cabinet gewann Nassau, welches bei den Verhandlungen eine wichtige Rolle spielte, indem es sich für die Bestätigung des dortigen Candidaten verwendete. Bald darauf gab auch Hessen nach, so daß Württemberg auf einmal isolirt war.

Ward das Ministerium zu Stuttgart auch durch diese Stellung genöthigt, etwas mildere Saiten aufzuspannen, so verfolgte es dennoch seinen Plan, die Verwerfung des Ultimatums dadurch durchzusetzen, daß es die Annahme desselben an Bedingungan knüpfen wollte, auf welche der römische Stuhl voraussichtlich nie und nimmer eingehen konnte. Dieß zeigte sich schon bei dem württembergischen Antrag bezüglich der Wahlen der Bischöfe und Domcapitularen. Er lautete, der heilige Vater solle den Domcapiteln befehlen, „zum Bischofe keinen Anderen, als personam principi gratam zu wählen[18]).“ Ein Zugeständniß dieser Art hätte die Stipulationen des Ultimatums geradezu illusorisch gemacht, weßhalb auch die kühnste Phantasie sich nicht zu der Hoffnung erschwingen konnte, daß das Oberhaupt der katholischen Kirche auf einen solchen Antrag eingehen würde. Zudem

18) Die badische Regierung und das Domcapitel zu Freiburg. Aus dem Französischen. S. 47.

hatte sich ja der Papst schon hinlänglich ausgesprochen, daß ein Abweichen von den einzelnen Artikeln des Ultimatums für ihn eine Unmöglichkeit sei. Es gelang auch Baden, die übrigen Höfe hiervon zu überzeugen, so daß sie den Antrag Württembergs verwarfen. Dagegen wurde eine andere Forderung an den heiligen Stuhl gestellt, welche von der Conferenz gebilligt und mittels Note vom 4./7. Sept. 1826 durch die dirigirenden Höfe an den apostolischen Stuhl gerichtet wurde. Die hier in Betracht kommende Stelle lautet:

„Der von Sr. Heiligkeit vorgeschlagene Modus für die Wahl der Bischöfe, des Domdecans und der Mitglieder der Capitel kann Veranlassung zu verschiedenen Interpretationen geben und läßt, je nachdem man die eine oder die andere Auffassung, welche der buchstäbliche Sinn gestattet, adoptirt, die Möglichkeit zu, daß zu den bischöflichen Sitzen, sowie zu den vacanten Stellen der Capitel Individuen gelangen, welche den respectiven Gouvernements keineswegs angenehm sind. Die großen Inconvenienzen, welche sich in dieser Hinsicht nothwendig aus der ganzen Unsicherheit ergeben, und noch viel mehr der Zustand eines Zwiespaltes, welcher die Folge davon sein kann, der nicht weniger dem Wohle der Kirche, welche die Eintracht ihrer Diener mit den Regierungen verlangt, als dem Staate nachtheilig ist, legen den vereinten Fürsten und Staaten die Pflicht auf, auf die Mittel bedacht zu sein, demselben für alle möglichen Fälle zuvorzukommen. Sie können nicht zweifeln, daß Se. Heiligkeit vollständig bereit ist, seine Bemühungen mit den ihrigen zu vereinigen, um zu demselben Ziele zu gelangen. Die in Rede stehende Proposition (scl. des Ultimatums) beruht offenbar auf demselben Principe, nämlich, daß die bischöflichen Stühle und die vacanten Stellen in den Capiteln nur durch Personen eingenommen werden dürfen, welche den Beifall der Regierungen hätten. Nach Anerkennung dieses Grundsatzes von beiden Seiten handelte es sich nunmehr darum, sich über jene Fassung der Proposition zu verständi-

gen, welche keinen Zweifel über die Art und Weise ihrer Anwendung zuläßt."

„Die ergänzende Maßregel, welche die vereinigten Fürsten und Staaten für ganz geeignet halten, um zu diesem gemeinsamen Ziele zu gelangen, insofern dadurch jede Dunkelheit bezüglich eines so wichtigen Gegenstandes entschieden beseitigt würde, diese Maßregel, welche die Unterzeichneten von Seiten der vereinigten Fürsten und Staaten demgemäß als Bedingung für deren Zustimmung zu den vier ersten Artikeln des Anhanges der Note vom 16. Juni 1825 Sr. Heiligkeit förmlich vorzuschlagen beauftragt sind, bestände in einem apostolischen Schreiben, welches die Ergänzungsbulle erklären, und an die Bischöfe und Capitel der Provinz gerichtet würde, wodurch jede Ungewißheit über den Sinn, nach welchem der fragliche Punkt gedeutet werden muß, vollständig gehoben wäre, so zwar, daß diese (die Bischöfe und die Capitel) sich mit ihren betreffenden Regierungen vor der Wahl für die Bischofssitze, für die Dechantenstellen und die anderen Vacaturen in den Capiteln zu verständigen haben werden, damit die Wahl nicht auf Personen falle, welche den Beifall der Regierung nicht haben."

Um aber den Sinn dieser Note festzustellen, namentlich, worauf es hier allein ankommt, um zu erkennen, wie Rom die gestellte Forderung auffassen mußte und aufgefaßt hat, ist es nothwendig, die unterdessen zwischen Baden und Rom gewechselten Noten in Betracht zu ziehen. Berstett correspondirte fortwährend durch Gennotte mit Card. della Somaglia und hielt denselben, so weit es ihm förderlich schien, vom Stande der Verhandlungen in Frankfurt in Kenntniß, resp. er suchte den heiligen Stuhl nach Burg's Anleitung auf die Anträge der vereinten Regierungen vorzubereiten.

Das that er auch in Bezug auf den in Frage stehenden Punkt durch eine confidentielle Note vom 8. Juli 1826. In derselben erklärt Berstett dem Cardinal della Somaglia u. A.:

„Es ist dem badischen Gouvernement gelungen, die übrigen Höfe zu dem Entschlusse zu bringen, sich nicht mehr auf die in der s. g. Kirchenpragmatik enthaltenen Grundsätze berufen zu wollen, und ihre Zustimmung zur buchstäblichen Aufnahme des Ultimatums in die Ergänzungsbulle und zu deren Publication zu ertheilen."

Hieran knüpft er die Bemerkung, daß sich bei den vereinten Höfen Schwierigkeiten hinsichtlich der künftigen[19]) Bischofswahlen erhoben hätten, weßhalb sie vom heiligen Vater ein ähnliches Breve, wie das an die preußischen Capitel erlassene, verlangten; doch sei es Baden gelungen, „es bei den Höfen von Darmstadt, Kassel und Nassau zu erreichen, daß von dort kein anderes apostolisches Schreiben verlangt worden, als in einem Sinne,

19) Herrmann bezeichnet es als einen „schweren Verstoß gegen die Wahrheit" (S. 23), daß ich in meiner oberrh. Kirchenprovinz S. 113 berichtet, Berstett habe erklärt, die vereinten Höfe hätten nur bezüglich der ersten Wahlen der Bischöfe und Domcapitel das Breve verlangt. Um mir einen solchen Vorwurf machen zu können, begeht Herr Herrmann den großen Fehler, daß er besonders „ersten" betont, auf welches Wort ich selbst, wie leicht ersichtlich, gar kein Gewicht gelegt habe, weßhalb ich es auch nicht gesperrt, wie Herrmann thut, drucken ließ. Weiter gibt Herrmann gar nicht an, daß ich S. 114 ganz klar und deutlich sagte, was die Regierungen verlangten, und sogar ihre Note wörtlich mittheile. Ich überlasse daher dem unbefangenen Leser, zu beurtheilen, ob der Vorwurf Herrmann's begründet ist oder nicht. Von den ersten Wahlen der Bischöfe und Domcapitel konnte schon um deßwillen keine Rede sein, weil die ersten Bischöfe vom Papste im Einverständnisse mit den Regierungen und die ersten Domcapitel von den Bischöfen ernannt werden sollten.

der mit dem Ultimatum vollkommen übereinstimmte, und die volle Freiheit der Wahl bestehen ließe, zugleich aber auch den Regierungen die Versicherung böte, daß keine dem Souveräne mißliebige Person gewählt werden könne."

Dieses Document ist für die Interpretation des Breves von hoher Wichtigkeit, namentlich schließt es jede der Bulle entgegenstehende Deutung aus, und ebenso wenig kann es über dasselbe hinausgehen, wenn nicht der Wortlaut des Breves selbst das Gegentheil evident beweist. Die vereinten Regierungen verlangten nach Berstett's ausdrücklicher Versicherung das Breve in vollständiger Uebereinstimmung mit dem Ultimatum, nach welchem der Staat nicht befugt ist, die ganze Liste zu verwerfen, sondern eine zur freien Wahl hinreichende Zahl von Candidaten stehen lassen muß; und der heilige Stuhl hat das Breve in dem Sinne ausgestellt, wie es von ihm nach Berstett's Erklärung verlangt wurde. Daß der badische Minister mit seinen Versicherungen eine Täuschung des römischen Stuhles beabsichtige, konnte dieser doch wahrlich ohne Ehrenkränkung des Ministers und des Großherzogs von Baden nicht voraussetzen.

Wirklich faßte auch der heilige Stuhl die Sache so auf und konnte sein Erstaunen über eine solche Forderung nicht bergen, da das Ultimatum den Regierungen schon hinlängliche Garantie biete, daß keine Persönlichkeiten gewählt würden, welche mit Recht dem Landesherrn mißfällig seien, und weiter sich auch von den Domcapiteln nicht voraussetzen lasse, daß sie solche Männer auf die Liste setzen würden. Der badische Minister erwartete diese nur zu sehr berechtigte Einsprache Roms und suchte den Schwierigkeiten zuvorzukommen. In derselben Note, die eben citirt wurde, schreibt Berstett:

„Eure Eminenz wird mir vielleicht antworten, daß diese Garantie schon in dem Ultimatum enthalten ist. Ich bin so

weit entfernt, dieß in Abrede zu stellen, daß ich es sogar in den Frankfurter Conferenzen ganz offen erklären ließ. Aber die anderen Höfe sind anderer Meinung. Wenn demnach diese Höfe verlangen, daß Se. Heiligkeit die in Frage stehenden Vorschläge genau erklären möge in dem Sinn, welchen Sie selbst damit verbindet; wenn endlich diese Erklärung nöthig scheint, um die letzte Schwierigkeit zu heben, welche der definitiven Vereinbarung der kirchlichen Angelegenheiten im Wege steht: so darf ich mich wohl der Hoffnung hingeben, daß Eure Eminenz mir ihre wirksamste Mithilfe nicht versagen, noch ihren erleuchteten Rath entziehen wird, um ein so heilsames Werk zu Ende zu führen[20])."

Der Cardinalstaatssecretär verfehlte in seiner Antwortsnote nicht, dem badischen Ministerium die Voraussetzungen, unter welchen die übrigen Regierungen das Breve verlangt hatten — nämlich weil sonst der Fall sich ereignen könnte, daß die aufgestellte Candidatenliste lauter Gegner der Regierung oder sonstwie mißfällige Persönlichkeiten seien — als unbegründet zurückzuweisen.

„Eure Excellenz," heißt es mit Bezug auf die Note Berstett's v. 8. Juli, „hat ganz richtig bemerkt, daß in dem Ultimatum des heiligen Vaters die Garantie, welche die Fürsten in Betreff der Capitelswahlen verlangen können, enthalten ist. Ebenso wenig wird es der Aufmerksamkeit Eurer Excellenz entgangen sein, daß nach dem Wortlaute eben dieses Ultimatums die Candidaten, welche auf die den Fürsten vorzulegende Liste gesetzt werden können, befähigt sein müssen, die Diöcese nicht allein mit jenem Geiste der Heiligkeit, der die Bischöfe auszeichnen muß, sondern auch mit Weisheit zu verwalten: dignos et idoneos . . . . ad Ecclesiam sancte sapienterque regendam. Solche Personen können demnach nicht wohl ihrem Landesherrn mißliebig sein. Außerdem aber, haben denn die Landesherren nicht

20) Die bad. Regierung. S. 50.

die Garantie, den Capiteln unter den Candidaten diejenigen bezeichnen zu können, welche ihnen nicht genehm wären? Eine andere Erwägung: Kann der heilige Vater der Elite des katholischen Clerus im südlichen Deutschland, woraus die Capitel der Cathedralkirchen bestehen werden, kann er ihnen die Kränkung zufügen, daß er sie für fähig halte, ihren Landesherren eine Liste von Geistlichen, als wären sie würdig und geeignet, die hohen Pflichten des Episcopats mit Heiligkeit und Weisheit zu erfüllen, vorzulegen, wenn diese Personen sammt und sonders ihren Regierungen mißliebig wären? Aber weil Se. königl. Hoheit den Wunsch zu haben scheint, daß der heilige Vater, ohne weder dem Geist noch dem Buchstaben des Ultimatums zu nahe zu treten, einwillige, die Sache in dem Sinne zu erklären, den Er selbst damit verbinde, — so wird Se. Heiligkeit, um Sr. königl. Hoheit einen neuen Beweis Ihres Vertrauens zu geben, nicht anstehen, an die Capitel ein Breve zu richten, ähnlich demjenigen, welches sein erlauchter Vorgänger am 16. Juli 1821 an die preußischen Capitel richtete[21])."

Dasselbe erklärte della Somaglia in seiner officiellen Note vom 6. Januar 1826 an die dirigirenden Höfe von Baden und Würtemberg[22]).

Erwägt man nun, wie dieses Breve zu Stande kam, namentlich, unter welchen Bedingungen die Höfe es verlangten, und wie dieselben ihre Forderungen motivirten, und weiter, wie der Cardinalstaatssecretär sich über dasselbe ausspricht, so wird man sicher zu dem Schlusse kommen, daß es dem heiligen Stuhle gar nicht in den Sinn kommen konnte, dem Breve die Ausdehnung zu geben, welche Herr Geheimerath Herrmann demselben beilegt, — nämlich die ganze Liste zurückzuweisen. Dagegen soll nicht geleugnet werden, daß die citirte Note wieder einen neuen Beweis

21) A. a. O. S. 52.
22) A. a. O. S. 56.

von der List und Verschlagenheit derer liefert, aus deren Feder sie geflossen ist. Wer aber die Geschichte der Verhandlungen kennt, wird sich hierüber ebenso wenig, wie über die zweideutigen Ausdrücke in den von Herrmann angeführten Depeschen Berstett's an Gennotte und umgekehrt wundern. Das war ja die Tactik von Anfang an, die Curie zu überlisten. Glücklicher Weise kommt es aber nicht allein darauf an, was die Regierungen verlangten, sondern was das von denselben acceptirte päpstliche Breve ihnen einräumte. Wir müssen daher nothwendig auch den Inhalt desselben in Betracht ziehen.

Das päpstliche Breve bestimmt: „Da wir euch durch das erwähnte apostolische Schreiben (nämlich die Bulle Ad Dominici gregis custodiam) das Privilegium, nach den festgesetzten Bestimmungen den Bischof zu erwählen, verliehen haben, wollen wir euch noch besonders ermahnen, daß ihr bei diesem überaus wichtigen Geschäfte die Ehre des allmächtigen Gottes, den Nutzen der Religion, das Wohl der Kirche und euer ewiges Heil in Erwägung ziehet. Mit den Vätern des Concils von Trient rufen wir euch zu, daß ihr euch fremder Sünden theilhaftig machet, wenn ihr nicht mit allem Fleiße bedacht wäret, diejenigen zum Oberhirtenamte zu erwählen, die ihr nicht auf Grund von Empfehlungen, nicht auf Grund menschlicher Zuneigung, nicht auf Grund ehrgeiziger Bewerbung, sondern auf Grund ihrer Verdienste als die Würdigeren und der Kirche Zuträglichsten erkennet. Da aber nach der Ermahnung des Ivo von Chartres die Kirche blüht und Frucht bringt, wenn Königthum und Priesterthum unter sich einig sind, so werdet ihr euch angelegen sein lassen, solche zu wählen, von denen ihr vor dem feierlichen Wahlacte wisset, daß sie außer den übrigen vom Kirchenrechte vorgeschriebenen Eigenschaften auch die nöthige Klugheit besitzen, und dem durchlauchtigsten Fürsten nicht mißfällig sind" 2c.

Es hat demnach das Domcapitel die Pflicht, bei Auf-

stellung der Candidatenliste für den erledigten bischöflichen Stuhl zunächst und vor Allem darauf zu achten, daß es nur solche Persönlichkeiten auf dieselbe setzt, von denen es nach gewissenhafter Prüfung überzeugt ist, daß sie die im Kirchenrechte geforderten Eigenschaften besitzen; sodann hat sich dasselbe zu vergewissern, ob diese Candidaten nicht aus gerechten und billigen Gründen dem Landesherrn mißliebig seien. Nicht mehr und nicht weniger besagt das angezogene Breve. Durch dasselbe hat also der heilige Stuhl den Staaten keineswegs das Recht eingeräumt, die Liste zu recusiren; denn in diesem Falle läge es ja ganz in der Willkür der Regierung, die Bischofswahl zu leiten, und es wäre in der That sonderbar, wie der Papst den Capiteln hätte es zur strengsten Gewissenspflicht machen können, den Würdigeren zu wählen, und denselben im entgegengesetzten Falle mit den göttlichen Strafgerichten zu drohen, wenn er sie gerade durch sein Breve des Mittels beraubt hätte, dieser heiligen Pflicht zu genügen? Bei einer solchen Deutung des Breves, wie es von Herrmann und Minister Jolly geschieht, wäre dasselbe „nichts als ein jammervolles Gewebe diplomatischer Lügenhaftigkeit.“ Es wäre nichts als eine Zusammenstellung sich geradezu aufhebender Sätze, und die Ermahnung an die Capitel klänge wie Ironie; denn diese wären außer Stande, eine freie canonische Wahl vorzunehmen, wie die neuesten Vorfälle in Baden zweifellos darthun. Eine solche Interpretation des Breves widerstreitet aber seinem klaren Wortlaute, ist ganz willkürlich und darum unstatthaft [23]).

---

23) Was man nicht Alles aus dem Breve herausinterpretiren kann, wenn man die Logik und die gewöhnlichen Regeln der Auslegung bei Seite setzt, beweist Burg, dessen Interpretation von nec minus grata ein wahres Unicum ist. Ich lasse die betreffende Stelle hier folgen. „Nec minus,“ sagt der badische Referent Burg, „ist eine doppelte Negation und heißt so viel als plus oder magis. Plus oder magis gratus prae caeteris heißt aber gratissimus. Wenn sich nun

Zu demselben Resultate werden wir auch kommen, wenn wir das Verhältniß des Breves zur Wahlform des Ultimatums in Erwägung ziehen. Dasselbe soll ja nur eine Erläuterung der Proposition über die Bischofswahlen sein, um etwaige Conflicte des Domcapitels mit der Regierung zu verhüten. Und dieses soll dadurch geschehen, daß die Capitel die möglichste Rücksicht auf die Landesherren nehmen, daß sie nicht sich verleiten lassen, Persönlichkeiten auf die Liste zu setzen, die wegen ihrer Antecedentien dem Fürsten mit Recht mißliebig sind, und daß sie gerade über diesen Punkt sich ebenso informiren sollen, wie über die anderen Eigenschaften der zu wählenden Personen. Dagegen muß auch auf der anderen Seite der in der Bulle stipulirte und von den Regierungen angenommene Wahlmodus ganz aufrecht erhalten bleiben, weil ja sonst das Breve keine Erläuterung der Bulle, sondern eine wesentliche Veränderung derselben wäre und nicht in „vollständiger Uebereinstimmung", sondern in vollständigem Widerspruche mit derselben stünde. Die Auffassung des Breves im Sinne der badischen Regierung ist mit der Bulle schlechterdings unvereinbar[24]) und darum unrichtig und im Widerspruche

---

aber das Domcapitel vor dem Wahlacte erkundigen soll, welcher gratissimus sei, so heißt dieses eben so viel, als vom Regenten die Designation verlangen." Freilich bei einer solchen Interpretation ist Alles möglich. Und nicht viel verschieden von derselben scheint die Erklärung des Breves von den heutigen Staatslenkern Badens zu sein.

24) Herrmann gibt dieß nicht zu und behauptet S. 81: „Das Veto des Staats bleibt also immer insofern ein beschränktes, als es nicht zu einer bloßen Scheinwahl führen kann, welche auf den bestimmten vom Staate gewünschten Candidaten fallen müßte." Nun daran kann der Regierung wenig liegen, ob der A. oder B. gewählt wird, wenn nur beide in ihrem Sinne sind. Ihr Veto in der Ausdehnung, wie Herrmann will, vernichtet wirklich die freie Wahl, und nöthigt das Domcapitel zwar nicht den, aber einen der Regierungscandidaten zu wählen.

mit der ausdrücklichen Erklärung derselben Regierung an Cardinal della Somaglia, das Breve nur in „vollständiger Uebereinstimmung mit dem Ultimatum" zu verlangen. Daher ist auch das Benehmen derselben in der jetzigen Bischofswahl durchaus unstatthaft und ungerechtfertigt.

Daß man auch den Sinn des Breves von Seiten des apostolischen Stuhles so gedeutet hat, beweist eclatant die Bischofswahl in Nassau. Die dortige Regierung hatte dem Domcapitel, um von allem Anderen hier zu schweigen, nur die Wahl zwischen zwei Candidaten gelassen. Dieß Benehmen veranlaßte den heiligen Stuhl, die ganze Wahl zu cassiren, und Cardinal Lambruschini hebt unter den Gründen, welche den heiligen Stuhl dazu bewogen, auch den hervor, daß das Limburger Domcapitel auf Autorität und speciellen Befehl des durchlauchtigsten Herzogs von Nassau sich habe bewegen lassen, seine Wahl auf zwei, die ihm vorher bezeichnet waren, zu beschränken[25]).

Wir sehen auch hier wieder, wie der heilige Stuhl seinen früheren Grundsätzen, bezüglich der Bischofswahlen, ganz treu blieb und nur insoweit den Wünschen der Regierungen nachgab, das erwähnte Breve an die Capitel zu erlassen, um etwaige Conflicte zu verhüten. Dagegen war Rom weit entfernt, das von Herrmann behauptete Veto gegen die Candidatenliste den Regierungen einzuräumen, und diesen

---

25) Die betreffende Stelle lautet: Porro ut alia praeteream, quae in adhibitam per civile Gubernium hujuscemodi rationem animadverti merito possent, illud ex authentico electionis instrumento apertissime eruitur: Serenissimi Ducis Nassoviensis authoritate ac speciali mandato eo demum Limburgense Capitulum fuisse adactum, ut inter duos tantumodo, eosque praesignatos, electionem suam contineret.

Id autem, quo minus cum sacrorum Canonum praedictaeque Constitutionis praescripto cohaeret, eo magis electorum libertatem laedere, et celebratum laicae potestatis abusu electionem redolere nemo unus non videt. Katholik. Jahrg. 1842. Bd. I. Anh. S. XIX.

selbst konnte nicht viel dar'n gelegen sein, da sie auf andere Weise zum Ziele zu gelangen suchten und ihren Modus für die Bischofswahlen in's Fundationsinstrument aufnahmen, also auch jetzt wieder ihren einseitigen Plan, die Bischofswahlen ganz zu beherrschen, zu realisiren suchten.

Das Mitgetheilte dürfte genügen, um den Beweis zu liefern, wie unbegründet das Verlangen der badischen Regierung, das Domcapitel von Freiburg solle die Liste ergänzen, an und für sich und wie sie auch im Widerspruche mit der eigenen Erklärung der früheren Lenker des badischen Staates dem römischen Stuhle gegenüber ist. Es ist in der That komisch, wenn Herr Jolly auf diese Concession sich überhaupt nur beruft, da sie ja an die Annahme des ganzen Ultimatums geknüpft war, welches freilich die badische Regierung officiell angenommen hat, jedoch nur um keine der Bestimmungen desselben zu erfüllen[26]).

V.

Wir kommen daher auch bei kritischer Beurtheilung der uns vorliegenden Fragen zu anderen Ergebnissen, als Herr Geheimrath Herrmann.

Das Domcapitel hat die Pflicht, dem Landesherrn eine Liste mit den Namen der Bisthumscandidaten vorzulegen und dabei besonders Acht zu haben, daß es keine dem Fürsten mit Recht mißfällige Persönlichkeit auf dieselbe setzt. Es wird daher, wenn Capitel und Regierung loyal handeln und ihrer Pflicht genügen, kaum der Fall sich ereignen, daß ein Name auf der Liste figurirt, welcher dem Landesherrn mißliebig ist. Da es jedoch ausnahmsweise vorkommen könnte, daß wirklich solche Candidaten auf der Liste stünden, so wird dem Landesherrn das Recht zugestanden, die ihm mißliebigen Personen zu streichen, jedoch so, daß

26) Die oberrh. Kirchenprovinz. S. 112 ff.

noch eine zur freien Wahl hinreichende Anzahl übrig bleibt. Wie die Geschichte bezeugt, haben die Regierungen von diesem Rechte seit dem Bestehen der oberrh. Kirchenprovinz nur äußerst selten Gebrauch gemacht; eine Ausnahme fand nur bei der Wahl Demeters statt, wo das Ministerium alle Candidaten bis auf drei strich[27]).

Sollte aber doch, wie jetzt, der Fall vorkommen, daß Regierung und Domcapitel sich nicht einigen können und jene alle Candidaten oder alle bis auf einen als mißfällig bezeichnet, so kann die Ursache hiervon sowohl am Domcapitel, als auch an der Staatsregierung liegen. Es kann nämlich sein, daß das Capitel lauter mit Recht dem Fürsten mißfällige Personen auf die Liste gesetzt hat; aber auch das Umgekehrte kann eintreten, daß eine Regierung ohne allen Grund die Candidaten recusirt, oder daß gerade die innere Tüchtigkeit derselben für die Staatsbehörde den Grund ihrer Verwerfung abgibt. Die Möglichkeit beider Fälle kann wohl nicht in Zweifel gezogen werden. Was ist nun in einem solchen Falle zu thun? Wer hat das Recht der Entscheidung?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns nur klar machen, welche Pflichten das wählende Domcapitel nach der Bulle und dem Breve hat. Der Regierung, resp. dem Landesherrn gegenüber hat es nur die Wahlliste innerhalb der bestimmten Zeit vorzulegen, sonst ist ihm keine weitere Verpflichtung auferlegt; dem Oberhaupte der Kirche gegenüber hat das Capitel die Pflicht, nur solche Persönlichkeiten auf die Liste zu setzen, welche die canonischen Eigenschaften besitzen und dem Landesherrn nicht mißfällig sind. Wegen Verletzung der ersten Pflicht kann das Capitel also auch von der Regierung, wegen Verletzung der zweiten aber nur vom Papste zur Rechenschaft

27) A. a. O. S. 160.

gezogen werden. Daher ergibt sich die Antwort auf die Frage, welche Schritte die Regierung zu thun habe, wenn sie glaubt, daß die Domherren keine Rücksicht auf den Befehl des Papstes hinsichtlich des personae principi minus gratae genommen? Sie hat sich an den apostolischen Stuhl zu wenden und mit diesem die Sache auszumachen. Dagegen steht ihr nicht das Recht zu, die ganze Liste des Domcapitels ohne weiteres zu recusiren. Dieß wäre eine positive Betheiligung und Beherrschung der Wahl, eine Vernichtung der Wahlfreiheit und damit der Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche. Dadurch wurde dieselbe ungeachtet ihrer so feierlich garantirten Rechte eine bloße Staatsanstalt, was freilich in der Intention der verbündeten Regierungen lag, wogegen aber der heilige Stuhl sich so entschieden zur Wehr gesetzt hat. Herr Geheimrath Herrmann begeht in dieser Beziehung zwei große Fehler: erstens daß er der Regierung einseitig das Recht zuspricht, die ganze Liste zu verwerfen und zweitens, daß er von der Voraussetzung ausgeht, daß dieselbe dem Domcapitel gegenüber stets im Rechte sei. Den Fall aber, daß die Ausschließung ohne allen Grund oder gar wegen persönlicher Tüchtigkeit und kirchlicher Gesinnung stattfinden kann, läßt er ganz außer Acht.

Und doch kommt derselbe, wie die Erfahrung lehrt, viel häufiger als die entgegengesetzte vor. Soll nun die Kirche in diesem Falle ganz rechtslos und ihren Feinden preisgegeben sein? Das wäre sie, wenn das päpstliche Breve den Sinn hätte, den Herr Geheimrath Herrmann ihm unterlegt, der aber nach allen Regeln der Interpretation falsch und gezwungen ist. So wie der Staat gegen etwaige Uebergriffe der Capitel geschützt sein muß, so auch die Capitel gegen die Uebergriffe des Staates. Und beides geschieht durch das schon öfters berührte Breve, welches Kirche und Staat hinreichende Garantie bietet.

VI.

Es sei noch schließlich gestattet, den speciellen Fall in's Auge zu fassen, welcher die jetzt immer mehr um sich greifende Controverse hervorgerufen hat.

Das Domcapitel von Freiburg hat dem Ministerium eine Wahlliste präsentirt, welche Namen zieren, die im ganzen katholischen Deutschland und noch über dessen Gränzen hinaus berühmt sind. Auch die Protestanten können den aufgestellten Candidaten das Zeugniß der Ehrenhaftigkeit und Loyalität nicht versagen. Keiner derselben hat sich in politischer Hinsicht eine Blöße gegeben, und auf keinem haftet sonst die mindeste Makel. Ihr ganzes bisheriges Wirken hat ihnen das Zeugniß verschafft, daß sie mit einer ächt katholischen Gesinnung eine ungetrübte Treue gegen die weltliche Obrigkeit verbinden. Nur eines wollen sie sich nicht gefallen lassen — die Zwangsjacke des Staatskirchenthums. Sie wollen als Bischöfe auch die Rechte der Bischöfe ausüben; sie wollen ihre Diöcesen regieren und nicht von einem protestantischen Minister tyrannisiren lassen; mit einem Worte: sie wollen als katholische Bischöfe wirken und arbeiten.

Ist das aber ein Grund, diese Ehrenmänner zu verwerfen? Sind sie deßwegen principi minus grati, weil sie ächt katholisch sind? Dieß könnte in einem Lande der Fall sein, in welchem die katholische Kirche, wie jetzt in Rußland, proscribirt ist, aber nicht in einem paritätischen Staate, dessen Bewohner in ihrer Mehrzahl dem katholischen Bekenntnisse zugethan sind und ein feierlich verbürgtes Recht besitzen, von Bischöfen und nicht vom Ministerium in ihren religiösen Angelegenheiten regiert zu werden. Und ein solches Land ist das Großherzogthum Baden.

Ich kann es bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, die überaus traurigen Verhältnisse der verwaisten Erzdiöcese zu berühren. Es scheint, als ob gewisse Leute es förmlich darauf abgesehen hätten, die Katholiken Badens auf's

Reue wie „Heloten" zu behandeln. Seit einer Reihe von Jahren arbeiten die bureaucratischen und radicalen Gegner der katholischen Kirche in Baden systematisch an ihrer Unterdrückung: Die himmelschreienden Eingriffe in ihre inneren Angelegenheiten, die verfassungswidrige Unterdrückung katholischer Genossenschaften, die unablässig betriebene Dekatholisirung des Jugendunterrichtes sind sprechende Beweise dafür. Und jetzt soll diese Diöcese, deren traurige Lage allen wahren Katholiken so sehr zu Herzen geht, auch nicht einmal einen Oberhirten erhalten, der Fähigkeit und Muth hat, für ihre so arg gekränkten Interessen in die Schranken zu treten, indem das Ministerium die Wahlliste unter dem Prätexte, sie enthalte bis auf Einen[28]) lauter personae minus gratae, recusirt, um das Domcapitel zu nöthigen, entweder einen schwachen oder gar einen staatskirchlichen Erzbischof zu wählen, der entweder in unthätiger Klage, wie seiner Zeit Erzbischof Demeter, sich verzehrt oder zum Verderben der Kirche mitwirkt.

Fürwahr, da ist ja ein offener Kampf tausendmal besser, als ein langsames Siechthum, und es wäre der schwerste Conflict einem solchen Zustande bei weitem vorzuziehen. Soll die katholische Kirche in Baden nicht mehr als katholische Kirche mit ihren feierlich verbürgten Rechten und Freiheiten fortbestehen dürfen, so erkläre man es offen heraus und perhorrescire die Katholiken als „Heloten". Es wird sich vielleicht dann noch Jemand finden, der dem badischen Cabinet begreiflich macht, daß die Katholiken des Landes keine „Heloten" sind und daher auch nicht wie diese behandelt werden dürfen.

Man sage nicht, daß ich gegenwärtigem Kampfe in der Erzdiöcese eine zu große Bedeutung beilege. Denn die ganze

---

28) Es fällt mir nicht im mindesten ein, die kirchliche Gesinnung des auf der Liste nicht gestrichenen Candidaten zu bezweifeln, und verwahre mich entschieden gegen eine Imputation dieser Art.

Freiheit der Kirche ist wesentlich bedingt von der Freiheit der Bischofswahlen. Diejenigen, welche die Kirche in das frühere Dienstboten-Verhältniß zurückführen wollen, sagt der Bischof von Mainz, bemühen sich besonders, die Bischofswahlen zu beeinflussen. Und sie calculiren richtig. Denn: „Das ist der Centralpunkt; da liegt Alles. Was wir seit dreißig Jahren an kirchlicher Freiheit errungen, ist werthlos, wenn die Bischofswahlen unfrei sind; wenn es dadurch möglich ist, Staatsdiener statt Kirchendiener an die maßgebenden Stellen, und das sind die Bischofssitze, zu bringen. Alles, was hierauf hinzielt, verdient bei denen, welche die Kirche wahrhaft lieben, sie als Gottes Anstalt ehren, und nicht zu einer Polizeianstalt herabwürdigen wollen, die allerhöchste Beachtung [29])." Die Freiburger Erzbischofswahl ist die Haupt-, ja sie ist die Lebensfrage für die Erzdiöcese.

Schließlich sei es mir gestattet, auf einige Bemerkungen des Herrn Geheimraths Herrmann zu antworten. Von einem Manne, der ganz auf dem Standpunkte der jura circa sacra steht und die Kirche als eine Staatsanstalt betrachtet [30]),

---

29) Das Recht der Domcapitel und das Veto der Regierungen bei den Bischofswahlen in Preußen und in der oberrh. Kirchenprovinz. S. 2.

30) Um nicht zu weitläufig zu werden, will ich weniger wichtige Punkte Herrmann's übergehen, z. B. seine Polemik gegen die Lütticher Schrift, welche behauptet, daß Baden das Ultimatum für sich allein angenommen habe. Vertraulich war das allerdings geschehen, wie Gennotte berichtet 8 Juni 1825; aber noch nicht officiell. Für andere Punkte verweise ich auf meine oberrheinische Kirchenprovinz, namentlich bezüglich der Behauptung, Rom habe sich besonders bemüht, mit Baden ein Separatabkommen zu schließen. Freilich war Rom entschlossen, wenn es mit den übrigen Höfen sich nicht verständigen könne, es wenigstens mit Baden zu thun. Zu diesem Zwecke war ja Baden, das seinen designirten Erzbischof gerne bestätigt gehabt hätte, mit dem apost. Stuhl in Unterhandlungen getreten. Was sollen also Bemerkungen wie S. 45 bedeuten? Rom wünschte nicht, mit Baden allein zu unterhandeln, um es von den übrigen Höfen

war es freilich nicht anders zu erwarten, als daß er in dem von Baden jetzt beanspruchten Einfluß auf die Erzbischofswahl nur eine Vorkehrung gegen „friedensstörende (!!) Amtsführung“ erblickt, welchen der Staat sonst durch die Polzeigesetze treffen dürfe, und sich in einer Weise über den Bruch der durch Fürstenwort besiegelten Convention von 1859 äußert, der gerade bei einem Doctor der Rechte unerklärlich ist. Dagegen kann ich sein Urtheil über mein Buch „Die oberrh. Kirchenprovinz“ nicht stillschweigend hinnehmen. Es bleibt mir nur die Annahme, daß Herr Geheimrath mein Buch nicht gelesen, sondern nur oberflächlich durchblättert hat, und dann ist sein Urtheil ein unbesonnenes, das einem Gelehrten nicht ansteht, oder er hat es gelesen, dann ist sein Urtheil ein den Acten, die er selbst vor sich hatte, widersprechendes und darum falsches. Ich fordere ihn daher auf, seine Behauptung: „Indem er (der Verfasser der oberrh. Kirchenvrovinz) die hinterlassenen Papiere des nachmaligen Mainzer Bischofs Burg benutzen konnte, des einflußreichen Berathers des badischen Ministers v. Berstett in dem wichtigsten Zeitabschnitt, verfügte er über weit Mehreres und Besseres, als seine Vorgänger. Leider hat es sich bei dem Verfasser nicht in unbefangenen und zur Bearbeitung eines historischen Werkes geeigneten Händen befunden. Voll Bitterkeit und Unbilligkeit gegen den Staat der neuen

---

zu trennen, sondern es wollte die kirchlichen Verhältnisse der ganzen Provinz ordnen. Vorläufig mußte sich die „Curie“ aber mit Baden verständigen, mit dem es ja eben unterhandelte. Aus den Acten wird Herr Herrmann ersehen, daß Rom in seinen officiellen Noten an die Regierungen immer die badischen Anträge zu Grunde gelegt, ja fast wörtlich in dieselben aufgenommen hat. Er vergleiche nur Bischof Burg's Entwurf einer Instruction für Gennotte vom 6. Oct. 1825 und die Note della Somaglia's an die dirigirenden Höfe von Stuttgart und Karlsruhe vom 19. Dez. 1825. Dann wird vielleicht auch seine Darstellung vom Bemühen der Curie, Baden von den anderen Höfen loszureißen, eine andere werden.

Zeit gebraucht er dieses Quellenmaterial wesentlich als Mittel, um ein großes Sündenregister theils der betheiligten protestantischen Regierungen, theils ihrer katholischen Berather aufzustellen, die sich zu der vermeintlich normalen Höhe seines ultramontanen Standpunktes nicht zu erheben vermochten. Ohne Blick, weil ohne Interesse, für den wirklich geschichtlichen Gehalt seiner Quellen, weiß er ihnen, neben einigen richtigen, eine noch größere Fülle ungegründeter Beschuldigungen gegen die Staaten abzugewinnen oder abzupressen, ignorirt aber dafür ihre wichtigsten sachlichen Aufklärungen[31])," durch Thatsachen zu beweisen, namentlich daß meine Darstellung der Verhandlungen der Regierungen mit Rom eine einseitige, irrige und falsche ist, nachzuweisen, was ich von einem Gelehrten verlangen kann, und dann will ich meine Fehler corrigiren, sonst aber erkläre ich seine gegen mich ausgesprochene Behauptung als ganz unbegründet und unwahr.

Was aber den Punkt bezüglich der ersten „Wahlen" der Domcapitel und bischöflichen Stühle betrifft, den Herr Geheimrath in seiner Broschüre allein namhaft macht, so habe ich Note 19 schon die nothwendige Erklärung gegeben[32]).

31) S. 22.

32) Ich will hier noch bemerken, daß gerade die fragliche Note Berstett's mir fehlte, und ich nur einen Auszug aus derselben besaß. Derselbe Ausdruck, den ich gebrauchte, kommt auch in zwei römischen Noten (in der Note Antonelli's vom 5. Juni 1855 und in der Antwortsnote desselben Cardinals auf die Denkschrift des Grafen Leiningen vom 25. April 1855) vor, ohne daß die badischen Abgeordneten einen Widerspruch dagegen erhoben hätten. Freilich faßten diese Herren den Ausdruck le prime elezioni dei Vescovi, e de canonici so auf, wie ich ihn auch genommen habe. Bezüglich der „ersten Wahlen" hat in meiner Schrift S. 113 nicht die Bedeutung, nur für die ersten Wahlen solle das Breve Geltung haben, sondern es soll bei den ersten Wahlen in Anwendung kommen. Ich stünde ja sonst im Widerspruche mit meiner Angabe S. 114. Der einzige Fehler, den ich in meiner Darstellung gemacht, könnte nur darin bestehen, daß ich mich nicht präcis genug ausgedrückt habe.

Um die Acten des Herrn Geheimrath noch zu vervollständigen, will ich demselben noch mittheilen, daß Gennotte, der Baden bei den Verhandlungen so treu gedient, später bittere Klagen über die Undankbarkeit der dortigen Regierung führt; ich will einige anführen, weil vielleicht auch Andere früher oder später sich in ähnlicher Weise äußern[83]) könnten. Uebrigens hoffe ich, daß dieser Kampf über das Veto den römischen Stuhl veranlassen wird, so bald als möglich eine Staatsschrift mit allen Documenten zu veröffentlichen, damit die Welt recht augenfällig erkennt, auf welcher Seite bei den gepflogenen Verhandlungen über die Bulle und das Breve Offenheit und Ehrlichkeit gewesen sind.

---

83) Schließlich sei gestattet, einige Stellen aus den Briefen Gennotte's an Bischof Burg über Baden mitzutheilen. „Von den badischen Versprechungen höre ich gar nichts, von allen Seiten her fühle ich nichts als Undank." 28. Nov. 1829. „Der badische Hof ist immer gegen Se. Eminenz den Herrn Cardinal della Somaglia und gegen mich wirklich undankbar, und ich weiß nicht mehr, was ich von einer solchen Behandlung urtheilen muß." 28. Jan. 1830. Sollten diese nicht genügen, so können noch andere angeführt werden.

Dr. H. Brück.

XIII.

Beiträge zur Biographie des heiligen Erzbischofs Willigis von Mainz, gest. 23. Febr. 1011.

Vor wenigen Wochen schickten befreundete Geistliche aus Belgien dem Unterzeichneten ein im Jahre 1675 zu Mainz gedrucktes, bisher in Deutschland unbekanntes und darum vergeblich gesuchtes Büchlein, in welchem sich mehrere über den heil. Willigis handelnde historischen Stücke von Bedeutung finden. Den Inhalt dieses seltenen Druckes hier vorzuführen und zum Theile genau wiederzugeben, rechtfertigt sich durch den Namen eines so bedeutenden Kirchenfürsten und Staatsmannes, wie Willigis war, sowie durch die Seltenheit historischer Arbeiten aus jener Zeit überhaupt und durch den gänzlichen Mangel einer den genannten Erzbischof besonders behandelnden Schrift [1]).

1) Die Reihe eröffnet: Officium vetustissimum, in quo Vita et Miracula beati Willigisi Confessoris atque Pontificis recensentur. Ex aliquot manuscriptis bibliothecae et archivii insignis Colleg. Ecclesiae S. Stephani transsumptum.

Dem Officium selbst geht eine zweifache Anrede voraus, die erste an einen Hartmann, die zweite an den Venerabilis et dilectus Frater Henricus s. Mog. sedis dignus Episcopatu. In jener führt der Verfasser, Hartmann, sich selbst als von der Stimme des h. Willigis aufgefordert ein, das Lob des Heiligen, den Gott verherrlicht, in der Kirche Gottes zu verkünden und nicht der Vergessenheit anheim

1) Die neuere Literatur zu Willigis siehe im Liter. Handweiser 1867. Nr. 59. Spalte 392. 393.

fallen zu lassen. Ad te, frater mi, sermo! Redde nomen meum celebre in medio ecclesiae. Opera, quae ego facio in Domino, nota fac populo. Fac, ut propter mea merita et per tua monita me recipiat ecclesia. In der zweiten Anrede wendet sich Willigis (Willigisus Dei misericordia id quod est etc.) an den Erzbischof Heinrich mit dem nämlichen Ersuchen: Manusculum, quod a benignitate tua peto, praestare potes continuo.

Darauf beginnt das eigentliche Officium proprium, von welchem der Hymnus ad Vesperas unten sub no. II, abgedruckt ist. Die nach den Antiphonen abgedruckten 4 lectiones, zwanzig Seiten in Octav füllend, waren schwerlich für das Brevier bestimmt als vielmehr zur Lectüre überhaupt oder zum Vorlesen im Refectore. Hierauf weißt ihre Länge und ihr panegyrischer Charakter. Von Willigis selbst wird kaum ein Factum oder Datum mitgetheilt. Die diesen Lesungen angefügte Sequentia siehe unten an dritter Stelle.

Als Verfasser des Officiums wie der Lectionen und der Sequenz gilt der genannte Hartmann. Dieser war Dompropst zur Zeit des Erzbischofs Heinrich 1142—1153. Vor dem beim Drucke zu Grunde gelegten Manuscripte aus dem Stephansstiftsarchive befanden sich nämlich zwei merkwürdige, den obigen zwei Anreden entsprechende und auf sie sicher Bezug habende Darstellungen (Miniaturen?), die in Kupfer gestochen mit obigem Drucke 1675 zu Mainz herauskamen. Nur ein einziges Exemplar dieser Kupferstiche ist erhalten und befindet sich zu Mainz in Privatbesitz. Besser als der Kupferstich ist die Pause, welche Bodmann am 25. Mai 1799 ex originali nahm und seinem Handexemplar des Joannis [2]) beiklebte.

Das eine Bild, stellt zwei Mitra, Stab und Pallium tragende Bischöfe dar, welche eine Schrifttafel halten;

2) Ist auf der Stadtbibliothek zu Mainz der gelehrten Benutzung freigegeben.

über dem mit einem Nimbus ausgezeichneten Bischofe (zur Linken des Schauenden) steht: Sanctus Willigisus archiepiscopus, über dem andern Bischofe: Henricus archiepiscopus venerandus; die Schrift (in Majuskel) der Tafel lautet: Venerabili. et. dilecto. fratri. Heinrico. sancte Magontine sedis. Auf dem zweiten Bilde steht zur Linken Willigis in derselben Ausstattung wie auf dem ersten Bilde, darüber die Lesung: Sanctus Willigisus, zur Rechten ein Cleriker, worüber Hartmannus praepositus, die Schrifttafel enthält in Majuskel die Worte: Ego Willigisus conservus tuus et fratrum tuorum [3]).

Wir kennen die bestimmte Veranlassung der Abfassung des Officiums nicht. Möglich ist es, daß der persönlich fromme und mit dem h. Bernhard in Briefwechsel gestandene Heinrich und mit ihm Hartmann den seitherigen localen Cultus zu ausgedehnterer Anerkennung bringen oder aber die seitherige Verehrung seitens des Volks durch die erwähnte Anordnung sanctioniren und zu einer kirchlichen erheben wollte. Heinrich mochte durch seine Verwandtschaft mit Willigis hierzu sich berufen halten [4]). Bodmann sagt nämlich in einer Randbemerkung zu Joannis, Rer. Mog. I, 553: Henricus ex Saxonia, Cognatus s. Willigisi fuit, teste Extr. cod. membr. in meis M. SS tis. Nach Einbek in Sachsen zog sich Heinrich nach seiner Absetzung zurück, und starb daselbst [5]).

---

3) Mit den Fratres sind die Fratres s. Martini in communi viventes gemeint.

4) Bodmann schrieb unterhalb seiner Pause: Nota. Henricus aepus Mog. procuravit Canonizationem b. Willigisi, et per Hartmannum praepositum de Domo s. Martini Officium de eodem redigi jussit.

5) Daß Willigis von vornehmer Abkunft war, thut Bodmann dar, siehe Lit. Handw. a. a. O. Sp. 393. War er ein Cognatus Henrici de Horeburg (Harburg), der vornehmer sächsischer Familie war, dann haben wir in diesem letzteren Umstande eine Bestätigung der ersteren Behauptung. Die sächsischen Kaiser mochten auch am lieb-

2) Dem Officium folgt: Vita antiquior Venerabilis Willigisi Archiepiscopi. Ex insigni et vetusto M. S. Bibliothecae Cathedralis Paderbornianae. Cujus faciei exteriori titulus erat: Vita venerabilis Willigisi. Unten no. I.

Diese Handschrift hatte Gamans, Mitarbeiter an dem Bollandistenwerke von Mainz aus, im Jahre 1635 in der genannten Bibliothek abgeschrieben und sie mit dem Officium altustissimum 1675 zum ersten Male der Oeffentlichkeit übergeben. Auf der ersten Seite der Handschrift stand: Hartmannus S. Liborio et Eccl. Paterborn. Patrono pro Bibliotheca cathedrali hunc librum dedit; auf der folgenden: S. Mariae et L. Liborii in Paderborn Tollenti maledictio, servanti benedictio; si quis abstulerit vel curtaverit folium, anathema sit[6]).

Der dem Namen nach nicht bekannte Verfasser hat sich hinlänglich in der Schrift als einen Augenzeugen und sogar als Freund und Schüler des Heiligen kundgethan. So heißt es: quod egomet in illo vidi atque persensi, non dubito viva voce fateri. — Me enim aliosque permultos liberalium artium fructu honestissimo fecit esse fructiferos. Die Zeit der Abfassung läßt sich genau bestimmen durch die Dedication an Abt Richard von Fulda, der 1018—1039 die Abtei leitete. Als Zweck gibt der Verfasser nicht eine historisch genaue Darstellung des Lebens seines Lehrers an, sondern morales consultudines venerabillimi archipresulis Willigisi scribere rogatus, ... parere curavi. Die Schrift dürfte also eher zu betiteln sein: Elo-

---

sten einem aus Sachsen gebürtigen und ihnen durch hohe Abkunft gleichen Manne, wie Willigis, mehr trauen, und verhalfen ihm um so eher zu seiner erzbischöflichen Würde.

6) Auf der zweiten Seite des Titelblatts des Büchleins steht ein von Decan und Kapitel des St. Stephansstiftes ausgestelltes authentisches Zeugniß, daß Gamans das Officium wortgetreu aus den seit mehreren Jahrhunderten im Stiftsarchive aufbewahrten Handschriften abgeschrieben habe.

gium beati Willigisi (oder auch Sermo de b. W.) autore discipulo ejus anonymo.

3) An dritter Stelle gibt das Büchlein: Vita recentior S. Willigisi archiepiscopi et Electoris Maguntini, reperta inter schedas reverendi et eximii Domini Henrici *Engels*, Decani Colleg. Eccl. s. Petri non ita pridem defuncti.

Dieses kurze Leben leidet an Ungenauigkeiten und ist durch bessere Forschungen längst überholt. Der Schluß lautet: Sacrum ejus corpus in aede S. Stephani ab ipso fundata clausum est et post annos plurimos propter prodigur translatum summa cum religione novoque sacrario honoratum. Memoria dignum quod casulam seu pallium sacrum quo sepulturae traditus fuerat, nec vermes nec putredo absumpserint. Nam etiamnum ibidem hodie visitur: quia singulis annis in die commemorationis Praelatus celebrans in eodem casula summum peragit sacrum [7]). Est et hodie in veneratione similis casula in S. Victore [8]).

4) Die nun folgenden: Virorum illustrium de Willigiso Testimonia quoad templorum aedificia et ornamenta sind genommen aus Marianus Scotus, Trithemius, Brower in Rabani M. poem. also aus bekannten Quellen, nur die Stelle: Alterum monasterium struxit in Thuringia, Griselberg dictum, ist einer verlorenen M. S. Vita Willigisi entnommen.

Die sich anschließenden: Alia Willigisi gesta et encomia sind Stellen aus: Vita S. Godehardi Hildesh., S. Adelberti Prag., S. Berwardi Hildesh., S. Burchardi

---

7) Dieser Brauch wird noch alljährlich in der Pfarrkirche St. Stephan beobachtet.

8) Eine Casula, gleich der in St. Stephan, bewahrt die Schloßkapelle in Aschaffenburg. Es läßt sich vermuthen, daß es die Willigiscasula aus St. Victor ist. Ueber die Willigiskelche im Dome vgl. Kirchenschmuck 1868. 1. Heft.

Worm, S. Meinwerci Paderb., ferner aus Diethmarus Merseb., Bruschius, Tangmar presb. in vita s. Bernwardi Hildesh. et Serarius.

5) Das nun abgedruckte, mit den Worten Saxoniae villae Stromingen filius ille beginnende Epitaphium Willigisi [9]), lapidibus primi pinnaculi templi s. Steph. incisum, stand auch in den oben gedachten Codices und weißt somit auf ein hohes Alter hin.

6) Der Schluß: In commemoratione solenni S. Willigisi, archiepiscopi quondam Moguntini et fundatoris Ecclesiae nostrae peragitur in Vigilia s. Matthiae apostoli.

Sollte aus Vorstehendem kein größeres Resultat gewonnen worden sein, als das, daß Willigis seit 700 Jahren wenigstens im Stephansstifte und später auch in der ganzen Mainzer Kirche als venerabilis, venerabillimus, beatus, sanctus und Patronus galt, daß also sein Cultus auf gutem Grunde beruht, so ist des Gewinnes genug.

I.

Venerabillimo Sancti Coenobii Fuldensis Abbati Richardo vitae moralis amatori studiosissimo.

Morales consuetudines venerabillimi Archipresulis Willigisi scribere rogatus dignis petitionibus digne parere curavi, maxime cum esset indignum, ut fieret memoriale talis viri scriptorum ignavia, taciturnitate neglectum. Quamvis enim debilitas ingenii memet inde deterreret, spes tamen obeditionis dignae vires mihi quodam modo promiserat satisfactionis implendae. Sed quid primitus laudemus in illo, dignoscere nequeo, nisi concludam affirmatione veridica, ut forent omnia sua laude dignissima, in quantum sunt humana laudanda. Revera quidem fide, castitate, morumque gravitate tantum caeteros praecellebat, ut non solum superiorem, verum

9) Das Epitaph ist mehrfach gedruckt und hinlänglich bekannt.

etiam nullum haberet prorsus aequalem: et clarissima luce virtutum, merito videretur vitae honestissimae speculum, quod Egomet in illo vidi, atque persensi, non dubito viva voce fateri. Si non erat ille maxima laude laudandus, non fiet unquam laudabilis ullus; quia virtutum clarissimis gemmis gemmatum fuit in illo decus Pontificalis honoris. Septem enim gradus, quos exterius ascendit, cum septiformis gratiae gradibus interius ascendere studuit, et in ara cordis immolare Deo sacrificium laudis. Unde domus sua in tempore suo moveri non potuit; quia non super arenam, sed supra petram posita fuit; illudque Evangelicum feliciter in eo fiebat impletum: dum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt omnia quae possidet. O quam firmo tutamine atrium suum custodivit, qui se suosque non ferro, immo consilio maturo defendit, et fortitudinem, quam habuit, zelo justitiae sciebat consilii temperamento mollire. Insuper quidquid obstabat, virtute patientiae atque prudentiae superare curabat. Unde quamvis gloriosus videretur potentia Regni, gloriosior tamen potentia videbatur ingenii, gloriaeque suae laus lucidissima, indignae oblivionis occasu, nequaquam vesperabit in saecula. Illum namque facient nova semper memoriae luce diescere, quicunque illum temporaliter degentem videndo meruerunt agnoscere. Nec subtrahunt illi debita laudis, quicunque conversationis ejus consuetudines agnoscunt unquam veridicae relationis indiciis. Inde quidem possunt exempla vivendi honestissima sumere, qui student honestissime vivere, maxime autem illi, qui Pontificali sunt honore sublimati. In divinis quidem et humanis lineam semper rectitudinis tam tenacissime tenuit, ut sua sponte nunquam aborbitaret a tramite justitiae. Tam etiam oculosae discretionis fuerat, ut nec falleret nec falli posset, et nunquam modum excederet, qui perfectioni congrueret. Verax enim erat in eloquiis, efficax in consiliis, oculosus

in judiciis, fortis in adversis, temperans in prosperis, inter prospera et adversa medium arripuit, in quo periclitationis offendiculum timere non habuit. Nec unquam aborbitavit a tramite, quem sapientiae stella solet ostentare. Constans erat facie, sed multo constantior mente; parcus verborum, sed in tantum commendavit haec experientia rerum, ut major fides esset ipsius sine dubio verbis, quam aliorum juramentis innumeris. Cum omnia tempora tempus habeant, vices temporum aptas, apte servabat, et quod perfectioribus perfecte placuit, perfecte semper studiosus exercuit. Discretis igitur atque perfectis operibus fiebat omnibus, omnia factus, ideoque memoriale suum merito non derelinquetur in saeculum. Nocturnis horis, ut poposcerat tempus, erat matutinum, debitum quoque divinae servitutis sic diurnis complevit in horis, ut semper ante tempus meridianum perficeret debitum divinae laudis officium. Post, si negotio rei publicae, sive propriae caussae necessariae vacabat, studio lectionis studiosissimus inerat cibisque dulcissimis sacrarum scripturarum se suosque pascebat. Interim quotidie 30 pauperes custos capellae suae cum cibo potuque solebat certo reficere: his refectis XIII. pauperes cum optimis cibis et potibus ipse refecit, singulisque denarios propria manu distribuit: mox ad mensam venit, et ut hilarem datorem decuit, omnibus advenientibus, quod corpus exigebat, copiose et liberaliter dabat. Tempus quoque quod inter mensam et vesperam restabat, honestissimo pariter exercitio degebat; item inter vesperam et completam ejusdem honestatis non excessit pro certo mensuram. Post tempus completae, noluit plus una vice tantummodo bibere, statimque dormitum ibat, et dum vigilabat, nil ultra lectionem audire volebat. Dulcedo totius melodie sibimet erat dulcisonus auditus sacrae scripturae, audiens auditu continuo quae meditabatur in lege Domini die ac nocte dabat fructum

suum in tempore suo. Veritas, quae novit omnia, sciat quod pro tali fructu die noctuque cogitabat, et in praesenti scriptura ejusdem cogitationis clara cernuntur indicia. Me enim aliosque permultos liberalium artium fructu honestissimo fecit esse fructiferos, hisque promotionibus plurimi sunt Pontificalis honoris dignitatibus praelati, plures etiam Praepositurarum suarum honore gratissimo sublimati. Interdum quoque suis erat honor praepositurae suae carior cum moderato labore, quam Pontificalis dignitas laborum cum gravissimo pondere. Sua quidem moderata beneficia cumulavit fides ejus integerrima et benefica, ut suis moderata sufficerent, et de supervacuis moderate curarent. Remunerator certissimus omnium reddat illi cum magnifica pietate, magnificam partem misericordiae mihimet impensae. Insuper dignetur misericorditer reddere, quod paterno more omnibus suis solebat fidus atque benevolus esse, et quod per assiduae, lectionis honestaeque moralitatis exemplum honestissimum, vitam non cessavit honestare multorum. Certe illud propheticum in illo est veraciter impletum: Justus haereditabit terram, et inhabitabit in saeculum saeculi super eam. Ecce justus ille juste haereditavit terram, quia omnigenae probitatis exempla, relinquens terram, reliquit in terra, quae non marcescent in saecula. Imo in beatae posteritatis pectore viridescent semper foecundissimo semine; sive enim vivamus, sive temporaliter mortui simus, per litterationes tamen nostras, praeclara ejus semper manebit haereditas. Unde quia mansuram haereditatem habet in saeculo, haereditatem quoque certae mansionis habebit in coelo, quia ex merito haereditatis praeclarae, dignus est audire: Venite benedicti Patris mei, percipite Regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi. Istum auditum audire debebit, et ab auditu malo non timebit: dum enim vixit, distantiam horum duorum audituum subjectis praedicavit, bonos ad

bona cum altero mulcens, cum altero malos de malo deterrens. Quinque etiam talenta sibimet credita felicissimo sunt lucro duplicata, et per meritum lucri duplicati intrare merebitur gaudium Domini. Praedicator enim erat egregius, fidelis et prudentissimus servus, quem constituit Dominus super familiam suam, ut daret illi in tempore tritici mensuram; juxta capacitatem audientium sciebat qualitatem formare sermonum, et alimentum doctrinae sapientiae sale condire; prudentia talis inaestimabile meritum magnificae fidei cumulavit augmentum; quae ipsum stabilivit, omniaque sua firmissima stabilitate firmavit. Unde quod promisit verum fuit; quod dedit stabile permansit, moveri non potuit more arundinis, vento levitatis. Beneficia quae dabat, certa permanserunt, quasi haereditario jure gaudebant susceptores illa suscepisse. Cras et cras idem ipse erat qui fuerat, et crastina vicissitudo mutare illum non valebat in animo. Erat severus exterius, sed dulcis et mitis intrinsecus, solitus semper oleum cum vino miscere, ut delinquentes posset temperato medicamento sanare. Quantum nimietas noceat, discretionis suae virtus imitanda sciebat, ideoque dum, nequid nimis fieret, caute praeviderat, salubriter sibimet commissa servabat. Non necesse illi erat adhibendis terroribus, terror erat maximus ejus stabilissima virtus: gravitas morum terrorem fecit sine dubio maximum, quem proprii et extranei habebant timendo, et amando venerari; timor enim talis amatoribus virtutis causa constabat amoris. Qui cum caeteros potentia facultatis et scientiae videretur longe praecellere, certius tamen intelligentiae oculis agnitae inter ipsos humiles videbatur humillimus, et major erat humilitas sua quam potentiae suae magnitudo magnifica. Ideoque servitores sibi commissos nequaquam nominavit servos; imo memor quod dixit Dominus ad Petrum: Pasce oves meas, familiam Ecclesiae sibi commissae cum honore solebat ha-

bere. De rapina etiam noluit vivere, neminemque spoliare, sed tamen non fuit ditior illo de acquisito lucro justissimo; quod prudenter acquisivit, stulte non perdidit, sciens utrumque, et ubi deberet acquirere, et ubi dare. Inde erant omnia sua sine dubio plena, sed plenior largitatis ejus procul dubio gloria; quia quidquid gloriose congregavit, gloriosius largiendo distribuit. Unde hoc? nisi quod cum consilio et prudentia minimae res crescunt, sine consilio et sine prudentia maximae dilabuntur. Ideo quia cum consilio et prudentia omnia sua ordinatione cauta disposuit, multum dedit multum et habuit, dandi et habendi discretio maximo sibi fiebant honori et utilitatis augmento. In omni circulo loca sua peragravit tempore certo, et in singulis delectatio manendi sibimet erat aequalis, ideoque usum ab illis sumpsit aequalem, et copiam in illis reservavit eandem. Pauper esse non potuit, qui sub ejus potestate aliquid habuit, quia in modico quod ab illo susceperat, satis abundanter habebat, quando quidem fidem suam veracem esse cognoverat. Servientibus sibi parum erat opus admonitoribus ullis, satis illum admonuit servientium experta fidelitas, propriaeque fidelitatis integritas. Amatores virtutis, qualiter honesta moralitate deberent vivere, docuit in re, non ore, lingua magis morum, quam lingua verborum. Quasi etiam firmissima columna constabat immobilis, subnixus undique virtutis firmissimis adjumentis, ideoque inter prospera et adversa mutare nullo modo potuit, quem virtus perfecta sustinuit. Si, ut humana sunt, interdum fiebat commotione aliqua turbatus, mox mox turbationem hanc compescuit prudentiae atque patientiae virtus; quia non cessavit ad sancta orationis et eleemosynarum arma festinare, nec non cum suis maturique consilii adjumentis se suaque defendere. Unde illum expugnare non potuit adversitas hostium, quem non expugnavit hostilitas vitiorum. Murum mentis virtutum scutis circumposuit

in ordine suo, ut unaquaeque suimet victrici manu resistere posset opposito, et vitiis nulla fieret intrandi prorsus occasio. Unde modulum excedit scientiae meae, ut possim laudes ejus scribendo proferre; veruntamen ex parte prolationis hujusmodi, penes virtutis amatores dignus est perpetua celebritate venerari. Quid plura? Memoria sua sit benedicta, et ex virtutum laude magnifica, magnifice sit benedictus in saecula. Benedicat illum, quidquid optet esse benedictum, benedictionis atque quietis praestet illi felicissima dona, qui est benedictus et superexaltatus in saecula Jesus Christus Dominus noster.

Omnis dicat Amen, tuimet qui Christe levamen
Poscat ad esse sibi Regni de parte superni;
Postulet et requiem lector sibimet quoque dulcem
Sit compos dulcis mereatur et esse quietis.
Finis in hoc pacto sit; lector venerande valeto,
Sitque valere tuum simul hinc per tempora longum
Ut pia scriptori deposcas praemia Christi.

II.

Hymnus

ad Vesperas.

Signo ineffabili
misso de culmine caeli,
resonemus laudes ei,
qui regnat in aula Dei.
SignumDucis,signum salutis,
quo Duce nobis praevio,
vitae donemur praemio,
manentis perpetuo.

Quo vere solis radio.
semper occasus nescio,
noxae pellente tenebras,
agamus vitaeDatori gratias.
Praestet hoc Pater et Filius,
ac unio S. Spiritus,
quorum tria nomina
una est vera substantia.

III.

Sequentia
in festivitate B. Willigisi
Confessoris sub Missa dicenda.

Laudes Patrono modulemur dulci sono,
Die celebri, qua jacentem in humili
Erexit Dominus in sublimi.
Hodie hunc Dominus consecravit,
Qui totum se sibi commendavit,
Vocibus supernorum benedicentibus Patronum.
Hodie hunc beatificavit in gloria
Et jucunditatis stola.
Huic consecrationi magni, pusioli,
Omnis ordo, omnis aetas
Psallat, agat gratias.
Laudis nostrae Pontifex vere dignus est haeres,
Qui pro nobis ad Deum humiles fundit preces,
Qui spes, laus nostra, salus, qui et gloria,
Per infinita saecula Dei gratia
Regnat et regnet cum suis in Patria.

Hoffentlich gelingt es, das seither auch vergebens gesuchte, von Joannis, Rer. Mog. I praef. p. 8 genannte Büchlein: S. Volusius, Vita et Miracula s. Willigisi. Mog. 1675 beizuschaffen, sowie jenen Author vetus de vita s. Willigisi, woraus die Stelle: Collegiata ad s. Stephanum fundata est a Willigiso circa a. 990 constitutique in ea sunt Canonici 36 gezogen ist in der Schrift: Moguntia, s. ecclesiae Rom. filia. Mog. 1743, pag. 45 note s.

F. Falk.

XIV.

Der Protestantismus in Oesterreich.

Vor einiger Zeit brachten wir ausführliche Mittheilungen über die katholischen Zustände in Oesterreich. Das Gemälde war, Gott Dank, nicht so unfreundlich, wie man zu vermuthen geneigt sein konnte. Denn die fortgesetzte Befeindung, welche die Kirche in Oesterreich erfährt, ist in Deutschland männiglich bekannt, während über die Fortschritte des christlichen Lebens in dem alten Kaiserreiche nur selten ein Wort über die österreichischen Grenzpfähle hinausdringt. Noch weniger sind wir in Deutschland orientirt über das Leben und Wirken des österreichischen Protestantismus, über welchen, da er bei allen Kämpfen gegen die katholische Kirche in Oesterreich stets unberührt blieb, Jahr aus Jahr ein tiefes Stillschweigen herrscht. Trotz der leidenschaftlichsten Anfeindung gegen alles Katholische, war — was auffallen mußte — in der Oeffentlichkeit niemals davon die Rede, daß der Protestantismus in Oesterreich daraus Vortheil ziehe zum Schaden der katholischen Kirche. Zwei „kirchliche Briefe aus Oesterreich", welche Professor Hengstenberg in seiner Kirchenzeitung (Nr. 95.) veröffentlicht, geben uns hierüber vollkommen Aufschluß. Das ist ein trauriges Bild. Es ist zwar mit großer Indignation gezeichnet, läßt aber überall die Merkmale einer objectiven Schilderung durchblicken.

„Auf den Gustav-Adolphstagen," so beginnt der erste Brief, „erscheinen regelmäßig Abgeordnete aus Oesterreich,

die Meisten daheim liberal, für die Dauer der Versammlung aus finanziellen Gründen in den Talar kirchlicher Gläubigkeit gehüllt. Diese lieben es nun, die evangelische Kirche ihrer Heimath als die Gemeinde unter dem Kreuze dar- und auszustellen. Was sie sagen, ist wahr, doch in einem dem ihrigen entgegengesetzten Sinne. Die evangelische Kirche Oesterreichs ist unter dem Kreuze. Aber was sie etwa durch katholische Hände zu leiden hat, verschwindet gegen das andere Weh, das sie drückt. Es heißt: unglaubliche Verkommenheit und Verderbtheit oben und unten."

Der Berichterstatter geht dann dazu über, ein Bild von den Gemeinden, von den Geistlichen und den kirchlichen Behörden, vornehmlich mit Rücksicht auf die Länder deutscher Zunge, zu entwerfen.

Was zuerst die Gemeinden betrifft, so „fehlt es nirgends an guten Elementen". „In den Dörfern nicht minder als in Wien finden sich entschieden gläubige Christen. Sie verlangen das ganze Wort Gottes, den alten Glauben der Väter" . . . „Groß indeß ist ihre Zahl nicht, wenn man einzelne, sehr gute Landgemeinden Oberösterreichs ausnimmt, wo man sich in kirchlicher Beziehung nach Alt-Würtemberg versetzt glaubt. In den Städten, vornehmlich in Wien, sind es meist Fremde, Preußen, Russen, französische Schweizer, nach ihrer socialen Stellung der Aristocratie angehörend. Zu ihrer christlichen gesellt sich eine fein-geistige Bildung. Eins sind sie im Abscheu gegen das Landesgewächs des österreichischen Protestantismus. Ihr Urtheil über diese Carricatur des Heiligen hat eine fromme Fürstin ausgesprochen. Die evangelische Erzherzogin Dorothea, Schwester der Königin Wittwe Pauline von Würtemberg, lehnte eine Aufforderung zu Gaben für evangelische Zwecke mit den Worten ab: sie spende nur Katholiken, denn sie wolle Christen geben. Das ist ein strenges Wort, aber man muß es unterschreiben. Die einheimische Majorität der Gemeinden

ist ein Product, auf das die rationalistische Lügenpredigt stolz sein kann. Sie hat damit ihr Meisterwerk geliefert. Was zerstörbar war, hat ihr Gift zerfressen ... Durch Verschweigen der göttlichen Wahrheit ist heidnische Unwissenheit groß gezogen ... Nur mit Jammer kann man diese verführten, um ihr ewiges Heil schändlich betrogenen Menschen ansehen." Ja, die „Verrottung in Dummheit und Unglauben" geht so weit, daß „in den Geruch des Pietismus kommt, wer seine Stunden der Andacht mit Zschokke hält" ... „Ein Jesuit heißt Jeder, der das heilige, apostolische Glaubensbekenntniß wirklich glaubt und bekennt. So weit ist man fortgeschritten. Ohne Forschung, ohne Wissenschaft wurde die Höhe des modernen Heidenthums erreicht."

„Aber geht man denn nicht in die Kirche?" — so frägt sich der Briefschreiber, um auf die Geistlichen überzugehen. „Gewiß," lautet seine Antwort, „die Kirchenläuferei blüht. Aber wen zu hören kommen diese Aechten und wie hören sie? Einen Schönredner, der gleich einer Spieluhr seine Liedlein pfeift. Die Phrase wird geschlürft, gibt's doch an ihr nichts zu verdauen ... Der Kanzelcomödiant tremulirt über Tugend und Menschenliebe, ... der geistliche Salbader übt die Kunst, in jedem Nachsatze seinen Vordersatz aufzuheben — natürlich ohne zu wissen, was er thut" ... „Der gedankenleere Maulheld reitet, wie mit Don Guixotes Helm, mit einigen Sätzchen der Reformatoren gerüstet, gegen Pfaffen, Jesuiten, Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen, Cardinäle, den Papst zu Felde, und die andächtige Versammlung schwebt beständig zwischen himmelaufjauchzend über die Siege der Vernunft und zum Tode betrübt über die hartnäckige Nacht des Dogma ... Es ist begreiflich, daß diese Sorte von Protestantismus den Katholiken keine besondere Achtung abnöthigt ... Ihr Widerwille kann sich nicht mindern durch den Blick auf die Rekruten, welche die katholische Kirche solchem Protestantismus stellt. Es kommen

Uebertritte vor, deren sich ein Johann Gerhard freuen würde; aber man kann sie ihrer Seltenheit wegen gar nicht rechnen. Fast Allen gilt das Wort des Herrn: Diese böse ehebrecherische Art. Die katholische Kirche kann sich zu solchen Verlusten Glück wünschen. Sie sollte gern die Schleußen aufziehen, um den stinkenden Unrath abfließen zu lassen dahin, wohin ihn seine Sympathie führt. So langt er bei den Evangelischen an; mit offenen Armen heißen sie ihn willkommen. Sie jubeln in ihrer Bornirtheit über das neue Gesetz, wonach durch bloße Erklärung vor der Polizei ein Katholik evangelisch wird. Keine sittliche, keine religiöse, keine christliche, keine evangelische Qualitäten bedingen den Zutritt. Er meldet an: Ich verlasse die katholische Kirche, die Polizei schreibt ein und quasi modo genitus ist er Protestant geworden. Doch vergessen wir nicht den anderen „allzeit Mehrer des Reichs", das Haus Israel. Es stellt sein Contingent, ein lustiges Gesindel. Das Motiv in den meisten Fällen, das Geschäft, die Ehe einbegriffen."

„Ein hier zu Land wirkender Theolog von keineswegs strenger Richtung äußerte: So scheußlich wie hier hat der Protestantismus noch nie und nirgends ausgesehen. Er hat nicht zu viel gesagt." Mit diesen Worten schließt der Berichterstatter seinen ersten Brief. Im zweiten Briefe verbreitet er sich über das „parlamentarische Laienregiment, Autonomie genannt," dessen sich die evangelische Kirche in Oesterreich erfreut. Es erscheint ihm als ein „Grab voll Moder und Todtengebeine", gegraben vom „politischen Liberalismus", wobei „der elendeste Rationalismus" Handlangerdienste leistete. Als die ersten Spatenstiche geschehen, erhoben sich warnende Stimmen. „Der lutherische Superintendent von Wien, **Pauer**, urtheilte über den liberalen Faiseur in dieser Sache, den Superintendenten **Franz**: er verrathe aus Servilismus die Kirche an den Pöbel. Umsonst, das Grab war fertig . . . Hoch ließ die Judenpresse die Männer des Spatens leben, die edlen Knappen der Auf-

klärung, deren Zimmermannsspruch das Dictum des Superintendenten Franz geworden war. In Oesterreich müssen die Evangelischen immer mit den Juden gehen."

Weiter wollen wir die Sache nicht verfolgen. Das Mitgetheilte dürfte genügen, um für eine Reihe von Erscheinungen auf dem Gebiete des religiösen Lebens in Oesterreich den erklärenden Grund zu finden.

XV.

Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg.

Als ich das letztemal über die kirchlichen Zustände der Erzdiöcese Freiburg berichtete, konnte ich keineswegs ahnen, daß ich sobald wieder die Feder ergreifen müßte, um neue Wirren zu melden. Und doch sind wir gegenwärtig in ein Stadium eingetreten, welches als eines der verhängnißvollsten in dem Processe unseres kirchlichen Lebens bezeichnet werden muß. Die Großherzogliche Regierung hat den hochwürdigsten Herrn Bisthumsverweser, Bischof von Leuca Dr. Lothar Kübel, wegen Amtsmißbrauch vor Gericht gestellt.

Die fortwährenden Agitationen gegen die Kirche und den kirchlichen Rechtsbestand bewogen nämlich den Herrn Bisthumsverweser mehreren Katholiken, darunter den Bürgermeistern Fauler in Freiburg und Stromeyer in Konstanz eine schriftliche Verwarnung durch ihre Pfarrämter zustellen zu lassen, in denen sie auf ihre Pflichten als Katholiken aufmerksam gemacht wurden und worin denselben bei fortgesetzter Feindseligkeit mit den kirchlichen Censuren gedroht wurde. Bürgermeister Fauler erklärte, ein Schriftstück vom erzbischöflichen Capitelsvikariate nur versiegelt anzunehmen und es uneröffnet in das städtische Archiv niederlegen zu wollen. Damit kann es Bürgermeister Fauler natürlich halten, wie er will. Das Capitelsvikariat seiner Seit kann seine Maßregeln in der Zukunft, wie sie ihm nothwendig zu sein dünken, ergreifen, ob es dem Verwarnten beliebt hat die Verwarnung zu eröffnen, oder nicht.

Bürgermeister Stromeier in Konstanz benahm sich dagegen in einer Weise, die allein schon berechtigte, die kirchliche Censur über ihn auszusprechen. Es ist dies derselbe Mann, welcher Namens des Gemeinderaths in Konstanz dem Comite der katholischen Generalversammlung vor wenig Wochen eine so unwürdige Antwort gegeben. Das Comite hatte nämlich anfragen lassen, ob die katholische Generalversammlung im Jahre 1869 in Konstanz tagen könne. Herr Stromeyer gab nun mit Zustimmung des Gemeinderathes die Erklärung ab, daß man der Abhaltung dieser Versammlung entschieden entgegentreten werde, da man es für eine Schande für eine stets zur Fahne des Fortschritts und freiheitlichen Entwicklung auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens stehender Stadtgemeinde halten müßte, der Abhaltung einer Versammlung Vorschub geleistet zu haben, welche in ihren Grundsätzen für Syllabus und Priesterherrschaft gegen die gesunde Vernunft und die moderne Staatsentwicklung eintritt. Diese ganz unnöthige Expectoration charakterisirt hinlänglich den Standpunkt Stromeyers, und man brauchte nicht zu wissen, wie tiefe Wunden der Kirche in Konstanz durch die Bestrebungen der

kirchenfeindlichen Partei, an deren Spitze sich derselbe offen gestellt hatte, geschlagen wurden, um zu begreifen, daß Herr Stromeyer sich wenigstens nicht zu wundern brau..., daß er excommunicirt ist. Diese Excommunication wurde aber über denselben verhängt in einer mildereren Form. Dieselbe wurde nämlich nicht von der Kanzel verlesen, sondern ihm schriftlich zugestellt. Da es sich hier um eine gerichtliche Untersuchung handelt, so müssen wir die einschlägigen Aktenstücke wörtlich anführen. Das Excommunicationsschreiben lautete:

Erzbischöfliches Capitelsvikariat Freiburg, den 14. Januar 1869. Bericht des Erzbischöfl. St. Stephans-Stadtpfarramts in Konstanz vom 6. des Monats. Das Verhalten des Katholiken Max Stromeyer in Konstanz betr. Beschluß. Erzbischöfl. St. Stephans-Stadtpfarramt in Konstanz beauftragen wir, nachstehende Entscheidung dem Katholiken Herrn Stromeyer zu verkünden. Wie wir demselben durch unsern Erlaß vom 26. November v. J. eröffneten, ist er schon seit einer Reihe von Jahren öffentlich den Anordnungen und Aussprüchen seiner Kirchenbehörde entgegen getreten. Er hat insbesondere dazu mitgewirkt, daß katholische Stiftungen und Schulen der katholischen Verwaltung und Verwendung entzogen wurden, sich überhaupt den Rechten und Interessen der Katholiken gegenüber nicht so verhalten, wie es die Pflicht eines Katholiken erheischt. Wir haben diesen Katholiken deßhalb auf seine Pflichten als Angehöriger der katholischen Kirche unserer oberhirtlichen Pflicht gemäß aufmerksam gemacht. Zu unserm größten Schmerz hat derselbe diese Ermahnung der kirchlichen Autorität nicht beachtet, ja er ist sogar trotz wiederholter Erinnerung an seine Pflichten gegen dieselbe und die Kirche bei der Erklärung beharrt, er stehe mit dieser religiösen Angelegenheit nicht mit der Kirchenbehörde in Geschäftsverbindung, er nehme von ihr keine Mittheilungen entgegen, gehorche also ihren Anordnungen nicht. Da der Katholik Max Stromeyer hiernach beharrlich sich weigert, die Kirche zu hören und die kirchliche Autorität nicht anerkennen will, die ihm als Katholik obliegenden Pflichten also beharrlich verletzt und sich so selbst von den entsprechenden Rechten ausgeschlossen hat, so schließen wir andurch denselben von den kirchlichen Gemeinschaftsrechten und dem Empfang der heiligen Sakramente in so lange aus, bis er in sich gehen und seine kirchlichen Pflichten erfüllen wird. Wir sehen dem Bericht über den Vollzug dieses Erlasses entgegen. (gez.) † Lothar Kübel.

Dieser Erlaß des Capitelsvikariats war mit nachstehendem Schreiben des Pfarramtes St. Stephan begleitet:

Erzbischöfliches Pfarramt St. Stephan hier an Herrn Bürgermeister Max Stromeyer hier. Konstanz, den 23. Januar 1869. Den Erlaß Hochw. Erzbischöfl. Capitels-Vikariats Freiburg vom 14. des M. praes. am 23. d. M. Das Verfahren des Katholiken Max Stromeyer in Konstanz betreffend. Beifolgend erhalten Sie eine Abschrift des rubr. Erlasses, wonach in Folge Ihres ungehorsamen Verhaltens gegen die Autorität der Kirche die Excommunication über Sie in so lange verhängt ist, bis sie in sich gehen und Ihre kirchlichen Pflichten erfüllen werden. In Folge hievon können Sie gemäß § 2 Abs. 2 S. 14 der Verwaltungsinstruktion nicht mehr Mitglied der katholischen Stiftungskommission sein, weßhalb wir in Hinkunft an Herren Gemeinderath Vögelin, als dienstältestes Mitglied des Gemeinderaths die Einladung zu unsererer Stiftungs-Commissions-Sitzungen ergehen

lassen werden. Derselbe wird auch den zweiten Schlüssel zur Depositenkiste in Verwahrung erhalten. (gez.) Burger.

Daß diese kirchliche Maßregel von Seite des Herrn Stromeyer und seiner Freunde nicht gut werde aufgenommen werden, ließ sich denken. Die Gesinnungsgenossen ermangelten nicht, sich zu versammeln, auf die Kirchenbehörde zu schimpfen und in einem Zug vor Stromeyers Hause, sowie in einem obligaten „Hoch" dem Excommunicirten ihre Anerkennung auszudrücken, an der noch Niemand gezweifelt hatte. Herr Stromeyer verfehlte denn auch nicht zu versichern, daß er stets der Sache des Fortschritts ergeben bleiben werde und zwar that er dies in Ausdrücken, aus denen ganz unzweideutig hervorgeht, daß die Excommunication just den Rechten getroffen.

Konnte man aber eine Demonstration von Seiten der Anhänger des Bürgermeisters Stromeyer wohl voraussehen, so hätte man dagegen nicht erwarten sollen, daß die Regierung selbst für Herrn Stromeier Partei nehmen werde. Beides ist aber geschehen, und zwar in solch' einer Weise, daß man sich ganz bedenklich fragen müßte, wie es um die Gesetzeskenntnisse der regierenden Staatsmänner stehe, wenn man nicht aus dem Kirchenstreite von 1854 her wüßte, daß auch Regierungen zu lernen haben. Stromeyer setzte nämlich das Großh. Bezirksamt Konstanz unter Vorlage der Aktenstücke von dem Geschehenen offiziell in Kenntniß und dieses berichtete an das Großh. Ministerium des Innern. Das Ministerium des Innern erließ nun zuerst an Bürgermeister Stromeyer die Weisung ergehen, seine Stelle in der katholischen Stiftungscommission beizubehalten, indem die Verfügung des Pfarr-Amts Konstanz der rechtlichen Zuständigkeit entbehre, Herr Stromeier vielmehr nach wie vor Mitglied der Commission bleibe und nöthigenfalls Schlüssel und Schloß zur Depositenkiste neu anzufertigen seien, damit derselbe seinen gesetzlichen Verpflichtungen nachzukommen im Stande sei.

Allein die in der Verfügung des Stadtpfarramts St. Stephan erwähnte Verwaltungsinstruction für die katholischen Stiftungscommissionen im Großherzogthum Baden wurde im Jahre 1863 mit Genehmigung der Staatsbehörde erlassen. Dieselbe sagt aber in § 20:

„Die Entlassung eines Mitgliedes der Stiftungscommission oder des Rechners wird nach Anhören dieser Behörde von dem Katholischen Oberstiftungsrathe vorbehaltlich der Beschwerde an das Erzbischöfliche Ordinariat, welches dieselbe im Benehmen mit dem Ministerium des Innern erledigt, ausgesprochen:

1) wegen jedes die Wählbarkeit in die Stiftungscommission aufhebenden Grundes.

Nun sind aber nach § 4 derselben Commission nur diejenigen in die katholische Stiftungscommission wählbar, welche auch zugleich stimmberechtigt sind. Vom Stimmrechte sind aber nach § 2 ausgeschlossen, die, welche wegen öffentliches Aergerniß erregender Verletzung der kirchlichen Vorschriften sich nicht im Vollgenusse der kirchlichen Gemeinschaftsrechte befinden. Unter diese Kategorie wird nun der excommunicirte Stromeyer wohl gehören und die Verfügung des Großh. Ministeriums des Innern verstößt demnach gegen den Geist der Verwaltungsinstruction und, sobald der Oberstiftungsrath gesprochen hat, auch gegen den Wortlaut des Gesetzes. Es wird die ganze Angelegenheit eine Illustration zu dem Satze bilden: die Kirchen verwalten ihre Angelegenheiten selbst.

Allein dieser Erlaß des Ministeriums des Innern wäre nichts als ein neuer Mißton in die alte Disharmonie. Dagegen dürfte es von den schwersten Folgen für die gegenwärtige Regierung sein, daß sie gegen den Herrn Bisthumsverweser eine Untersuchung wegen Amtsmißbrauch eingeleitet hat. Die Karlsruher Zeitung kündigt dies in ihrer Nr. vom 1. Februar mit folgendem ministeriellen Artikel an:

„Auf den amtlichen Bericht, welcher am 25. Januar dahier einkam, erstattete das Großh. Ministerium des Innern, weil durch das Verfahren der Kirchenbehörde die Bestimmungen der §§ 618 und 686 c des Strafgesetzbuches verletzt erscheinen, sofort Vortrag an Großh. Staatsministerium. Auf den Beivortrag des Großh. Justizministeriums erging am 28. Januar Entschließung aus Großh Staatsministerium, wornach zur strafgerichtlichen Verfolgung des Bisthumsverwesers Lothar Kübel in Freiburg und des Pfarrverwesers Michael Burger in Konstanz auf Grund der gegen den Bürgermeister Stromeyer in Konstanz ausgesprochenen Excommunication wegen Mißbrauchs des geistlichen Amtes die höchste Genehmigung ertheilt und das Ministerium des Innern beauftragt wurde, den Oberstaatsanwalt bei dem Großh. Kreis- und Hofgericht Freiburg hiernach anzuweisen. Die Großh. Staatsanwaltschaft erhielt demgemäß die erforderlichen Weisungen und auf Antrag derselben hat die Raths- und Anklagekammer beim Großh Kreis- und Hofgerichte Freiburg durch Beschluß vom 30. Januar den kreisgerichtlichen Untersuchungsrichter, Kreisgerichtsrath Deimling, mit der Führung der erwähnten Untersuchung beauftragt."

Sehen wir nun von dem Materiellen der Anklage ganz ab, und fragen wir nur, wie ist der Schritt der Großh. Regierung vom Grundsatze der Staatsraison aus zu beurtheilen, so werden wir gestehen müssen, daß das zwar ein kühner Griff, aber doch nur ein kühner Fehlgriff gewesen. Denn es konnte sich den Augen der Regierung das Dilemma nicht verschließen, daß der angeklagte Bisthumsverweser nur freigesprochen oder verurtheilt werden könne, und daß beides, das Eine so gut, wie das Andere, die Regierung in eine mißliche Lage versetzen werde. Eine Freisprechung des Bisthumsverwesers vor den badischen Gerichten wäre eine so imposante Niederlage, wie sie die Regierung nicht aushalten könnte. Denn man müßte sich doch eben fragen: habt ihr, die ihr zu regieren berufen seid, so wenig strafrechtliche Kenntniß, daß ihr nicht einmal mehr zu unterscheiden wißt, was bei einem Bischofe Recht und was Unrecht ist, oder seid ihr wirklich so leidenschaftlich, daß ihr das Unrecht zum Rechte macht? Daß diese Frage nicht gestellt werden kann, liegt im allergrößten Interesse der Regierung. Setzen wir aber den Fall, daß der Bisthumsverweser wirklich verurtheilt werde, dann begännen für die Großh. Regierung erst eine ganze Reihe von Verwicklungen. Eine dieser Verwicklungen wäre jedenfalls die, daß, so lange die Persönlichkeiten, welche das gegenwärtige Staatsministerium bilden, am Ruder sind, eine Besetzung des erzbischöflichen Stuhles rein unmöglich wäre, und daß dieses Ministerium über kurz oder lang der Erledigung der Frage über die Besetzung des erzbischöflichen Stuhles weichen müßte. Sodann hätte man sich erinnern sollen, daß seiner Zeit auch gegen den verstorbenen Erzbischof eine Untersuchung eingeleitet wurde, und daß man genöthigt war, dieselbe fallen zu lassen, sowie daß in einem allerhöchsten Handschreiben an den erzbischöflichen Inculpaten aner-

kannt wurde, daß er sich nie einer Untreue gegen die Landesgesetze schuldig gemacht habe. Dies alles zu überlegen wäre nahe gelegen, und hätte zum Unterlassen einer solchen auffallenden Maßregel führen sollen.

Fragen wir uns aber, welche Wahrscheinlichkeit wird die Annahme für sich haben, daß Bisthumsverweser Kübel verurtheilt wird, so sprechen die triftigsten Gründe dagegen. Ein nach seinem eigenen Geständnisse den klerikalen Kreisen nicht nahestehender Jurist spricht sich im Badischen Beobachter in Nr. 30 d. J. in folgender Weise aus: „Es fragt sich, ob ein rechtlicher Grund vorliegt im Sinne des Straf-Gesetz-Buches, um eine Untersuchung, wie diese, einleiten zu können. Die Untersuchung stützt sich auf den § 618 des Str.-G.-B. Dieser Paragraph besagt: „Wer Gewalt oder Drohungen mit Gewalt (§ 278) gegen obrigkeitliche Personen anwendet, um sie zu der Erlassung oder Zurücknahme einer Verfügung oder Anordnung oder zu einer anderen Amtshandlung zu nöthigen, oder sie wider ihren Willen von einer Amtshandlung abzuhalten, wird mit Kreisgefängniß nicht unter drei Monaten oder Arbeitshaus bis zu drei Jahren bestraft."

Dieser § 618 des Str.-G.-B. bezieht sich auf § 686 c — die Bestrafung von Amtsmißbräuchen der Geistlichen betreffend — welcher besagt: „Der § 618 findet Anwendung gegen Diener der Kirche, welche zu den in jenem Paragraph angegebenen Zwecken kirchliche Strafen androhen oder deren Androhung eröffnen, solche Strafen aussprechen oder vollziehen." In Anbetracht, daß die Excommunication gegen Bürgermeister Stromeier in Konstanz durchaus nicht in dem Sinne des § 686 c und 618 verhängt wurde, so fällt von selbst die Untersuchung darnieder. Wer die Excommunicationsurkunde genau liest, wird finden, daß der Thatbestand durchaus mangelt, um den § 618 als maßgebend ansehen zu können. Stromeyer wurde nicht excommunicirt, um ihn zur Begehung oder Unterlassung von Handlungen zu zwingen, die § 618 verlangt. Im Gegentheil wurde ihm in der Excommunicationsurkunde blos angedeutet, daß die Kirche mit seinem Betragen als Sohn der Kirche nicht einverstanden sei, ohne ihm vorzuschreiben, was er zu thun habe, oder lassen solle in Bezug auf die Anordnungen des Staates. Man rügte blos seine Bestrebungen für Einführung der Mischschulen und die demonstrative Zurückweisung der Abhaltung der nächsten Versammlung der katholischen Vereine in Konstanz. In diesem Erlasse fehlen folgende Merkmale des Thatbestandes § 618: 1) Ist Stromeier nicht als öffentliche Person, qua Bürgermeister, excommunicirt. 2) Ist darin nicht gesagt, daß er eine Verfügung erlasse oder zurücknehme. 3) Ist er darin nicht genöthigt zu einer Amtshandlung. 4) Wurde er nicht abgehalten von einer Amtshandlung. Stromeier hat bei Eröffnung der Erlasse des Ordinariats dem beauftragten Geistlichen erklärt: „er lasse sich dieselben nicht vorlesen, gebe keine Bescheinigung, wolle nichts wissen von Autoritätsglauben, habe nichts zu schaffen mit dem Herrn von Freiburg. — — „Ich stehe in gar keiner geschäftlichen Beziehung zum Ordinariat," erklärte er, und „mit einer Kirche die mich maltraitirt, will ich nichts mehr zu schaffen haben." Aus dieser Erklärung geht klar hervor, daß Stromeyer nicht als öffentliche Person, d. h. als obrigkeitliche Person, qua Bürgermeister, excommunicirt wurde, sondern als Privatperson; auch die vorausgegangene dreimalige Verwarnung wurde ihm nicht in der Eigenschaft als Bürgermei-

ster gemacht, sondern als flauem Sohn der Kirche. Das Str.-G.-B. sagt keine Silbe, daß die Kirche nicht kirchliche Strafen androhen oder vollziehen könne gegen Privatpersonen. Stromeier will zwar in der Eigenschaft als Bürgermeister all' Dasjenige gethan haben, was die Kirche ihm in der Excommunicationsurkunde zur Last legt. Allein all' Das, was ihm zur Last gelegt wird, berührt sein Amt als Bürgermeister durchaus nicht. Die Amtsbefugnisse des Bürgermeisters sind in § 2 der Gesetzes-Ordnung ganz genau vorgezeichnet, und in diesem Paragraphen ist keine Silbe von dem zu finden, was die Excommunicationsurkunde zum Vorwurf macht. Er wurde mithin nicht als öffentlicher Beamter, als obrigkeitliche Person excommunicirt, sondern als Privatmann. Hiernach muß die Untersuchung beurtheilt werden, und der Untersuchungsrichter wird, wenn er das Gesagte überlegt, wohlweislich die Untersuchung einstellen, denn an einem freisprechenden Erkenntniß ist durchaus nicht zu zweifeln."

Unterdessen wurde der Herr Bisthumsverweser wirklich vor den Untersuchungsrichter geladen und am 1. Februar verhört. Der Untersuchungsrichter hatte es dem angeklagten Herrn Bisthumsverweser freigestellt, ob das Verhör im Gerichtshofe oder in der Behausung desselben stattfinden solle. Der Herr Bisthumsverweser zog es vor sich auf den Gerichtshof zu begeben und erklärte daselbst, „daß er die Competenz der weltlichen Gerichte in dieser rein kirchlichen Angelegenheit nicht anerkenne. Er habe den Max Stromeyer, dessen Excommunication den Anlaß der Klage bildet, nicht als obrigkeitliche Person, sondern nur als Mitglied der römisch-katholischen Kirche an seine kirchlichen Pflichten ermahnt und ihn erst dann, nachdem er hartnäckig sich geweigert, die Kirche zu hören, von den kirchlichen Gesellschaftsrechten und vom Empfange der heiligen Sacramente ausgeschlossen. Stromeyer habe sich durch seinen Ungehorsam schon vorher von dem Verband der Kirche thatsächlich losgesagt. Es liege also hier durchaus nichts Strafbares vor, selbst nicht nach dem angeführten Paragraphen des Ausnahmegesetzes; er werde übrigens die Sache einem Anwalte übergeben. Fühle sich Stromeyer beschwert, so sei ihm der Recurs an den apostolischen Stuhl offen." Hierauf wurde der angeklagte Bischof entlassen. Am Abende desselben Tages aber erhielt er einen Besuch vom Untersuchungsrichter und wurde in seiner Behausung noch einmal verhört.

Ueber den weitern Verlauf dieser Sache nun, sowie über noch Anderes werde ich Ihnen in Bälde berichten.

XVI.

Das nächste Concil und das orientalische Schisma.

„Frohlocket ihr Himmel und juble, o Erde! Die Scheidewand ist gefallen, welche die orientalische und occidentalische Kirche getrennt hat. Vereiniget hat Christus beide mit dem festesten Bande der Liebe und des Friedens; nach dem traurigen Nebel einer langen Spaltung leuchtet wieder allen der heitere Glanz ersehnlicher Einheit.“ Mit diesen, des Vaters der Christenheit würdigen Worten verkündete vor mehr denn vierhundert Jahren Papst Eugen IV. der ganzen Christenheit das frohe Ereigniß der auf dem Concil zu Florenz nach vielen Mühen zu Stande gekommenen Einigung mit den Griechen. Aber was Christus dort vereinigte, hat die Bosheit der Menschen bald wieder auseinander gerissen.

Am 8. September 1868 erging wieder ein Ruf an die griechischen Bischöfe, wir meinen das Schreiben Papst Pius IX., welches sie einladet, auf dem nächsten ökumenischen Concil zu erscheinen, sich mit den Bischöfen des katholischen Erdkreises zu vereinigen und der allzu langen traurigen Spaltung ein Ende zu machen. Es sind jetzt gerade tausend Jahre, daß Photius, der Urheber des griechischen Schisma[1]), auf dem achten ökumenischen Concil zu

1) Nebenbei sei bemerkt, daß auch das griechische Schisma unsittlichen Verirrungen seine nächste Veranlassung verdankt. Nachdem nämlich Bardas, der grundschlechte Bruder der Kaiserin Theodora, die Zügel der Regierung an sich gerissen und den Hof von Constantinopel zur Freistätte alles Verderbens gemacht hatte, wagte er es zuletzt, seine Gattin zu verstoßen und mit seiner Schwiegertochter ein blutschände-

Constantinopel im Jahre 869 feierlich mit dem Anathem belegt wurde, aber das Unkraut, das dieser inimicus homo ausgesäet, wuchert noch immer fort. Hier kann nur Gott helfen, dessen geheimnißvolle Pläne dem schwachen Menschengeiste unerforschlich sind. Wir können nur zu seiner Barmherzigkeit flehen, daß er, der allein die Herzen der Menschen in seiner Gewalt hat und leitet und lenkt nach seinem Wohlgefallen, mit dem Arme seiner Allmacht die alte Scheidewand niederwerfe und einige, was schon so lange getrennt ist. Wird das Gebet der Christenheit so innig, so allgemein, so gottgefällig sein, um in unseren Tagen eine solche Gnade zu erflehen? Ein größeres und freudigeres Ereigniß in der Geschichte können sich katholische Christen nicht denken. Ihm könnte nur die Rückkehr der im Abendland von der Kirche getrennten Brüder gleichkommen.

Freilich berechtigen die Zeichen der Zeit nach menschlichem Ermessen noch nicht zu der Hoffnung, daß ein solches Ereigniß schon für nahe Zukunft im Plane Gottes gelegen sei. Das ist aber gewiß, daß der Entschluß des heiligen Vaters, die Berufung einer allgemeinen Kirchenversammlung nicht ohne eine Einladung des orientalischen Episcopates und nicht ohne eine Mahnung an die von der Kirche getrennten Abendländer vorübergehen zu lassen, durch die Lage und Zustände der Gegenwart wohl motivirt und angezeigt war.

Die Aufnahme, welche das päpstliche Rundschreiben im Orient gefunden hat, ist, soweit die Nachrichten reichen, nicht besonders erfreulich. Carl Testa, Generalvicar des

risches Leben zu führen. Dieß war für den würdigen Patriarchen Ignatius Grund genug, dem Bardas am Epiphaniefeste öffentlich die Communion zu verweigern. In Folge dessen wurde Ignatius ohne Untersuchung verbannt und an seiner Stelle der kaiserliche Geheimsecretär und Hauptmann der Leibgarde, der Laie Photius, auf den Stuhl des Patriarchen von Constantinopel erhoben, ein Mann, wie ihn Bardas brauchen konnte.

apostolischen Delegaten Paul Brunoni[2]), erhielt von Rom den Auftrag, das päpstliche Schreiben den von der Einheit getrennten Patriarchen und Bischöfen der Griechen und Armenier zuzustellen. In Betreff des griechischen Patriarchen von Constantinopel veröffentlichte dessen Organ „Stern des Orients" einen officiellen Bericht über die Unterredung vom 5./17. October in der Residenz des griechischen Patriarchen zwischen seiner Heiligkeit dem Patriarchen und dem Stellvertreter Sr. Heiligkeit Pius IX., dem Abbé Testa, der mit der Ueberreichung der päpstlichen Encyclica an den Patriarchen beauftragt war." „Es ist nutzlos," so drückte sich der Patriarch aus, „daß ich bei dem Concil erscheine, auf dem die schon so oft ohne Erfolg behandelten Fragen wieder vorkommen und nur dazu führen würden, die Gemüther noch mehr von einander zu trennen. Die orientalische Kirche wird sich nie von der Lehre entfernen, welche sie von den Aposteln hat und die ihr von den heiligen Vätern und von den ökumenischen Concilien überliefert wurde. Wohl wurde auf dem Concil von Florenz eine Vereinigung geschlossen, aber diese Maßnahme war durch die drückenden politischen Umstände auferlegt, und gegen sie hat die ganze Kirche des Orients protestirt. Wir sind im Gewissen vollkommen beruhigt." Dem Patriarchen zur Seite stand sein Protosyncellus oder Generalvicar, welcher dessen Gedanken weiter ausführte und dann selbst noch beifügte: „Daß die griechische Kirche die Monarchie des Papstes von Rom, die er sich über die ganze Kirche zuschreibt, und seine Unfehlbarkeit und dessen Superiorität über die ökumenischen Concilien nicht anerkennen könne." Wir wollten hier nur über den ersten Eindruck des apostolischen Rundschreibens berichten, und brauchen daher auf die angeführten Ausflüchte nicht weiter einzugehen.

Mit gutem Grunde kann man annehmen, daß der Pa-

---

2) Derselbe ist seit einem Jahre von Constantinopel abwesend.

triarch die ihm untergeordneten Bischöfe angewiesen habe, das Einladungsschreiben, wie er selbst gethan, zurückzusenden. Von dem Metropoliten von Chalcedon wurde das Schreiben mit dem Vormerk: „Zurückgewiesen" remittirt. Der Bischof von Varna lehnte die Annahme mit dem Bemerken ab, daß, nachdem der Patriarch das Schreiben nicht angenommen habe, es der Bischof nicht annehmen könne. Der griechische Bischof von Salonik motivirte die Zurückweisung des apostolischen Briefes mit folgenden Gründen: 1) Nehme ich die Einladung zum Concil an, so kann mich mein Patriarch tadeln und strafen. 2) Ein ökumenisches Concil in Rom! Und warum nicht in einer anderen Stadt? Sind denn nicht im Oriente acht ökumenische Concilien gehalten worden? 3) Der Papst möchte uns in Rom haben, um uns Gewalt anzuthun und uns zu dominiren. 4) Der Papst ist König und trägt das Schwert im Widerspruche mit dem Evangelium. Er lege das Schwert ab, entlasse sein Heer und dann werden wir uns mit ihm vereinigen. 5) Die römische Kirche hat dem Symbolum das Wort Filioque beigefügt. Man streiche diesen Zusatz, und dann werden sich die Griechen mit den Lateinern vereinigen. — All' diese Vorwände sind so oben abgeschöpft, daß es sich hier nicht der Mühe lohnt, ein Wort dagegen zu sagen.

Der greise Bischof von Trebisonde nahm die Encyclica voll Verehrung entgegen, drückte sie an die Brust, küßte sie, legte sie auf die Stirne und rief, während er die ihm unverständlichen lateinischen Schriftzüge betrachtet, wiederholt aus: „O Rom, o heiliger Petrus!" ohne jedoch mit einem Worte das Erscheinen auf dem Concil zuzusagen oder abzulehnen. Der Bischof von Adrianopel sandte das Schreiben mit der Erklärung zurück: „Ich will erst selbst überlegen und mich selbst entschließen."

Weitere Erklärungen sind noch nicht bekannt. Nicht wenige schismatische Griechen tadeln jedoch offen das Verfahren ihres Patriarchen und der ihm folgenden Bischöfe, wie

der Civiltà cattolica geschrieben wird. Unter anderen begründen sie ihren Tadel mit folgender Erwägung: „Unser Episcopat läßt durch Ablehnung der Theilnahme an dem ökumenischen Concil den Gedanken aufkommen, daß er sich einer Discussion vor dem lateinischen Episcopat nicht gewachsen fühle.“

Eine freundliche Aufnahme fand das Schreiben Pius IX. bei dem in Constantinopel residirenden schismatischen Patriarchen der Armenier, ohne jedoch eine bestimmte Antwort zu erhalten, da der Patriarch, wie er bemerkte, erst mit seinen bischöflichen Amtsbrüdern in Berathung treten wollte.

XVII.

Literatur.

Erklärung der Evangelien nach Marcus und Lukas von Dr. Aug. Bisping, ord. Prof. der Exegese an der Academie zu Münster. Zweite verbesserte Auflage. Münster, Aschendorf'sche Buchhandlung. 1868. 500 Seiten.

Erklärung des Evangeliums nach Johannes von Dr. Aug. Bisping. Zweite verbesserte Aufl. Münster 1869. 470 Seiten.

Die beiden Bände bilden die Fortsetzung jener Evangelienerklärung, deren ersten Theil wir in einem früheren Jahrgange dieser Zeitschrift ausführlich recensirten. Dieselben hohen Vorzüge, welche wir damals beim ersten Bande constatirten, zeichnen auch diese Fortsetzung aus. Man wird aus dem Studium derselben ersehen, daß der gelehrte Verfasser es sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, ein möglichst vollkommenes Handbuch der biblischen Exegese herzustellen. Wir sprechen ein solches Lob aus, obwohl wir hin und wieder einer von der des Verfassers verschiedenen Auffassung den Vorzug geben möchten. Diesen Zeilen fügen wir den Wunsch bei, den wir bereits bei der vorigen Recension geäußert haben, der hochw. Verfasser möge in ähnlicher Weise das Alte Testament bearbeiten und erklären, wie er die heiligen Evangelien und die Briefe der Apostel exegisirt hat.

Geschichte der Vulgata von Dr. Fr. Kaulen. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1868. S. VIII. u. 501.

Obwohl wir ein ausführliches Referat über dieses Buch noch in Aussicht haben, können wir doch nicht umhin, es jetzt wenigstens anzuzeigen und warm zu empfehlen. Eine umfassende und eingehende Behandlung des bezeichneten Gegenstandes von katholischer Seite war leider bis jetzt nur ein frommer Wunsch geblieben, der wohl vielfach ausgesprochen wurde, aber immer nur theilweise Erfüllung fand. Um so erfreulicher muß es sein, daß die erste Arbeit derart

so reichhaltig in ihrem Inhalt, so umfassend in der Erörterung der hieher bezüglichen Fragen, so umsichtig in Benützung und Beurtheilung des vorliegenden Materials und so anziehend und fesselnd durch die ganze Art der Behandlung und Darstellung geworden ist.

Was dem Werke besonders zu Gute kam, sind die Ergebnisse der Texteskritik, wie sie gerade in neuerer und neuester Zeit auch außerhalb der Kirche zu einer viel unbefangeneren und wahreren Beurtheilung der kirchlichen Ausgabe der Bibel geführt haben. Besonders wohlthuend an dem Buche ist die große Freiheit und Unbefangenheit der Untersuchung und Beurtheilung der thatsächlichen Verhältnisse, die stets begleitet ist von dem Gefühle jener Sicherheit, die der katholische Gelehrte aus der Ueberzeugung schöpft, daß die Ergebnisse einer wahrheitliebenden wissenschaftlichen Forschung niemals der göttlichen Wahrheit, wie die Kirche sie uns darbietet, widersprechen kann. Die Ueberzeugung, die wir hier gewinnen, ist die, daß es unmöglich ist, die Bibel, als todtes Buch, als Glaubensquelle anzunehmen, daß vielmehr die göttliche Lehrautorität der Kirche dazu kommen muß, wenn uns die heilige Schrift wirklich Glaubensquelle sein soll, daß sie es aber dann auch im wahren Sinne ist, und daß gerade die wissenschaftlichen Untersuchungen über die Geschichte des Textes den Beweis liefern, daß bei allen Veränderungen, die der Text erlitten, die Kirche uns treu den darin niedergelegten Inhalt der göttlichen Offenbarung bewahrt hat.

Explanatio mirabilium, quae divina potentia in augustissimo *eucharistiae* sacramento operatur. Scripsit *Fr. X. Wildt*, s. th. Dr. et in conv. theol. Bonn. Rep. Bonnae 1868. 136 pg.

Diese ziemlich umfangreiche Doctordissertation verdient sowohl wegen ihres interessanten Gegenstandes, wie wegen der Tüchtigkeit der Behandlung in weiten Kreisen bekannt zu werden. Ihr Gegenstand sind die Wunder der Eucharistie, das mysterium fidei per excellentiam, die erhabensten und unerforschlichsten Erfindungen der göttlichen Weisheit und Liebe, die dem menschlichen Denken noch mehr Schwierigkeiten bieten, als die Geheimnisse der Trinität und der Incarnation, die aber deßhalb nur um so mehr das Denken des gläubig liebenden Geistes herausfordern. Es gehörte kein geringer Muth dazu, einen so schwierigen Stoff zum Vorwurfe der Erstlingsarbeit zu nehmen; man könnte

es sogar verwegen finden, wenn nicht das ganze Verfahren des Verfassers und die erzielten Resultate bewiesen, daß er, der Schwierigkeit sich wohl bewußt, mit der größten Vorsicht zu Werke gegangen ist, und nur von der Liebe zum Gegenstande sich hat leiten lassen. Wir dürfen sagen, daß er durch seinen eisernen Fleiß in Verbindung mit ebenso viel Ruhe als Schärfe des Gedankens eine Leistung zu Stande gebracht hat, welche keiner der neueren Arbeiten über denselben Gegenstand an Vollständigkeit und Gediegenheit nachsteht und manche weit überholt.

Er hat sein Thema in drei Theile zerlegt; zuerst handelt er von dem Zustandekommen der Eucharistie durch die Transsubstantiation, und dann von dem heiligen Sacramente nach seinen Bestandtheilen, nämlich von der Art und Weise, wie einerseits Christus, andererseits die Accidenzien des Brodes im Sacramente existiren. Leider hat er es unterlassen, durch einen detaillirten Index oder durch Paragraphirung des Textes dem Leser die Auffassung und Verfolgung des mit strenger Logik geordneten Gedankenganges zu erleichtern. Um sein Verfahren zu veranschaulichen, geben wir kurz den Gedankengang des ersten Theiles an. Zuerst wird die Glaubenslehre voran gestellt, daß die ganze Substanz des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi verwandelt werde, und sofort nachgewiesen, was durch die Totalität und Substanzialität der Wandlung nach der Glaubenslehre gegenüber der verschiedenen philosophischen Lehre über das Wesen der materiellen Substanzen gefordert werde, beziehungsweise wie man durch eine derartige Lehre mit dem Dogma in Conflict kommen könne. Insbesondere werden berücksichtigt die Günther'sche Transsubstantiationslehre (vertreten durch Veith), die höchst sonderbare und unbegreifliche Anschauung von Mattes (in Freib. theol. Lex. u. d. T.) und die bei Oswald sich findende Anschauung von einer gewissen Doppelwandlung, die jedoch von Oswald selbst nicht, wie Verfasser annimmt, in thesi aufgestellt, sondern nur hypothetisch vermuthet wird. Nachdem so der terminus a quo der mystischen Handlung bestimmt ist, wird der modus derselben näher bestimmt durch den Nachweis, daß von keiner anderen Wandlung oder Wirksamkeit (lokale Substitution, Annihilation, Schöpfung, Erhaltung, Zeugung, Nahrungsproceß) Name und Vorstellung auf diese übertragen werden kann (S. 30—40), aber alle die genannten Handlungen, jede nach einer anderen Seite, den über sie hinausragenden Begriff der Transsubstantiation beleuchten (41—42), dadurch ist der Weg ge-

bahnt für die nun folgende Analyse des Begriffes der Wandlung, insbesondere der substantiellen, und der Nachweis, daß alle zu demselben gehörigen Momente in der Consecration wirklich vorhanden sind (S. 42—69).

Weiter auf das Einzelne einzugehen, gestattet der Raum nicht. Wir bemerken noch, daß Verfasser keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht und über der Dunkelheit der Gegenstände es weder an Correctheit noch Klarheit fehlen läßt. Auch versteht er es, eine gründliche Kenntniß sowohl der älteren, als der neueren Literatur so zu verwerthen, daß die Polemik und die Vergleichung verwandter Anschauungen das Verständniß des Gegenstandes wirklich weiter fördern, ohne Uebertreibungen oder Schwankungen in der Darstellung herbeizuführen. Sein Latein ist trotz der Abstractheit des Gegenstandes gewandt und angenehm. Nur die Menge von Druckfehlern, welche seinem noch ungeübten Auge entgangen sind, kann neben dem oben notirten Mangel der Paragraphirung den Leser etwas stören. Nach einem solchen Debut müssen wir dem hoffnungsvollen jungen Gelehrten ein herzliches „Glück auf“ zurufen.

Geschichte der päpstlichen Reservatfälle. Ein Beitrag zur Rechts- und Sittengeschichte von Dr. Mathias Hausmann. Regensburg bei Fr. Pustet 1868. 388 Seiten.

Vorliegende Schrift ging aus einer von der Münchner theologischen Facultät 1860/61 gestellten und gekrönten Preisaufgabe hervor. Sie zerfällt in vier Theile: 1) die dogmatische Grundlage; 2) die historische Entwickelung des Reservatrechtes; 3) die einzelnen Reservatfälle; 4) praktische Fragen über Incurrirung und Absolution dieser Fälle und die Schicksale der sog. Abendmahlsbulle.

In der dogmatischen Begründung des päpstlichen Reservatrechtes stimmt der Verfasser wesentlich mit Phillips, Walter, Klee u. s. w. überein und betont im Gegensatze zu allen febronianischen Bestrebungen hauptsächlich die geschichtliche Entwickelung des Primats, welcher nicht wie ein ganz fertiges und in sich abgeschlossenes Institut der kirchlichen Verfassung eingefügt, sondern wie ein befruchteter, zur Entwickelung bestimmter Keim in sie gelegt worden sei; daher dürfe man aus der zeitweiligen Nichtübung eines päpstlichen Rechtes keineswegs auf die Nichtexistenz dieses

Rechtes schließen. Das Bedürfniß und Wohl der Kirche seien die Bedingungen zur Anwendung wie jeder, so besonders der höchsten Kirchengewalt. Obwohl Hausmann den Beginn des päpstlichen Reservatwesens in's zwölfte Jahrhundert versetzt, so gelingt es ihm doch, zwei päpstliche Reservatfälle aus der Regierungszeit Gregor's d. Gr. und Alexander's II. nachzuweisen. Den Uebergang zu den allgemeinen päpstlichen Reservatfällen findet er in den Bußreisen und Romfahrten vom achten bis zwölften Jahrhundert. Auf dem Concil von Clermont 1130 reservirte sich endlich Papst Innocenz II. auf Antrieb vieler Bischöfe und Aebte die percussio clerici, ein Hauptverbrechen damaliger Zeit. Daß dieses Recht weder auf Gewohnheit, noch auf Devolution und Delegation beruhte, sucht Herr Hausmann des Weiteren darzuthun; in letzter Instanz kommt er auf das Tridentinum zurück, welches (sess. 14. de posuit. c. 7) die päpstliche Reservation von der Primatialgewalt ableitet. Unter den allgemeinen päpstlichen Reservatfällen stehen die zwanzig Fälle der Bulla Coenae oben an. Nicht bloß die Geschichte jedes Falles, sondern auch die Tendenz der Päpste bei Aufstellung derselben wird zum Bewußtsein gebracht. Nur durch Unkenntniß der Geschichte, meint der Verfasser, konnte die Verrufenheit der Abendmahlsbulle sich bilden und eine Schmähschrift, wie die des Le Bret (im J. 1769) entstehen. Wer mit der Leuchte der Geschichte an der Hand sein Urtheil über jene Bulle abgebe, der müsse bekennen, daß nicht die Herrschsucht der Päpste sie erzeugt habe, sondern das Bedürfniß der Zeit. Die kirchlichen Strafgesetze seien damals um so nothwendiger gewesen, als Verbote der Staatsgewalt zum Theil gar nicht existirten, zum Theil erfolglos waren, weil es noch keine ausgebildete Executionsgewalt gab. Die Rechtsbegriffe der mittelalterlichen Staatsgewalt mußten erst durch die kirchlichen Gesetze verfeinert werden u. s. w. Die meiste Aufmerksamkeit wendet unsere Schrift den drei Fällen der Häresie und Lesung häretischer Bücher, der Appellation vom geistlichen an das weltliche Gericht und der Unterwerfung der Geistlichen unter weltliche Gerichtsbarkeit zu. In Betreff des römischen Index ist mit einiger Schüchternheit (S. 115) bemerkt, es gehöre nicht zur Aufgabe des Verfassers, zu beurtheilen, in wie weit die Präventiv-Censur in ihrer Allgemeinheit noch festgehalten werden soll und kann. Die Reservation des Seeraubes und Falschmünzens erklärt sich aus der innigen Verbindung und gegenseitigen Unterstützung zwischen Staat und Kirche im Mittelalter, wonach die

Bestrafung anscheinend weltlicher Vergehen durch die Päpste und Bischöfe ebenso wenig anstößig oder auffallend war, als die Bestrafung der Häresie oder der Uebertretung gewisser Kirchengebote durch die Kaiser und weltlichen Machthaber. Verfährt Herr Hausmann im Ganzen auch lediglich referirend, so wird er doch bisweilen unwillkürlich Apologet, wie z. B. in der Auseinandersetzung der Verletzung der geistlichen Immunität. Wenn man bedenkt, äußert er S. 184, daß auch die mildesten und versöhnlichsten Päpste der modernen Zeit von der Handlungsweise ihrer Vorgänger nicht abweichen, indem Pius IX. noch im J. 1855 im Concordat mit Oesterreich ungern und nur wegen Rücksicht auf die Zeitverhältnisse den Clerus vor die Gerichtshöfe des Staates zu stellen erlaubte, so wird man nicht umhin können, eine solche Standhaftigkeit und Ausdauer in Wahrung der kirchlichen Rechte nicht bloß für staunenswerth, sondern vielmehr der Wichtigkeit der Sache entsprechend zu erachten.

Die päpstlichen Reservatfälle, welche außer der Bulla Coenae sich finden, theilt unsere Schrift in neun Classen. Die Fälle der ersten Classe beziehen sich auf die Verletzung des Kirchengutes, namentlich auch auf die mißbräuchliche Verwendung des Vermögens der Pfandhäuser (Montes Pietatis) und auf die Verschenkung oder Veräußerung von Ländereien der römischen Kirche. Die nächstfolgenden vier Classen sind gegen die Habsucht (Handel mit Meßstipendien und geistlichen Functionen), Simonie, Verbreitung gefährlicher Lehren, Verachtung der kirchlichen Censuren und Beeinträchtigung der kirchlichen Freiheit gerichtet. In den letzten vier Classen trifft das Anathem verschiedene sociale Verbrechen (Duell, Freimaurerei, Sklaverei rc.), die Verhältnisse der Mönche und Nonnen (Clausur, Entweichung, Angriffe gegen die Gesellschaft Jesu, Diebstahl in Klosterbibliotheken u. dgl.) und die Mißbräuche der römischen Curie (Geschenke, Unterschlagung, falsche Anklagen rc.).

Im vierten Theile des Buches werden in mehr kasuistischer Weise die Bedingungen untersucht und festgestellt, unter welchen die Reservatfälle incurrirt werden oder die Lossprechung davon ertheilt werden kann. Die Geschichte weist nach, wie die größte anfängliche Strenge hinsichtlich der Absolution allmälig der äußersten Milde den Platz räumte. Die detaillirte Geschichte der Abendmahlsbulle, welche den Schluß des ganzen Werkes bildet, verschafft die volle Ueberzeugung, daß der Grund des mit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts beginnenden und im achtzehnten Jahrhundert erfolgreichen Widerstandes gegen die Bulle von Seite

der weltlichen Fürsten fast immer ein persönlicher und eigensüchtiger war; denn an Reservatfällen, welche gegen Verbrechen ihrer Unterthanen gerichtet waren, hatten die Fürsten nichts auszusetzen, wohl aber an den Fällen, welche die Fürsten selbst betrafen.

Herr Hausmann hat das Horazische „Nonum prematur in annum" fast buchstäblich befolgt und die Früchte seines Eifers dem literarischen Publicum sieben Jahre lang vorenthalten. Dafür entschädigt aber auch seine Schrift durch die innere und äußere Vorzüglichkeit, welche sie durch die Verzögerung erlangte. Es kostete gewiß nicht geringe Mühe und forderte oftmaligen und starken Gebrauch der Feile, bis eine lose Reihe von zahllosen vereinzelten, alles inneren und ursächlichen Zusammenhanges entbehrenden Stellen der canonischen Rechtsbücher, Bullarien und Conciliensammlungen so vortrefflich gestaltet und verbunden wurde, daß sie eine Art Mosaik darstellt und so leicht sich liest, als ob das Ganze nur die Entwickelung und Erweiterung eines einzigen einheitlichen Gedankens wäre. Wünschenswerth, wo nicht nothwendig ist ein umfassendes Register, dessen Nachtrag wir hoffen möchten.

P. R. Mittermüller.

Conciliums-Literatur.

Das große Ereigniß unseres Jahrhunderts, das allgemeine Concil, ruft mit Nothwendigkeit eine große literarische Thätigkeit hervor. Alle Bischöfe erfüllen ihre Pflicht, die Gläubigen über dieses große Ereigniß zu belehren und zur lebendigen Theilnahme daran aufzufordern. Von den Kundgebungen ausländischer Kirchenfürsten sind besonders bedeutsam der bereits 1867 (auch in guter Uebersetzung bei Kirchheim) erschienene große Hirtenbrief des Erzbisch. Manning von Westminster. „Die Säcularfeier des heil. Petrus und das allgemeine Concil," welches einestheils die Unfehlbarkeit des Papstes und sein Verhältniß zum Concil und anderntheils die Nothwendigkeit, resp. Nützlichkeit des allgemeinen Concils für unsere Zeit behandelt, und zweitens das in mehrfacher Uebersetzung deutsch erschienene glänzende Sendschreiben des Bischofs Dupanloup über das ökumenische Concil.

Unter den bis jetzt erschienenen Schriften deutscher Bischöfe sind von besonderer Wichtigkeit: die aus Anlaß des päpstlichen Schreibens an die Protestanten verfaßte und mehrfach aufgelegte Schrift des Bischof C. Martin von Paderborn: Wozu noch die Kirchenspaltung? Sobann das vorzugsweise das Concil von Trient behandelnde Werk des Bischofs Jos. Feßler von St. Pölten: „Das letzte und nächste allgemeine Concil" (bei Herder); die soeben (bei Kirchheim) erschienene Schrift des Bischofs von Mainz: „Das allgemeine Concil und seine Bedeutung für unsere Zeit." Ein Grundzug geht durch diese Schriften deutscher Bischöfe: die Sehnsucht nach Aufhebung der Kirchenspaltung und die Anbahnung des sie bedingenden Verständnisses bei Katholiken und Protestanten. Die warme, klare und liebevolle Schrift des Bischofs von Paderborn ist unmittelbar darauf gerichtet. Die Schrift des gelehrten Bischofs von St. Pölten legt dazu eine solide Grundlage, indem sie ein ebenso genaues als klares Bild von dem Wesen der Concilien und von der Wirksamkeit und dem Inhalt des Concils von Trient entwirft, während sie sich über die Aufgaben des bevorstehenden Concils nur kurz und reservirt ausspricht. Die Schrift des Bischofs von Mainz dagegen faßt gerade zunächst die Aufgabe der Kirche in der Gegenwart und damit auch die des Concils in's Auge, indem er zeigt, wie das protestantische Glaubensprincip zum Naturalismus und Rationalismus und dieser zur Verderbniß und Zerstörung der natürlichen Grundlagen der Religion, Sittlichkeit und Gesellschaft, weil überhaupt der höheren Vernunftwahrheiten führte, und daß es jetzt vorzugsweise die Aufgabe der Kirche geworden, durch ihre göttliche Autorität auch die höchsten natürlichen Güter der Menschheit zu retten und zu vertheidigen.

Auch die von uns im vorigen Hefte mitgetheilte Pastoralinstruction des Erzbischofs Dechamps von Mecheln: „Der große Irrthum unserer Zeit", die nun (bei Kirchheim) mit einer denselben Gegenstand behandelnden Rede des berühmten Apologeten erschienen ist, kann, wenn auch nicht unmittelbar, hierher gerechnet werden, indem sie die tiefste intellectuelle und sittliche Wunde unserer Zeit beleuchtet.

Als neue Folge der Laacher Broschüren geben (bei Herder) die PP. Rieß und v. Weber in fortlaufenden Heften heraus: „Das ökumenische Concil, Stimmen aus Maria Laach;" gleichzeitig ist bei Pustet ein ähnliches Unternehmen angekündigt: „Das ökumenische Concil vom Jahre 1869. Period. Blätter zur Mit-

theilung und Besprechung der Gegenstände, welche sich auf die neueste allgemeine Kirchenversammlung beziehen." Beide Unternehmen lehnen sich, wie es scheint, vorzugsweise an die Mittheilungen der Civilta an. Möchten beide Unternehmungen gedeihen und weite Verbreitung finden, möchten sie aber auch vor Allem es erreichen, das unermeßlich große Ereigniß in großartiger Weise zum Verständniß der Zeit zu bringen und sich weder in kleinliche Mittheilungen, noch in kleinliche Polemik mit unbedeutenden Gegnern sich verlieren.

Eine fromme und nicht genug zu empfehlende, weil zum nothwendigsten, dem Gebete kräftig anregende und bereits viel verbreitete Schrift ist Kreuzzug und Rüstung, oder das allgemeine Concil, eine Angelegenheit aller katholischen Christen; nebst einer Sammlung von Gebeten für die Zwecke desselben von W. Cramer, Domcapitular und Regens zu Münster (Dülmen bei Laumann).

Unter dem Titel: Religiöse Aphorismen, Aufruf an den gesunden Menschenverstand, veranlaßt durch die neueste Schrift des Hochw. Herrn Bischofs von Paderborn, Dr. Conr. Martin: „Wozu noch die Kirchenspaltung?" Von Dr. F. S. (Münster bei Kassel 1869), schließt sich ein Convertit, nun Missionspriester, in verständigen, geistvollen und frommen Worten an seine ehemaligen Glaubensgenossen der Mahnung des Bischofs an.

„Die Gedanken eines Protestanten über die päpstliche Einladung zur Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche" von Reinhold Baumstark, dem durch seine Reise nach Spanien berühmt gewordenen badischen Kreisgerichtsrath, hat, wie selten eine Broschüre, eine ungeheure Verbreitung, wenn wir nicht irren, bereits in zwölf Auflagen, gefunden, ein Beweis, wie von der Empfänglichkeit des Publicums, so von der Wirksamkeit der Schrift, deren schlagende Beweisführung in den zwei Sätzen sich zusammenfaßt: Der Protestantismus als kirchliche Macht ist todt — die katholische Kirche dagegen ist die größte geistige Macht auf Erden. Das Schlußkapitel: „Was folgt daraus?" ist sehr wahr und geistreich, aber wir wünschen dem Verfasser von Herzen einen befriedigenderen Schluß.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XVIII.

Die theologischen Censuren.

Erster Artikel.

Begriff und Arten derselben.

Bei Gelegenheit der Besprechung der neuesten Schrift von Herrn Prof. A. Schmid: „Wissenschaft und Auctorität“, habe ich mich anheischig gemacht, auf die von ihm behandelte Lehre von theologischen Censuren besonders zurückzukommen. Ich will indeß keine vollständige Abhandlung über diesen Gegenstand schreiben, sondern nur die Hauptgesichtspunkte hervorheben, von denen aus sich manche oft anzutreffende Dunkelheiten oder Verwirrungen heben lassen möchten. Wer sich genauer orientiren und ein selbstständiges, allseitiges Urtheil sich ermöglichen will, muß auf die ältere theologische Literatur zurückgehen, welche seit der Verdammung des Bajus viele eingehende und gediegene Bearbeitungen des Gegenstandes darbietet. Hauptwerk ist das gegen Ende des siebenzehnten Jahrhunderts zu Rom erschienene scrutinium doctrinarum des Antonius de Panormo; die spätscholastischen Theologen behandelten den Gegenstand im Tractat de fide, wofern sie den heil. Thomas zu Grunde legten in 2. 2. q. 19 a. 2; wir nennen als bedeutendere Bearbeiter von den Thomisten Bannez und die Salmanticenser in Summam l. c., Melch. Canus de loc. l. 12. c. 9 ff.; von Anderen Suarez de fide disp. 20. art. 2 f.;

Lugo de fide disp. 20 art. 3; Ripalda in der Prolegomena seines Werkes gegen Bajus; Viva, in der quaestio prodroma zu seiner trutina damnatarum thesium. Als die zugänglichsten und belehrendsten sind zu empfehlen die Tractate von Montagne (nicht Tournely selbst, wie oft [auch von Schmid] citirt wird) de censuris seu notis theologicis (im Appendix des Cursus Theol. von Tournely, abgedruckt im Migne'schen cursus theol. tom. I.) und von Gautier, einem Kölner Jesuiten des achtz. Jahrh., in seinem prodromus ad theol. dogm. diss. 2. c. 3. (abgedruckt in Thesaurus theol. von Zaccaria tom. I.). Die beiden letzten Werke sind besonders auch deßhalb werthvoll, weil sie auf den Schultern der genannten Vorgänger stehen, und die Verfasser zu einer Zeit lebten, wo in Folge der Jansenistischen Streitigkeiten durch die Thaten der kirchlichen Auctorität und die eifrigen Discussionen der Gelehrten der Gegenstand in einem viel helleren Lichte erschien, als zur Zeit der vorgenannten großen Theologen. Dieser Forschritt in der Lehrentwickelung wird oft übersehen, indem man ohne Unterschied das Ansehen der großen Theologen des classischen saeculum Tridentinum noch für Ansichten geltend macht, welche wohl zu ihrer Zeit sich halten ließen oder vielmehr von ihnen noch nicht bestimmt und entschieden zurückgewiesen wurden, aber im Lichte der späteren Thatsachen (vor Allem der Bullen Unigenitus und Pastoralis officii von Clemens XV.) und dem schärfer ausgeprägten Verfahren der Kirche sich kaum mehr halten lassen. Für die gegenwärtige Behandlung sind uns noch weitere Wegweiser gegeben durch die Bulle Auctorem fidei von Pius VI., in welcher das Censurverfahren der Kirche am ausgebildetsten erscheint, und jüngst durch die Encyclica Quanta cura nebst dem syllabus errorum. Jene Bulle hat daher Kleutgen in der betr. Abth. der Theologie der Vorzeit reichlich verwerthet, und die letzteren Documente sind vielfach mit mehr oder minder Geschick erörtert worden, in Deutschland

bes. von Tosi (Vorlesungen) und P. Rieß (I. Laacher Stimme), am eingehendsten in dem Streite zwischen P. Ryder und Dr. Ward in England.

Unter theol. Censur im Allgemeinen versteht man in der dogmatischen Theologie ein irgendwie competentes Urtheil über die sittliche Unzulässigkeit oder Verwerflichkeit einer Meinung oder Ueberzeugung, resp. des Ausdruckes einer solchen. Dieses Urtheil hat daher Aehnlichkeit mit der Function der römischen Censoren oder Sittenrichter, mit dem materiellen Unterschiede, daß es eben nicht Handlungen, sondern Ueberzeugungen und Lehren zum Gegenstande hat und daher nicht Sittencensur, sondern doctrinelle Censur genannt wird. Dagegen unterscheidet es sich formell von von der rein doctrinellen oder besser rein logischen Abschätzung der Nichtannehmbarkeit eines Satzes oder einer Ueberzeugung mit Rücksicht auf den Abgang kräftiger Beweise und des Vorhandensein der Gegenbeweise, wie sie in allen anderen Wissenschaften vorkommt; denn diejenige Verwerflichkeit oder Unzulässigkeit, welche durch die theologische Censur ausgesprochen wird, will nicht bloß besagen, daß ein klarer, besonnener, sachverständiger Denker den Satz nicht zulassen kann und verwerfen muß, auch nicht bloß, daß deßhalb die Annahme, wo sie nicht bloß aus Unverstand erfolgt, als mehr oder minder tadelnswerther Leichtsinn oder muthwilliges Spiel mit der Wahrheit zu betrachten sei; sie besagt vielmehr, daß die Aufrechthaltung der gerügten Ueberzeugung oder des Satzes hohe und heilige Interessen gefährde und verletze und deßhalb als ein Verbrechen gegen die sittliche Ordnung zu betrachten sei: sie ist folglich nicht Ausdruck des bloßen Bewußtseins der Unwahrheit, sondern des sittlichen Gewissens, ein dictamen conscientiae. Die sittliche Verwerflichkeit einer Meinung hat die logische regelmäßig zur Voraussetzung und involvirt dieselbe; denn eine hinreichend begründete Ueberzeugung kann, so lange die Präsumption der objectiven

Wahrheit für sie steht, nicht schlechthin und an sich verwerflich sein, weil die subjectiv begründete Erkenntniß oder die einfache Aussprache der objectiven Wahrheit an sich immer etwas Gutes sind, mag das Object gut oder schlecht sein. Gleichwohl sind und bleiben die beiden Arten der Verwerflichkeit formell immer von einander verschieden, selbst dann, wenn, wie bei den Censuren der **haeresis** und des **error**, ihre Motive sich zu decken scheinen. Denn wenn auch die Verwerflichkeit in dem mehr oder minder klaren Widerspruche des Satzes mit dem Ergebnisse der Erkenntnißgründe gefunden wird, so faßt die Censur die Achtungswürdigkeit der letzteren nicht einfach nach ihrem logischen Werthe, sondern nach einer gewissen heiligen, unantastbaren Würde, die ihnen beiwohnt. Wenn Jemand eine Häresie behauptet, so ist die Behauptung nicht schon deßhalb, weil sie etwas unfehlbar Falsches ausspricht, eine verwerfliche im Sinne der Censur, sondern deßhalb, weil sie die heilige Auctorität Gottes und der Kirche Lügen straft. Bei den meisten Motiven der Verwerflichkeit tritt der Unterschied der logischen von der sittlichen auch äußerlich hervor, indem der Grund der Verwerfung nicht in der Verletzung oder Mißachtung der Erkenntnißgründe, sondern in dem bösartigen Inhalte oder in den verderblichen Wirkungen der Lehre gefunden wird.

Aus diesen Begriffen erklärt sich, warum in den meisten anderen Wissenschaften, außer der Theologie, eine eigentliche Censur nicht geübt wird. Daß die Laien und Außerkirchlichen die für den leidenden Theil immer etwas gehässige Strenge des Urtheils vielleicht nicht so auffallend und scharf zu üben pflegen, erklärt sich nicht aus der größeren Friedfertigkeit der Gelehrten, sondern daraus, daß sie, z. B. Chemiker, Zoologen, entweder keine so heiligen Interessen zu vertreten haben, wie die Theologen, oder daß sie die heiligen Interessen mit einer unnatürlichen Gleichgiltigkeit wahrnehmen und z. B. in der Philosophie einem Pantheisten gegenüber die schreiendste Mißachtung der Vernunft und

die gräulichsten Gotteslästerungen gerade so hinnehmen, wie die Leugnung eines beliebigen philosophischen Beweises oder einer zoologischen Ansicht. Wo es sich um wichtige praktische Fragen handelt, z. B. auf dem Gebiete der Politik oder des socialen Lebens, gibt sich schon leichter eine energische Censur vom sittlichen Standpunkte aus kund, wenn auch die moralische Entrüstung, der sie Ausdruck verleiht, oft nur verkappte Leidenschaft ist. Ja oft ist es bloß der Eifer für Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit, der gegen abweichende Ansichten oder Vernachlässigungen der von dem Eiferer hochgehaltenen Methoden in sittliche Entrüstung ausbricht. Und es ergibt sich dann zuweilen das merkwürdige Schauspiel, daß Kritiker gegen jede Mißachtung ihres Eruditionsapparates oder der Erhabenheit ihres wissenschaftlichen Standpunktes sich mit kleinlicher und bitterer Eifersucht wahren, während grobe Verstöße gegen die den heiligsten Wahrheiten und den ehrwürdigsten Autoritäten schuldige Achtung mit auffallender Geduld zugelassen und von ihnen selbst begangen werden.

Ihren eigentlichen Boden hat die Uebung der doctrinellen Censur auf dem Gebiete der Theologie, einmal weil die Theologie überhaupt die speciell berufene und allein wirksame Sittenrichterin ist, und insbesondere allein den Beruf hat, das gesammte höhere geistige Leben des Menschen in seinem Denken, wie in seinem Thun zu regeln; sodann weil sie allein die ausreichenden Mittel und Regeln besitzt, um das menschliche Denken in seinen höheren Regionen mit Sicherheit zu ordnen; und endlich, weil sie sich mit dem Vortrage und dem Schutze der nach Ursprung und Ziel heiligsten und bedeutungsvollsten Wahrheiten befaßt. Daher kommt die doctrinelle Censur in der Regel nur als *theologische* Censur vor, das heißt als ein solches Urtheil über die sittliche Verwerflichkeit eines Satzes, welches nach Maßgabe der Principien und Regeln der theologischen Erkenntniß und im Hinblicke auf die vom Theologen als solchen wahrzunehmenden Interessen der Ehre Gottes und des

Heiles der Seelen gefällt wird. Wie jedoch die Theologie und die Kirche im Interesse ihres eigenen Gebietes sich auch um das Vernunftgebiet annimmt, so sehen wir die Kirche (z. B. in der Encyclica Quanta cura) auch Irrthümer censuriren als nicht bloß dem Worte Gottes, sondern auch der Vernunft und dem Naturrecht zuwider, und die Universität von Paris in ihrem Urtheil gegen Luther genau beide Arten der Censur auseinanderhalten und verbinden.

Damit ein solches Urtheil nicht bloß für das Gewissen des Urtheilenden, sondern auch für andere Werth und Geltung habe, muß es in competenter Weise gefällt und ausgesprochen sein. Diese Competenz ist eine doppelte, die des Sachverständigen und die des amtlichen Richters; erstere hat jeder Theologe nach Maßgabe seiner Einsicht und Gelehrsamkeit, sowie seines anerkannten richtigen Tactes, letztere haben nur die Glieder der lehrenden Kirche; die mit der ersteren gefällte Censur nennt man doctrinalis (nämlich nicht bloß in Bezug auf den Inhalt, sondern auch in Bezug auf den Charakter des Urtheils — mere doctrinalis in allen Beziehungen), die mit der letzteren authentica oder judicialis. Die rein doctrinelle Censur hat zwar keine juristische Geltung für irgend Jemand, doch kann sie darum nicht weniger unter Umständen durch die Macht der Gründe bewirken, daß diejenigen, welche von letzteren Einsicht nehmen oder alle Ursache haben, der Einsicht des betreffenden Theologen zu vertrauen, verpflichtet sind, die censurirte Lehre zu verwerfen. Gleichwohl kann auch der einzelne Gelehrte sein Urtheil dahin formiren, daß er constatirt, die Verwerflichkeit sei eine factisch allgemein anerkannte oder doch nothwendig allgemein anzuerkennende, und jedes Glied der Kirche sei als solches strenge verpflichtet, die betreffende Lehre zu verwerfen; damit drückt er dem Satze ein öffentliches Brandmal auf und bezeichnet das Verfahren derjenigen, welche gleichwohl an dem Satze festhalten, als objectiv, aber darum noch nicht nothwendig subjectiv für das Ge-

wissen des Einzelnen, **sündhaft**. Ja, erst die **Constatirung dieses öffentlichen Brandmals** macht das Urtheil der Theologen zu einer **eigentlichen Censur** im technischen Sinne des Wortes[1]). Da dieses Urtheil nur auf den Grund gefällt werden kann, daß der Censurirende sich mit dem klar genug ausgesprochenen, allgemein gültigen Bewußtsein der Kirche eins weiß, so ist eine solche doctrinelle Censur unter allen Umständen unstatthaft, wo mit Recht bezweifelt werden darf oder muß, daß die Kirche dasselbe Urtheil habe, und es, wenn sie gegenwärtig sprechen wollte und sollte, aussprechen würde. Aber daraus folgt nicht, daß der einzelne Theologe ohne ausdrücklichen Vorgang des authentischen Richters solche Censur nicht aussprechen dürfe. Es folgt daraus, daß er vorsichtig sein muß und nicht sofort präsumiren darf, seine Einsicht in die Verwerflichkeit des Satzes sei die ausschließlich richtige, oder, wenn schon richtig, auch unzweifelhaft gewiß, und wenn schon dieses, auch eine von allen leicht zu gewinnende und anzuerkennende. So lange er diese Gewißheit nicht hat, darf er

---

1) Es ist mithin keine eigentliche Censur, wenn man sagt, eine Lehre sei unwahrscheinlich, unhaltbar oder gar sicher falsch, oder anerkanntermaßen nach dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft falsch: auch dann nicht, wenn man die Gründe für diese Behauptung aus der heiligen Schrift und Kirchenlehre herleitet. Denn die erwähnten Ausdrücke können alle auch dann berechtigt sein, wenn noch manche bewährte Theologen gegenwärtig oder kurze Zeit vorher den Satz für wahrscheinlich halten, und Niemand wegen desselben in einen üblen Geruch kommt. Sie sind aber dann berechtigt, wenn der Einzelne oder vielmehr, wenn viele Sachverständige nach reiflicher Erwägung dafür halten, ihre Argumente seien unwiderleglich, die der Gegner aber vollständig widerlegt, wenn auch beides noch nicht öffentlich anerkannt sei. Es sind dieß daher rein wissenschaftliche Censuren, mit denen sich jedoch nach Umständen eine sittliche Zurechtweisung gegen solche verbinden kann, die muthwillig und leichtfertig, ohne sich um die vorgebrachten Gründe zu kümmern, dieselben verachten.

nicht die von dem kirchlichen Lehramte angewandten Censurformeln, welche ausdrücklich (wie z. B. haeresis) oder nach dem technischen Sprachgebrauche (wie z. B. error) die allgemein kirchliche Anerkennung der Verwerflichkeit bezeichnen, absolut anwenden, er muß vielmehr die Censur ausdrücklich als seine persönliche Ansicht aussprechen.

Die Uebung einer solchen Censur von Seiten der Vertreter der theologischen Wissenschaft, mit weiser Mäßigung gehandhabt, ist ebenso ein Recht wie eine Pflicht ihres Berufes. Beides schon deßhalb, weil die Kirche nicht immer mit authentischen richterlichen Urtheilen einschreiten kann und damit erst einzutreten pflegt, wenn der Mahnruf der Sachverständigen mißachtet oder überhört wird[2]). Sodann ist eine genaue kritische Abschätzung des Werthes und der Gewißheit theologischer Sätze untrennbar von der kritischen Abschätzung des Unwerthes und der Verwerflichkeit der entgegenstehenden Sätze. Wenn in letzterer Beziehung Wissenschaftlichkeit und Gewissenhaftigkeit im Bunde mit der Nächstenliebe von muthwilliger, leichtsinniger oder liebloser Censurirung abhalten muß: so verlangt doch dieselbe Wissenschaftlichkeit und Gewissenhaftigkeit im Bunde mit dem Eifer für den von der Kirche bewahrten Schatz der heiligsten Wahrheit nicht weniger, daß man die vollen Rechte der

---

2) P. Schneemann macht in seiner neuesten Schrift: „Die kirchliche Lehrgewalt" auf einen merkwürdigen Widerspruch aufmerksam, in welchen „manche jener Männer, die der freien Wissenschaft das Wort reden, mit sich selber gerathen. Will nämlich die Kirche eine nicht gerade häretische Meinung irgend eines Gelehrten verwerfen, so heißt es, man müsse es der Wissenschaft überlassen, wissenschaftliche Irrthümer zu verbessern. Wollen nun aber wirklich andere Gelehrte solche Meinungen an der Norm des Glaubens prüfen, so schreit man über Verketzerungssucht und behauptet, nicht ein privater Gelehrter, sondern nur die Kirche habe das Recht, theologische Censuren über Meinungen auszusprechen."

Wahrheit ungeschmälert wahre und sie nicht menschlichen Rücksichten zum Opfer bringe. Es hing daher mit der kritischen Methode, womit die nachtridentische Theologie das von den heiligen Vätern und den Scholastikern des Mittelalters angehäufte Material zu sichten und zu verwerthen suchte, zusammen, daß sie eben das Verfahren der doctrinellen Censur in größerem Maßstabe anwandte und ihm feste Regeln und Formen zu geben bemüht war. Wer sich hievon überzeugen will, braucht nur einige Arbeiten von Valentia und Suarez zu lesen, welche, wenn auch als gebrechliche Menschen, nicht überall, so doch durchgängig dieses kritische Verfahren mit ebenso viel Mäßigung als Geschicklichkeit handhaben. Gedeihlich und fruchtbar kann dasselbe freilich nur wirken in der Hand von Männern, welche auf der Höhe der Wissenschaft stehen; kleine Geister verstecken dahinter nur ihre eigene wissenschaftliche Schwäche. Der vollständige Verzicht auf dasselbe von Seiten der Wissenschaft wäre aber ein Beweis, daß sie ihren hohen Beruf und ihre Würde mißkännte. So war in der That am Ende des vorigen Jahrhunderts die mattherzige Gleichgiltigkeit, womit manche Theologen Allem, was nicht förmlich und offen gegen das definirte Dogma der Kirche anlief, einen Freipaß gaben und unter den Schutz der allgemeinen Toleranz stellten, nur eine Folge der Glaubens- und Wissensarmuth[3]) einerseits und andererseits des in kirchliche Kreise

3) Daß ich anderswo (Handw. 1867. Nr. 12) gesagt habe, Chrisman habe in seiner regula fidei „einer glaubens- und wissensarmen Zeit zu lieb" das Maß der katholischen Wahrheit auf ein Minimum reduzirt, ist mir wiederholt übel genommen worden. Daß die Zeit um 1780—1790, wo Chrisman schrieb, jene Prädicate verdient, wird mir Niemand bestreiten. Es war eben die Zeit, wo die „theologische Hofdienerschaft" und das Illuminatenthum gründlich mit der Theologie, und nach Umständen auch mit den Dogmen aufräumte, unter dem Vorwande, nur den scholastischen Quark und die Reste der mittelalterlichen Finsterniß zu beseitigen. Daß der gute Franziscaner Chrisman auch ein feiler

eindringenden, blasirten rationalistischen Geistes, der seine Kälte und Leerheit durch den glühenden Eifer gegen Dog-

---

Hoftheolog oder ein blasirter Aufklärer gewesen sei, fällt mir nicht ein; daß er aber in der dunstigen Atmosphäre der sogen. Aufklärung den klaren Blick verloren, und daß darum seine regula fidei zu kurz und krumm geworden, ist leicht nachzuweisen. Ohne auf alles das einzugehen, was P. Kleutgen im I. Bd. der Theol. d. Vorzeit und in der Zugabe „Zu meiner Rechtfertigung" gesagt, bemerke ich nur kurz: 1) daß der gute Chrisman den berüchtigten, damals freilich noch nicht ganz entpuppten Illuminaten und Hoftheologen erster Classe Blau als vir clarissimus und theologische Größe unter den primi nominis theologi (§ 51. VI.) auftreten läßt, wie er auch für die Nichtunfehlbarkeit der kirchlichen Entscheidungen über facta dogmatica (§. 99. III.) außer Muratori, der in der Theologie bloß Dilettant war, noch andere namenlose „viri praestantissimi" in petto hat; 2) daß er bei Anführung der Regeln des eigentlichen Glaubensdogma's zwei der praktisch wichtigsten, die Pius IX. in dem Breve Tuas libenter nachdrücklich einschärft, die dogmatischen Entscheidungen des Papstes und den unanimis consensus theologorum, ganz bei Seite schiebt; 3) daß er in einem Werke, welches die Grenze zwischen dem eigentlichen Dogma und den ganz freien Meinungen exact bestimmen soll, die zwischen beiden liegende infallible oder doch moralisch feststehende veritas catholica übersieht, insbesondere theoretisch und praktisch auf die kirchlichen Censuren infra haeresim fast gar keine Rücksicht nimmt, ihre Unfehlbarkeit durch seine Principien umstößt (§. 99. I., obgleich in §. 28 und 99. IV. sich auch Grundsätze finden, aus denen wenigstens die Pflicht, sie anzunehmen, hervorgeht) und daher z. B. Sätze über den Ablaß als freie Meinungen aufführt, welche durch die Kirche längst in Luther censurirt worden waren; und daß er 4) ein Princip über den offenbarten Inhalt der heiligen Schrift aufstellt, welches beim Worte genommen nur die Reden des Heilandes und einen Theil der prophetischen Lehren als Wort Gottes und Gegenstand des göttlichen Glaubens bestehen läßt. Das Princip heißt: Illud solum ex libris divinis fide divina credendum est, quod tanquam revelatum refertur. Wie viel wird wohl in den Paulinischen Briefen als offenbart referirt?

Ich habe den P. Chrisman nicht „die Zeit, in der er geboren worden, verantworten" lassen, sondern die schwachen Seiten seines

menzwang und Geisteskuechtung zu verhüllen suchte. Wenn endlich heutzutage, nachdem die Energie des kirchlichen und theologischen Bewußtseins wieder mächtig erwacht, noch im Namen der Wissenschaft gegen eine Coterie von lieblosen und indiscreten Censoren geeifert wird, so ist das beste und würdigste Mittel, ihrer los zu werden, die wissenschaftliche Widerlegung ihrer Argumente.

Doch was wir hier eigentlich beleuchten wollten, sind die officiellen, amtlichen, authentischen oder richterlichen Censuren des kirchlichen Lehramtes, denen gegenüber die Censuren der Theologen mehr nur Qualificationen der betreffenden Lehren oder Gutachten zur Censur, denn als wirkliche Censuren im strengen Sinne des Wortes gelten; und hier fassen wir wieder zunächst die Urtheile letzter Instanz, die von dem höchsten kirchlichen Lehramte ausgehen, in's Auge, weil sie die praktisch wichtigsten sind und das von ihnen zu Sagende im Verhältniß sich leicht auf die anderen anwenden läßt. Das Eigenthümliche der richterlichen Censur letzter Instanz gegenüber jeder anderen besteht darin, daß die richterliche Auctorität, welche hier materiell mit der gesetzgebenden zusammenfällt und nur formell, in Bezug auf die Form der Aeußerung, sich von dieser unterscheidet, die Annahme der Censur und die Danachachtung categorisch gebietet, nicht bloß die Verwerflichkeit der

---

Werkes mit der Zeit, in der er lebte, entschuldigen wollen. Wenn man will, liegt in dieser Entschuldigung eine Warnung für diejenigen, welche in besseren Zeiten noch immer mit dem kurzen Maße der schlechteren messen wollen. Zu diesen gehört der geehrte Theologe, der mir jenen Vorwurf machte, durchaus nicht, und konnte ich daher entfernt nicht erwarten, daß ich durch die Aussprache einer einfachen historischen Thatsache bei ihm anstoßen würde. Es gibt aber Andere, welche die Chrisman'sche Regula fidei als ein classisches Werk ansehen, und P. Ryder in England berief sich auf ihn als den „Repräsentanten der modernen deutschen Theologie"!

censurirten Sätze energisch betont und vor der Annahme derselben ernstlich warnt. Im letzteren Falle wäre die Annahme und Befolgung der Censur nur Sache der kindlichen Pietät und kindlichen Vertrauens gegenüber väterlichen Ermahnungen; in der That aber ist sie Sache unbedingten Gehorsams. Denn die Censur ist hier nicht bloß Aussprache der Verwerflichkeit, sondern authentische Verwerfung, eine proscriptio oder damnatio, welche die praescriptio, die Verwerflichkeit anzuerkennen, und ein mandatum, die Verwerfung zu vollziehen, einschließt. Als categorisch festgestellte, unbedingt geltende Normen des Denkens, nicht bloß des Handelns, heißen daher diese Censuren iudicia *dogmatica*.

Um ihren Begriff genauer zu fixiren, muß man sie zunächst unterscheiden von dem Verbote der Aussprache oder vielmehr der öffentlichen Aussprache gewisser Sätze aus Rücksichten des öffentlichen Wohles; dieses Verbot ist kein eigentliches indicium, weil es über die Beschaffenheit des Inhaltes oder der Form des Satzes nichts erklärt, und kein iudicium dogmaticum, weil es keine Norm des Denkens, sondern bloß des Handelns ist. Ferner unterscheidet sich das iudicium dogmaticum materiell und formell von der eigentlichen definitio dogmatica; durch letztere wird die Annahme eines Satzes als eines von Gott geoffenbarten durch einen actus fidei divinae als pflichtmäßig erklärt und geboten, durch erstere die Verwerfung eines Satzes als pflichtmäßig erklärt und geboten. Freilich enthält jede definitio dogmatica virtuell auch ein gewisses iudicium dogmaticum, nämlich die Censur der Häresie für die contradictoria des definirten Satzes; und umgekehrt enthält die Censur der haeresis virtuell die dogmatische Definition des entgegenstehenden Offenbarungssatzes, sie ist sogar die stärkste Form der dogmatischen Definition. Da jedoch das iudicium dogmaticum oder die Censur, wie sie formell auf die sittliche Verwerflichkeit eines Satzes geht, so für diese außer dem unmittelbaren Widerspruche mit der Offenbarungslehre

manche andere Motive haben kann, so dehnt sich ihr Begriff noch auf viele andere Urtheile aus, welche auch virtuell keine definitio dogm. enthalten, und diese nennt man dann censurae minores. Nichtsdestoweniger haben alle iudicia dogmatica nicht bloß darin mit der def. dogm. Aehnlichkeit, daß sie, wie diese, das Denken des Geistes, wenngleich zunächst nur negativ, regeln, sondern auch darin, daß sie die geoffenbarte Glaubenslehre mehr oder minder zur näheren oder entfernteren Richtschnur des Urtheils, immer aber die Erhaltung der integritas fidei, d. h. der Reinheit und Lebendigkeit, sowie die volle Durchführung und die concrete Geltendmachung der Glaubenslehre im Glaubensleben, resp. die volle Aufklärung auf dem Gebiete der Heilsökonomie, zu dessen Erkenntniß der Glaube gegeben ist, zum Ziele haben. In diesem Sinne werden die Censurdecrete determinationes, conclusiones et decreta in materia fidei genannt (so von Martin V. Bulle Inter cunctas die Censuren des Const. Concils über die Sätze Wicleff's), sogar auch regula fidei (so die Bulle Unigenitus in der epist. episc. Galliae von 1728), weil sie zwar nicht immer den Glauben selbst unmittelbar bestimmen, aber doch in Hinsicht auf den Glauben unsere Ueberzeugungen regeln.

Inhaltlich betrachtet, erklärt jede höchstrichterliche theologische Censur die getroffene Lehre (oder einen Satz) gebieterisch als nicht bloß einfach tadelnswerth, sondern als sittlich durchaus unzulässig und verwerflich, und zwar aus dem Grunde, weil sie dem Glauben irgendwie schädlich sei (tanquam fidei aliquo modo nociva, wie die älteren Theologen gewöhnlich definirten), oder der der Kirche anvertrauten und von ihr zu hütenden Wahrheit in irgend einer Weise so zu nahe trete, daß dadurch die Integrität des Glaubens und das Heil der Seelen gefährdet werde. So bestimmen das Object der Censur auch das Breve Gravissimas inter gegen Ende, und die Adresse der Bischöfe

von 1867[4]). Jeder verdammte Satz wird mithin gebrandmarkt als an sich (d. h. unabhängig vom positiven Verbote, nicht immer unabhängig von allen Umständen, z. B. dem Sprachgebrauche der Zeit oder eines einzelnen Auctors) fehlerhaft (vitiosus), verkehrt (pravus oder perversus), gefahrvoll (non tutus), ungesund (non sanus), unkatholisch (non catholicus) oder krankhaft im Gegensatze zur tadellosen, richtigen, gefahrlosen, gesunden und katholischen Lehre[5]); seine Annahme oder Aussprache wird erklärt als unverträglich mit dem normalen, pflichtmäßigen, weisen und gesunden geistigen Leben der Gläubigen, mithin als Wirkung oder Ursache (oder beides zugleich) eines verkehrten und ungesunden geistigen Lebens.

Zuweilen, wie in der Encycl. Quanta cura, werden diese allgemeinen Censuren nicht näher specificirt; oder, wenn specificirt, werden sie nicht jedem einzelnen Satze in ihrer Specification applicirt, wie in der Bulle Unigenitus. Die

---

4) An ersterer Stelle heißt es: Ecclesia non solum ius, sed officium praesertim habet non tolerandi, sed proscribendi et damnandi omnes errores, si ita *fidei integritas et animarum salus postulaverit.* An letzterer: reiicimus omnia, quae divinae fidei, saluti animarum, ipsi societatis humanae bono adversa reiicienda iudicasti.

5) Doctrina sana oder catholica nennt man auch jede Lehre, welche in der Kirche mit Recht geduldet wird, und weder censurirt noch censurwürdig ist; so wurde die vom Papste gegen die Censuren der Löwener Facultät in Schutz genommene Gnadenlehre des Lessius sanae doctrinae articuli genannt. Die Bulle Inter cunctas verlangte in diesem Sinne in Bezug auf die vom Constanzer Concil verdammten Artikel von Wicleff und Huß das Bekenntniß: quod praedicti articuli non sunt catholici, sed quidam eorum haeretici, quidam erronei, alii temerarii et seditiosi, alii piarum aurium offensivi. Die Lehren, deren contradictoria censurwürdig ist, werden daher genauer unice sani, oder unice catholici, oder catholici im Sinne einer von jedem guten Katholiken pflichtmäßig festzuhaltenden Wahrheit genannt. So erklärte Gregor XVI. die von ihm in der Encyclica „Mirari vos" vorgetragene Lehre als doctrina sana et quam unice sequi fas sit.

specificirten Censuren, die sog. notae, bestimmen die Art und Weise, in der ein Satz verkehrt oder ungesund ist, und enthalten folglich den formellen Grund, warum der Satz verwerflich, und die Festhaltung, resp. Aussprache desselben unsittlich und sündhaft ist. Genau gesprochen, sind diese Noten Qualificationen der Handlungsweise des Subjectes, welches die Sätze annimmt oder ausspricht, und nur mittelbar und implicite (als Bedingung oder Folge) enthalten sie eine Bestimmung über die logische Unzulässigkeit des Satzes oder dessen objective Unwahrheit. Selbst die notae „error" oder „falsa", welche zunächst und ausdrücklich die objective Unwahrheit zu erklären scheinen, sind nur insofern Censurnoten, als sie die Annahme der betreffenden propositio wegen der in ihr ausgesprochenen Mißachtung des Bewußtseins, welches die Kirche von ihrer Irrthümlichkeit und Falschheit hat, tadeln und zurückweisen[6]).

Zum besseren Verständniß der einzelnen Brandmale sowohl, wie der Bedeutung der Censuren überhaupt wird es gut sein, die notae nach ihren Hauptunterschieden in verschiedene Gruppen zu vertheilen, was meines Wissens seither noch nirgendwo systematisch durchgeführt ist.

Zuerst unterscheide ich A. solche, welche direct und formell den im Satze ganz bestimmt und nackt ausgesprochenen Gedanken oder die Lehre treffen; B. solche, welche direct die Form und Ausdrucksweise des formulirten Satzes treffen.

Als dritte Gruppe C., welche jedoch streng genommen unter die beiden anderen als besondere Modification derselben sich subsumirt, und darum keine ihr eigenthüm-

6) Diesen Punkt betrachtet Herr Schmid als das Hauptmoment in der „freieren" Lugonischen Theorie; ich glaube, die „strengere" Suarez'sche wird nichts gegen ihn haben, und so glaube ich ebenfalls, daß auch in der Entwickelung der Theorien sich kein so scharfer Gegensatz ergibt, wie Herr Schmid annimmt.

lichen notae besitzt, lassen sich diejenigen Censuren aufstellen, welche sich auf modale Sätze beziehen, d. h. auf solche Sätze, die formell nicht eine Lehre, sondern ein Urtheil über eine Lehre aussprechen, z. B. der 28. des Bajus: Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. Die Urtheile, welche die Kirche censurirt, sind gewöhnlich unberechtigte Privat-Censuren gegen eine doctrina sana, und in diesem Falle nimmt die Kirche durch ihre Censur die angegriffene Lehre bloß in Schutz, ohne sie darum schon als unice sana zu erklären. Zuweilen sprechen aber jene Urtheile auch eine Lehre einfach als erlaubt und tadellos aus (z. B. prop. 75 des Syllabus: de temporalis regni cum spirituali compatibilitate disputant inter se christianae et catholicae ecclesiae filii) und dann verwirft die Censur eben die Erlaubtheit der im Satze in Schutz genommenen Lehre, und trifft folglich diese selbst mit. Das mag über die Gruppe C. genügen: weit mehr nehmen die beiden ersteren unsere Aufmerksamkeit in Anspruch.

Da es der Kirche nicht um bloße Worte, sondern eben um die Lehren zu thun, so ist es klar, daß sie auch bei den Censuren unter B., so lange der Satz nicht eben durch bloße Ungezogenheit des Ausdruckes fehlt, resp. nicht bloß Ausdruck eines Gedankens, sondern auch eines unordentlichen Affectes ist, eine Lehre als verwerflich voraussetzt oder eine solche verwerfen will; dieses thut sie dann wirklich, indem sie den Satz als einen solchen, der jene Lehre zwar nicht bestimmt ausspricht, aber durch seine Ausdrucksweise oder mit Rücksicht auf den Context insinuirt, verurtheilt oder bei zweideutigen Sätzen ausdrücklich hinzusetzt, daß sie ihn im Sinne des Auctors verdamme. Ob und inwieweit die Kirche den Satz in der einen oder anderen Weise verwerfe, ergibt sich in der Regel klar aus den Umständen, wenn auch die betreffenden notae dem einzelnen Satze nicht beigefügt sind. Die Verdammung der bestimmt und direct im Satze aus-

gedrückten Lehre muß als Regel angenommen, die Verdammung des Satzes mit Rücksicht auf seine Form oder eine darin liegende Insinuation als Ausnahme, die im einzelnen Falle aus den Umständen bewiesen werden muß [7]).

Die Censuren der Gruppe A., welche direct nicht bloß das Aussprechen des Satzes als unerlaubt erklären, sondern direct auch die innere Annahme seines Sinnes als unzulässig aussprechen und verbieten, zerfallen wieder in drei Hauptclassen, je nachdem der Grund, weßhalb die Annahme des Satzes verwerflich erscheint, gefunden wird I. in der Mißachtung der Medien und Regeln der theologischen Erkenntniß, oder II. in der Mißachtung der im Satze berührten heiligen und verehrungswürdigen Gegenstände, oder III. in der Mißachtung der mit der Annahme und Behauptung des Satzes verbundenen schlimmen Wirkungen und Gefahren für das eigene oder allgemeine wahre Wohl.

Ad I. Die unmittelbare Erkenntnißregel, deren Mißachtung hier in's Auge gefaßt wird, ist das für ihre Kinder als maßgebend hingestellte Lehrbewußtsein der Kirche, von welchem aus auch die Censur selbst in allen Fällen gefällt wird. Dieses kommt aber wieder unter verschiedener Rücksicht und in mehrfacher Weise in Betracht: nämlich unter verschiedener Rücksicht auf die Quelle, woraus es die im Satze geleugnete Wahrheit schöpft (unmittelbare und formelle Offenbarung des Satzes, Ableitung aus einem Offenbarungssatze vermittelst Vernunftevidenz, endlich überhaupt klare Beweise auch aus bloßer Vernunftevidenz) und in mehrfacher Weise, je nachdem es diesen Ursprung

7) Die beste Schule, um zu lernen, in welcher Weise die Censur bei zweideutigen oder verfänglichen Sätzen doch immer auf eine bestimmte Lehre geht, ist die Bulle Auctorem fidei, welche bei jedem censurirten Satze die doctrina, quam innuit, ausdrücklich erklärt.

der Wahrheit aus den Quellen **mit voller und deutlich erkennbarer Bestimmtheit** festhält und unbedingt gewiß macht, oder bloß **durch die Stimme seiner bewährtesten Vertreter mit approximativer Bestimmtheit** ausspricht und moralische Gewißheit gewährt.

Bei voller Entschiedenheit und Gewißheit des kirchlichen Bewußtseins, wo der Inhalt schlechthin veritas *catholica* ist, lauten die Censuren der ihm zuwiderlaufenden Sätze: a) haeresis, wofern das Gegentheil des verdammten Satzes als ausdrückliche Offenbarungswahrheit (veritas catholica *divina*) festgehalten wird; b) error (nämlich theologicus oder error in fide nach fixirten Sprachgebrauche), wofern das Gegentheil als allgemein giltige Vernunftfolgerung aus einem Offenbarungssatze (veritas catholica *theologica*) festgehalten wird; c) prop. *falsa*, Leugnung einer allgemein giltigen Wahrheit (veritas *pure catholica*), die entweder durch die Offenbarung nicht unmittelbar oder mittelbar erkannt oder bei deren Verdammung auf den Charakter der Erkenntnißquelle keine nähere Rücksicht genommen wird.

Bei geringerer, aber doch praktisch durchaus achtungswürdiger Bestimmtheit des kirchlichen Bewußtseins lauten die Censuren a) haeresi proxima, wenn die Offenbarung des Gegentheils, b) errori proxima, wenn die Nothwendigkeit, womit das Gegentheil aus einer Offenbarungswahrheit folgt, moralisch feststeht; c) die dritte Censur lautet dagegen nicht falsitati proxima (was der Geist der Sprache nicht erlauben würde), sondern *temeraria* (verwegen), weil die Verkehrtheit des Satzes eben darin liegt, daß man eine im kirchlichen Bewußtsein hinreichend verbürgte Wahrheit muthwillig und mit Verachtung der sie vertretenden Auctoritäten leugnet. Diese Verwegenheit ist überhaupt bei allen hier aufgeführten Censuren vorhanden, nur ist sie bei den anderen noch specifisch erschwert. Im officiellen Sprachgebrauche, besonders in der Bulle Auctorem fidei, steht jedoch die Censur temeraria in der Reihenfolge immer **nach**, und daher

in der Schärfe über der Censur falsa, weil letzterer Ausdruck, obgleich er die categorische und allgemein giltige Gewißheit von der Unwahrheit des Satzes gibt, doch nicht geradezu sagt, daß derselbe bisher nur mit frecher Verwegenheit habe für wahr gehalten werden können, und öffentlichen ehrwürdigen Zeugnissen der Kirche widerspreche. Im Munde der verdammenden Kirche kann das temerarium nur in diesem Sinne, mithin als temerarium positivum, als verwegener Angriff auf eine mit gutem Fug bestehende Lehre gefaßt werden; die Theologen definiren es als contradicens communi ss. Patrum doctrinae, aut constanti theologorum sententiae absque gravi rationis vel auctoritatis fundamento. Der temerarium negativum ist bloß eine leichtsinnige Behauptung, welche an sich, ohne andere Fehler, weder eine Abwehr von der Kirche hervorrufen, noch auch als schwer sündhaft bezeichnet werden kann, wie das doch bei allen Censuren der Fall ist[8]). Verwandt mit der Note temeraria sind die Noten: prop. nova und piarum aurium offensiva, obgleich sie zuweilen mehr auf den Ausdruck, als den Sinn gehen. Letztere namentlich kann auch auf die Leugnung einer bloßen sententia pia (d. h. apud pios et secundum spiritum pietatis probabilis) gehen, aber nur dann, wenn diese Leugnung den der sententia pia zu Grunde liegenden Geist oder den von ihr berührten heiligen Gegenstand verspottet. Der Grundcharakter der piarum aur. off. ist aber überall die Kundgebung eines positiven Mangels an der berechtigten Pietät gegen heilige Dinge, und sie gehört deßhalb unter Classe II.

Ad II. Die Gegenstände, welche die Kirche vor der Mißachtung, die in gewissen Sätzen und Meinungen gegen sie liegt, schützen will, sind hauptsächlich Gott, zuweilen auch

8) Wie ein anscheinend bloß negatives temerarium in der That im Sinne der Censur doch immer positiv sei, setzt Lugo gut auseinander. De fide disp. 20. n. 98.

die Heiligen, dann die Kirche, zuweilen auch einzelne Stände oder Anstalten der Kirche, die weltliche Obrigkeit. Allgemeiner Charakter prop. iniuriosa (rechtsverletzend) oder milder: piarum aurium offensiva (die Pietät der Hörenden stoßend, was eben dadurch geschieht, daß der Satz aus Mangel an schuldiger Pietät fließt[9]). Die hauptsächlichsten einzelnen Noten dieser Classe sind 1) in Bezug auf Gott oder Christus, blasphema, impia, divinae pietate derogans; 2) in Bezug auf die Kirche iniuriosa ecclesiae, oder praxi et usui ecclesiae oder disciplinae ecclesiasticae derogans, jurisdictionis ecclesiae laesiva. Auch die Censuren schismatica und seditiosa lassen sich hierhin rechnen, doch drücken sie mehr die Folgen, welche durch die betr. Meinung herbeigeführt werden, als die bloße Verachtung der kirchlichen oder politischen Auctorität aus.

Ad III. Diese Censuren verwerfen die Lehren mit Rücksicht auf die verderblichen Wirkungen, welche dieselben an sich und nach ihrer inneren Tendenz, nicht bloß zufällig, bei ihren Anhängern und durch diese zu erzeugen geeignet sind; denn wegen eines zufälligen Schadens kann nicht der Satz selbst allgemein verworfen werden. Die allgemeine Form dieser Classe ist prop. periculosa, gefährlich, oder stärker perniciosa (verderblich, d. h. unfehlbar großen Schaden herbeiführend). Diese notae zerfallen zunächst in die periculosa oder non tuta in fide, stärker fidei subversiva, schwächer non tuta schlechthin (alle diese decken sich mehr oder minder mit den niederen Censuren unter I. und einzelnen unter II.) und die periculosa in moribus oder scandalosa (denn scandalosum im theologisch-technischen Sinne ist nicht das bloß durch Unziemlichkeit Anstößige, sondern das sittlichen

9) Daß die Frömmigkeit Derer, welche den Satz hören und glauben, durch denselben erschüttert wird, liegt nur mittelbar in der Censur, ist aber nicht ihr formeller Sinn, der dahin lautet, daß fromme Hörer kraft ihrer Frömmigkeit ihm unbedingt widerstreben.

Fall und Verfall Herbeiführende). Letztere Censur wird entweder auf den Satz in der Theorie genommen oder auf die Behauptung seiner praktischen Anwendbarkeit bezogen (im letzteren Falle lautet die Censur sententia in praxi perniciosa. Bezieht sich die Gefahr nicht bloß auf das sittliche Leben, sondern auf die öffentliche Ordnung, so lautet die Censur gegenüber der Kirche schismatica, inducens in schisma, oder eversiva ordinis hierarchici, relaxativa disciplinae ecclesiasticae; gegenüber dem Staat: seditiosa, eversiva ordinis publici.

Die zweite Hauptgruppe der Censuren (B.) geht, wie oben gesagt, direct auf den fehlerhaften Ausdruck des Satzes, inwiefern er eine Lehre, die in einer oder mehreren von den angeführten Rücksichten verdammungswürdig ist, insinuirt, oder auch einen verdammungswürdigen Affect kundgibt. Allgemeine Form dieser Censuren ist prop. male sonans. Diese allgemeine Note wird auch als specielle angewandt, wo der Satz durch Abweichung vom kirchlichen Sprachgebrauche die Wahrheit verdunkelt oder den Irrthum insinuirt. Sie specificirt sich jedoch näher a) in Bezug auf die Weise der Irreleitung als captiosa (verfänglich), wenn der Satz durch absichtliche Zweideutigkeit irreleitet; oder als simplicium seductiva, wenn der Satz den Irrthum unter dem Scheine des Guten insinuirt; b) in Bezug auf den Charakter des im Satze versteckten Irrthums als haeresim, resp. errorem sapiens, wenn haeresis, resp. error im Satze selbst schon einigermaßen hervortritt, und de haeresi, resp. errore suspecta, wenn der vom Aussprechenden beabsichtigte Irrthum mehr nur vermuthet wird; c) in Bezug auf das Verletzende und Unehrerbietige des Ausdruckes als piarum aurium offensiva oder auch scandalosa in dem Sinne, daß der unehrerbietige Ausdruck eben wegen des in ihm liegenden bösen Beispiels gerügt wird.

Wir haben bei den einzelnen notae die Bedeutung an-

gegeben, welche sich nach der ausgebildeten Praxis der Kirche und der Lehre der bewährtesten Theologen fixirt hat. Bei den älteren Theologen des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts war ihre Bedeutung noch nicht so sehr fixirt. Auch jetzt spielen der Natur der Sache gemäß manche ineinander über, oder schließen sie eine die andere ein, wie z. B. die haeresis das temerarium. Die Reihenfolge der wichtigsten in Bezug auf die Schwere ist nach der Const. Auctorem fidei ungefähr folgende: falsa, captiosa .... temeraria, scandalosa, resp. perniciosa, iniuriosa in ecclesiam, resp. in Deum, impia, erronea, haeretica.

Nach diesen Erläuterungen läßt sich nun bestimmen, welche Wirkung und Tragweite den oberstrichterlichen Censuren der Kirche zukommt.

(Schluß folgt.)

Scheeben.

XIX.

Glossen zur Literatur über das nächste allgemeine Concil.

Die bevorstehende Feier des allgemeinen Concils drängt, wenigstens in katholischen Kreisen, die anderen brennenden Fragen mehr und mehr in den Hintergrund. Zeugniß hiervon gibt die so zu sagen täglich anwachsende Literatur über diesen Gegenstand.

In England erhob Erzbischof Manning bereits im Jahre 1867, unmittelbar nach der Feier des Centenariums des hl. Petrus, seine Hirtenstimme und belehrte die dortigen Gläubigen in einem umfangreichen Pastoralschreiben über die Lehrauctorität des apostolischen Stuhles, über das Bedürfniß der katholischen Kirche und der christlichen Gesellschaft nach einem allgemeinen Concil und die davon zu hoffenden Früchte[1]).

In Frankreich sehen wir vor Allen den begeisterten Bischof von Orleans bemüht, in einem schwungvollen Hirtenbrief, zunächst an seinen Diöcesanclerus gerichtet, die vielfachen Vorurtheile und schiefen Ansichten zu verscheuchen, die aus Anlaß des epochemachenden Ereignisses einer allgemeinen Kirchenversammlung bereits hie und da sich kundzugeben begannen[2]). Auch publicirt gerade jetzt zu rechter Zeit der unermüdlich thätige Canonist Bouix seinen dreibändigen Tractatus de Papa, in welchem besonders über das Verhältniß des Papstes zum allgemeinen Concil, und über dieses selbst eingehend gehandelt wird. In Italien haben die Herausgeber der Civiltà Cattolica bereits mit einer fortlaufenden Chronik über alle das Concil berührenden Angelegenheiten begonnen, und wurde schon im December

---

1) The Centenary of Saint Peter and the general Concil. A pastoral letter by Henry Edward, Archbishop of Westminster. London, Longmans 1867. In 8°. p. 105. Auch in's Deutsche (bei Kirchheim) und Italienische übersetzt.

2) Lettre sur le futur Concil oecuménique, adressée par Mgr. l'Evêque d'Orléans au Clergé de son diocèse. Paris, Charles Douniol 1868. In 8°. Bereits in zwei verschiedenen Uebersetzungen in's Deutsche und auch in's Italienische übertragen.

1868 eine populäre Instruction in Dialogenform von Professor Dr. Gaetano Levizzani-Cirelli zur Aufklärung des Volkes veröffentlicht[3]).

Alle Länder aber scheint Deutschland an Reichhaltigkeit der Schriften über das denkwürdige Ereigniß unseres Jahrhunderts übertreffen zu wollen. Schon ist eine erkleckliche Anzahl derselben, theils von Katholiken, theils von Protestanten, theils von Geistlichen, theils von Laien ausgehend, erschienen. Andere sind in Vorbereitung.

Aus der Zahl der in unserem Vaterlande bis jetzt erschienenen Schriften greifen wir zwei in Bezug auf Form und Geist miteinander verwandte heraus, um über die in denselben angeregten zum Theil tiefgreifenden Fragen des kirchlichen Lebens uns rückhaltlos auszusprechen. Beide sind anonym erschienen, und stammen aus der Feder katholischer Geistlichen[4]).

Der Verfasser der größeren Schrift mahnt in der Vorrede (S. VII.), sich nicht voreiligem Jubel zu überlassen, und über der lebhaften Hoffnung auf Hilfe die Größe und Schwere der Uebel und die Schwierigkeit der Heilung zu vergessen. Ihm knüpft sich die ganze Hoffnung oder Hoffnungslosigkeit bezüglich des Concils an die richtige Beantwortung (resp. Befolgung der hierbei gemachten Vorschläge) der zwei Fragen: A. Wie wird das bevorstehende allgemeine Concil in formeller Hinsicht verlaufen? und B. Welche Angelegenheiten werden den Gegenstand seiner Verhandlungen bilden?

Innerhalb des Rahmens der ersten Frage wird in sechs Nummern der Reihe nach gesprochen von der Berufung, der Freiheit, dem Ceremoniell des Concils (I. II. III.), dann von der Zusammensetzung des Concils und der Stellvertretung auf demselben, von der Abstimmung und Geschäftsordnung auf dem Concil, und endlich von der Theilnahme der Akatholiken an demselben (IV. V. VI. S. 16—27.). In materieller Beziehung werden in der zweiten Abtheilung

---

3) Sul Concilio oecumenico. Istruzione populare in dialoghi del professore Don Gaetano dott. Levizzani-Cirelli. Ferrara, tipographia Paddei Dec. 1868. In 12°. p. 100.

4) Der vollständige Titel der größeren Broschüre lautet: Das nächste allgemeine Concil und die wahren Bedürfnisse der Kirche. Ein Wort an alle wahren Christen geistlichen und weltlichen Standes von einem katholischen Geistlichen. Wenigen-Jena. C. Hochhausen's Verlag 1869. Die kleinere führt den Titel: Ein offenes Wort an die Bischöfe und Katholiken Deutschlands angesichts des bevorstehenden allgemeinen Conciliums von einem katholischen Geistlichen. Behringen, Aug. Schaber'sche Buchhandlung. 1869.

als Aufgaben des Concils bezeichnet: 1) die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Confessionen; 2) die Geltendmachung der großen Principien der Religion im Leben, in der Schule und in der Wissenschaft; 3) die Herstellung eines gedeihlichen Friedens zwischen Kirche und Staat; 4) die Reformation an Haupt und Gliedern und endlich 5) Ordnung des Verhältnisses des christlichen Volkes zur Hierarchie (von S. 28 87.). Das „offene Wort" handelt in 4 Abschnitten von der kirchlichen Wissenschaft, Verfassung, Disciplin und der Allgemeinheit der christlichen Kirche. Wie aus dieser kurzen Inhaltsangabe ersichtlich ist, kann unter die erwähnten Rubriken so ziemlich Alles subsumirt werden, was auf dem Concil zur Verhandlung kommen dürfte. Beide Verfasser ermangeln auch nicht, nach allen Richtungen hin Vorschläge zu machen; wobei jedoch gewisse Lieblingsideen immer und immer wiederkehren. Wir werden der Ordnung wegen unter Zugrundelegung der Schrift: „Das nächste allgemeine Concil und die wahren Bedürfnisse der Kirche[5])" in zwei Abtheilungen der Reihe nach in's Auge fassen:

I. Die Vorschläge, die in formeller Hinsicht, dann in Bezug auf die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Confessionen, der Ordnung des Verhältnisses zum Staate und der Stellung der Kirche zur Wissenschaft gemacht werden;

II. Jene Vorschläge einer kritischen Prüfung unterziehen, die hinsichtlich der Reform der päpstlichen Curie, der Diöcesanverwaltung und des Pfründewesens, der Erziehung des Clerus und anderer Reformen auf dem Gebiete der Disciplin in Anregung gebracht werden. Zunächst nur noch ein paar Worte zur allgemeinen Charakteristik beider Schriften. Beide Verfasser sprechen sich mit rücksichtslosem Freimuthe, um keine andere Bezeichnung zu gebrauchen, und in gewandter Form aus. Beide stehen bei Erörterung der von ihnen beregten Fragen auf einem Standpunkt, den man, wie bereits anderswo treffend bemerkt wurde[6]), im parlamentarischen Leben den der äußersten Linken nennen würde. Sachlich radicaler jedoch verfährt noch der Verfasser des offenen Wortes, gemäßigter, wenn auch nicht in der Form, jener der größeren Broschüre. Als

5) Das „offene Wort" werden wir gelegentlich an den betreffenden Stellen berücksichtigen.

6) Theol. Literaturblatt. Jahrg. 1869. Nr. 3. Sp. 84.

Google

Grundzug beider muß ferner bezeichnet werden ein maßloses Eifern für die sogenannte „Freiheit der Wissenschaft," und eine die Grenzen des literarischen Anstandes weit überschreitende Befehdung der Congregation des Index und der Scholastik. Es ist diese Maßlosigkeit, mit der à la Don Quixote gegen selbstgebildete Phantome angekämpft wird, um so mehr zu bedauern, als eine solche Kampfesweise nicht geeignet erscheint, um jenen einzelnen Vorschlägen, die wir in der Schrift: „Das nächste allgemeine Concil und die wahren Bedürfnisse der Kirche" als ganz oder doch theilweise berechtigt anerkennen müssen, in weiteren, und besonders in den maßgebenden Kreisen Sympathieen zu erwerben. Doch besehen wir uns das Einzelne, wie es sich uns an der Hand dieser letzteren bedeutenderen Broschüre darbietet.

I.

Im Einklang mit den kirchlichen Rechtsprincipien wird ohne Vorbehalt das alleinige Recht des Papstes, ein allgemeines Concil zu berufen, anerkannt, sowie daß die Giltigkeit der Beschlüsse desselben lediglich von der Berufung sämmtlicher Bischöfe der katholischen Kirche abhänge.

Jedoch tritt bereits hier der demokratisch gefärbte Standpunkt des Verfassers, der im Verein mit dem Nationalitätsprincip und der sogenannten Freiheit der Wissenschaft wie ein rother Faden sich durch die ganze Schrift hindurchzieht, in prononcirter Weise hervor[7]). Er glaubt nämlich, daß im Interesse der Ausführbarkeit der Concilsbeschlüsse „alle Unterrichteten, Geistliche wie Laien," zu berufen seien, da nach dem Zeugniß der Geschichte, Beschlüsse, „welche einzig dem Geiste einiger gelehrter Bischöfe, engherziger, blos theoretisch gebildeter Mönche und schulgerechter Theologen entstammen, einem dürren Baume glichen, der ohne Frucht und ohne Schatten unbeachtet und ungesucht zuletzt in sich selbst zusammenbreche." (S. 2.) Der Verfasser gibt nun leider selbst nicht an, wie sein Plan einer „allgemeinen Berufung" am zweckmäßigsten realisirt werden könnte, und uns ist es gleichfalls nicht ersichtlich. Soll aber, wie in unserer Schrift (S. 22.) insinuirt wird, „Jedem, der seine Mitgliedschaft der allgemeinen christlichen

7) Uebrigens müssen wir zur Verhütung von Mißverständnissen im vorhinein bemerken, daß der Verfasser den Grundprincipien des kirchlichen Rechtes und der kirchlichen Verfassung treu bleiben will, ob es ihm überall gelingt, ist eine andere Frage.

Kirche nachweist und bekennt, und der etwa zufällig am Orte des Concils sich einfindet, gestattet sein," sich in den zur ersten Vorberathung vom Verfasser befürworteten Nationalcongregationen auszusprechen, so fürchten wir sehr, es möchte wenigstens in diesen Congregationen sich das Schauspiel des polnischen Reichtages wiederholen. Ueberhaupt können wir mit dem vom Verfasser vorgeschlagenen Berathungs- und Abstimmungsmodus (S. 21 ff.), so verlockend er auf den ersten Anblick sich präsentirt, uns nicht einverstanden erklären. Denn er schließt eine bedenkliche Neuerung in sich, die um Gedeihliches zu erzielen, keineswegs nothwendig und vielfach gefährlich erscheint. Die förmliche Constituirung von Nationalcongregationen, in der „jeder unbescholtene und gebildete Christ" der einzelnen Nation auf rechtzeitige Anmeldung hin sich soll aussprechen können, könnte nämlich einerseits leicht zu endlosen und doch unfruchtbaren parlamentarischen Redeübungen, an denen der moderne Constitutionalismus so reich ist, führen, und andererseits den Nationalitätenhader, der bereits auf politischem Gebiete so viel Unheil gestiftet hat, noch mehr als leider schon jetzt der Fall ist, auf den kirchlichen Boden verpflanzen und auf demselben befestigen. Schließen sich aber, wie es sich von selbst versteht, die mit den Verhältnissen und Bedürfnissen ihrer Sprengel genau vertrauten Bischöfe einer Nation enge zusammen, umgeben sie sich, wie es nothwendig ist, mit einem Kreis gewiegter Canonisten und Theologen aus den Gremien der Domcapitel, der einzelnen theologischen Lehrkörper und, so weit es sein kann, auch aus den Reihen des Seelsorgsclerus, ziehen sie zu ihren privaten Besprechungen, die, wo es nöthig erscheint, den officiellen Berathungen in den Specialcommissionen des Concils, vorausgehen können und sollen, selbst auch hervorragende, gutgesinnte, staatsmännisch gebildete Laien bei; so kann auf diese Weise das durch die Nationalcongregationen bezweckte Ziel, Concilbeschlüsse, welche die Interessen einer einzelnen Nation schädigen würden, abzuwehren, weit sicherer und wirksamer erreicht werden, als durch das sehr problematische Mittel einer demokratisch gefärbten Nationalversammlung en miniature im Schooße des allgemeinen Concils. Ebensowenig können wir uns mit dem im Interesse der „christlichen Gleichheit und Ebenbürtigkeit der Nationen vor Gott im Glauben" (S. 19.) gemachten Vorschlage der Stimmvertheilung einverstanden erklären. Es soll nämlich je eine bestimmte Seelenzahl, z. B. eine Million Katholiken, durch je eine bischöfliche oder

stellvertretende Stimme vertreten werden, so daß die Zahl der Katholiken einer einzelnen Nation den Maßstab abgäbe für die Zahl der mit vollem Stimmrecht auf dem Concil fungirenden Bischöfe oder bischöflichen Stellvertreter, und demnach Italien etwa über 24, ebenso Deutschland, Frankreich über 35, Portugal und Spanien über 20 vollberechtigte Stimmen soll verfügen können. Denn der zufällige Umstand, daß ein Land, z. B. Italien, mehr Bischöfe hat, als ein anderes, kann nicht als stichhaltiger Grund anerkannt werden für eine so radicale Aenderung der kirchlichen im göttlichen Recht wurzelnden Praxis, nach welcher bei einem allgemeinen Concil jeder einzelne Bischof an der Lehr- und Regirungsgewalt gleichmäßig theilzunehmen befugt ist[8]). Die Befürchtung, es möchte durch die große Anzahl der italienischen Bischöfe „auf dem Concil das Gleichgewicht der entscheidenden Kräfte gestört, und der Versammlung der Typus einer bloßen National- oder Provincialsynode aufgeprägt werden," scheint uns hinsichtlich des bevorstehenden Concils um so weniger begründet, als einerseits die Bischöfe aller Nationen dem so ernsten Rufe des heiligen Vaters in der Convocationsbulle gewiß sehr zahlreich Folge leisten werden, und andererseits ja auch unter den italienischen Bischöfen, besonders in den Reihen der Cardinäle viele sich finden, die mit den Bedürfnissen anderer Nationen sehr wohl vertraut sind. Ob das Princip der Stellvertretung adoptirt werden soll, kann man wohl mit Zuversicht dem klugen Ermessen des Concils selbst anheimgeben, da die Gründe dafür und dagegen sich so ziemlich das Gleichgewicht halten. Jedenfalls soll man nach unserem unmaßgeblichen Dafürhalten die Stellvertretung nur von Fall zu Fall gewähren, und erst, nachdem durch eine strenge Prüfung die Stichhaltigkeit der das persönliche Wegbleiben motivirenden Gründe vollkommen constatirt ist. In gleicher Weise dürfte am füglichsten das Concil selbst in der Lage sein, zu bestimmen, welchen Stimmentheil den Aebten und Klosterobern, und, wie der Verfasser will (S. 23.), auch den Mitgliedern der Domcapitel und den Pfarrern eingeräumt werden soll. Jure Ordinario haben allerdings nur die Bischöfe ein „votum decisivum" in Sachen des Glaubens

8) Wir glauben pure et simpliciter sagen zu dürfen, daß dieser Modus der Abstimmung durch und durch verwerflich ist.

D. Red.

und der Sittlichkeit sowohl, wie in Sachen der Disciplin[9]), da nur ihnen kraft göttlichen Rechtes die Lehr- wie die gesetzgebende Gewalt in der Kirche zusteht. Dieß hindert aber nicht, daß durch eine außerordentliche Vollmacht des Papstes oder der Väter des Concils auch anderen kirchlichen Personen eine entscheidende Stimme eingeräumt werde[10]). Nach altem Herkommen aller im Occidente abgehaltenen Concilien haben die Ordensgeneräle und die Aebte, sowie die Cardinäle, wenn sie auch nicht Bischöfe sind, gleich den letzteren eine entscheidende Stimme nicht bloß in Sachen der Disciplin, sondern auch des Glaubens. Ob es rathsam sei, von dieser altbewährten Praxis abzuweichen, und in Fragen des Glaubens und der Moral nur den Bischöfen, wie der Verfasser will (S. 23.), eine entscheidende Stimme zu geben, in „Fragen der Disciplin, des äußeren Cultus sowie bei Fragen über die äußeren Verhältnisse und Beziehungen der Kirche“ überhaupt nicht bloß den Aebten und Klosterobern, sondern auch den Mitgliedern der Domcapitel und den Pfarrern ein „votum decisivum“ durch Zuweisung einer verhältnißmäßigen Stimmenzahl einzuräumen, das wollen wir nicht entscheiden. Jedenfalls wird nach unserem Dafürhalten der in der Absicht, die Rechte des niederen Clerus gegen drückende Beschlüsse von Seite der Bischöfe zu wahren, gemachte Vorschlag an der Unmöglichkeit einer allseits befriedigenden Durchführung scheitern. Wir hoffen übrigens, daß der apostolische Stuhl und das Concil selbst auch so Mittel finden werde, um die Interessen des niederen Clerus mit Nachdruck in Schutz zu nehmen, zumal schon die bisherige canonische Gesetzgebung hiefür der Anhaltspunkte genug darbietet.

Wir übergehen, um nicht zu weitschweifig zu werden, was S. 6—15 unserer Schrift über die Freiheit und das Ceremoniell des Concils gesagt ist. Ein eingehenderes Studium der Geschichte des Concils von Trient, wobei auf Paul Sarpi's Darstellung etwas weniger Gewicht gelegt würde, als factisch geschieht, sowie eine etwas pietätsvollere Gesinnung gegen Rom hätte den Autor sicherlich vor manchen unrichtigen Aufstellungen (so wird S. 15. der Beschluß des Trienter Concils, daß durch die zu beobachtende Rangordnung auf dem Concil Niemanden eine Präjudiz erwachsen soll, an's Ende versetzt, während er doch schon in der II. Sitzung

9) Vgl. Phillips Kirchenrecht Bd. 2. §. 83. S. 231 ff.
10) Vgl. Phillips a. a. O. S. 234, und Benedict XIV. de Synodo dioecesana l. XIII. c. 2.

gefaßt wurde[11]), sowie vor so manchen drastischen Ausdrücken bewahrt, die dem Munde eines priesterlichen Rathgebers in einer so wichtigen Angelegenheit, wie das Concil, wenig sich ziemen. Kommen wir zum II. Punkte, nämlich zur Erörterung der Aufgabe des Concils in Bezug auf die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Confessionen (S. 24 ff. und S. 29 ff.). Diese stellt sich der Verfasser, wie uns scheint, viel zu leicht vor. Man richte, so meint er, im Wesentlichen an die christlichen Akatholiken eine aufrichtige, ernstlich gemeinte und liebevolle Einladung zur Theilnahme am Concil (S. 25.), man höre dort ihre Wünsche und Anträge, fern von „ketzerrichterischer Kälte, mönchischer Engherzigkeit und fanatischem Dogmatismus" (S. 25.), sondern mit christlich-brüderlicher Gesinnung, Offenherzigkeit und Großmuth, man stelle sich auf den Standpunkt des bei den christlichen Confessionen noch gleichmäßig bewahrten Glaubensschatzes und zugleich auf den Standpunkt der Allen gemeinsamen Gefahr, man lasse jede den Ausgleich erschwerende Consequenzmacherei, sowie unwesentlichere Differenzen bei Seite, und stelle deren Ausgleich der belehrenden und heilenden Zeit anheim, und mit „Gottes Hilfe und bei g u t e m W i l l e n der Menschen wird möglich sein, was unmöglich schien" (S. 33.). Das ist nun Alles recht schön, wenn auch, falls die erwähnten Ermahnungen, wie es scheint, den Katholiken gelten sollen, etwas spitzig gesagt. Aber der „g u t e W i l l e" der Menschen hat bereits früher und von anderer Seite her, als der Verfasser gewiß selbst erwartet hat, einen gewaltigen Strich durch diese so trostvollen Pläne gemacht. Der griechische Patriarch von Constantinopel hat das so liebevoll abgefaßte, und mit allen seinem Stande gebührenden Ehren überreichte, Einladungsschreiben des heil. Vaters in sehr unhöflicher Weise, ohne es auch nur zu lesen, uneröffnet zurückgegeben[12]). In gleicher Weise haben die maßgebenden Stimmführer des Protestantismus die wohlgemeinte Mahnung des Papstes zur Rückkehr in die Kirche theils als einen „Raub am Herrn" bezeichnet, theils als unberechtigt oder nicht aufrichtig gemeint, ohne weitere Prüfung von vornherein zurückgewiesen. Gewiß wäre es, wie der Verfasser treffend (S. 31.) sagt, an der Zeit, daß

11) Vgl. Canones et Decreta Concilii Tridentini ed. Richter et Schulte Sess. II. Decr. de modo vivendi et aliis in Conc. servandis p. 9

12) Vgl. Civiltà Cattolica, Jahrg. 20. Heft vom 2. Jänner 1869. (Ser. VII. vol. V. quaderno 451.) S. 88, 89 und Le Monde 8. Nov. no. 306.

„gegenüber den gefährlichen Feinden des christlichen Namens, die nie so mächtig, nie so zahlreich waren, als eben jetzt, alle Bekenner des Christenthums einmüthig und einträchtig, vergessend des inneren Haders, auf dem gemeinsamen heiligen Boden der Fundamente unseres Glaubens sich die Hände reichten, um als Brüder vereint das feindliche Jahrhundert in die Schranken zu rufen und den entscheidenden Kampf zu kämpfen.“ Wenn aber dieser Zeitpunkt angesichts der neuesten Thatsachen wieder weit hinausgerückt zu sein scheint, so trifft die Schuld hievon gewiß nicht die katholische Kirche und dessen jetziges Oberhaupt, sondern jene starren Geister des Occidents und des Orients, die aus Voreingenommenheit gegen Rom in bedauernswürdiger Verblendung ihre Augen schließen, um die Zerfahrenheit, Haltlosigkeit und Unfruchtbarkeit ihres Kirchenthums nicht zu sehen, und dadurch auf die wahre Kirche Christi hingewiesen zu werden. Die Vorwürfe, als habe man zur Zeit der Reformation die kirchliche Trennung „der einen Hälfte Deutschlands leider mit allzu stoischer Resignation hingenommen,“ und als seien die wiederholten Wiedervereinigungsversuche mit den Protestanten vor und während des Tridentinums resultatlos geblieben, weil einerseits „das Bewußtsein der beiderseitigen Gefahr noch zu wenig geweckt war“ und andererseits der „wahre Geist des Christenthums, der Geist des Lichtes und des Friedens noch keine Stätte gefunden hatte in den maßgebenden Geistern jener Zeit, namentlich nicht in den Geistern der Theologen und Mönche“ (S. 35.), diese Vorwürfe müssen wir, sofern sie das Oberhaupt der katholischen Kirche und die maßgebenden katholischen Theologen jener Zeit treffen sollen, als unbegründet, weil mit der Geschichte im Widerspruche stehend, zurückweisen. Ist es doch allbekannt, wie Leo X. von Anfang an die Tragweite der Schritte Luthers durchschaute, und unverzüglich die nach den Umständen zuläßigen Maßnahmen ergriff[13]). Wenn diese den bereits erfolgten Bruch nicht mehr zu heilen vermochten, und auch alle späteren Bemühungen der Päpste und des Kaisers in dieser Hinsicht erfolglos blieben, so waren daran nach dem Zeugniß der Geschichte vor Allem jene Territorialherrn und Reichsstädte schuldig, die in einer permanenten Trennung ihrer Territorien von der Mutterkirche ihr persönliches egoistisches

---

13) Vgl. außer den Handbüchern der Kirchengeschichte die treffliche neueste Schrift: Das Luthermonument zu Worms im Lichte der Wahrheit S. 134 ff.

Interesse fanden[14]), sowie nicht minder der fanatische Haß gegen die katholische Kirche, in welchen die Bannerträger des reformatorischen Gedankens im Laufe der Zeit sich hineingearbeitet hatten.

Mit den Grundgedanken, die der Verfasser über die Herstellung eines gedeihlichen Friedens zwischen Kirche und Staat aufstellt (S. 51.), können wir uns principiell einverstanden erklären, wenn auch Einzelnes der Berichtigung oder genauerer Präcisirung bedarf. Unrichtig ist vor Allem die Behauptung, man habe längst von Seite der kirchlichen Gewaltträger „die weltlichen Machthaber, die Kaiser und Könige zurückgedrängt, und dadurch, daß man ihnen alle Theilnahme an den Angelegenheiten der Kirche versagte, sie theilnahmslos und gleichgiltig gemacht.“ Die competentesten katholischen Beurtheiler sind vielmehr der Meinung, daß hierin des Guten zu viel geschehen sei, und die Geschichte der Concordate mit katholischen nicht bloß, sondern auch mit paritätischen Staaten beweist vollends das Gegentheil. Wenn den neueren Concordaten der Vorwurf gemacht wird, als seien in denselben „lediglich die Rechte der Gewalthaber, des Papstes und der Bischöfe auf der einen, des Fürsten auf der anderen Seite zu salviren gesucht, die eigentlichen Gebrechen und Bedürfnisse der Kirche, des Landes, des niederen Clerus und des Volkes gewöhnlich nicht berührt“ (S. 52.), so ist derselbe, wie der Inhalt der meisten Concordate lehrt, theils unbegründet, theils trifft er wohl die weltlichen Machthaber, wie unter Andern die Geschichte des französischen und bayerischen Concordates zeigt, nicht aber die Päpste und Bischöfe. Denn die weltlichen Machthaber waren es, welche, selbst als die Verträge bereits paraphirt und von den Bevollmächtigten unterzeichnet waren, immer und immer wieder neue Principienfragen aufwarfen, um wo möglich die Kirche vertragsmäßig an Händen und Füßen gebunden, wenn ich so sagen darf, an die Staatsgewalt zu überliefern[15]).

Unter solchen Verhältnissen durften die Päpste froh sein, auf den chaotischen Trümmern, welche die französische Revolution und die Säcularisation hinterlassen hatten, nur

---

14) Vgl. Hist.-pol. Blätter Jahrg. 1869. Heft 2 u. 3, und die angeführte Schrift S. 191 ff.

15) Man sehe hinsichtlich des französischen Concordates die Memoiren des Cardinals Consalvi, herausgegeben von Cretineau-Joly (franz. Paris 1864. 2 vol); vgl. auch hinsichtlich des bayr. Allg. Zeit. Beil. zu Nr. 316 vom 11. Nov. 1864 und die Schrift von Höfler: Concordat und Constitutionseid der Katholiken in Bayern. Augsb. 1847.

wieder die Fundamente des kirchlichen Gebäudes legen zu können, den weiteren Ausbau den Ordinarien und der Zeit überlassend. Wo es sich um Sein und Nichtsein handelte, da konnten doch offenbar untergeordnete Detailfragen, die übrigens von den kirchlichen Bevollmächtigten nicht außer Acht gelassen wurden, nicht in erster Linie zum Gegenstand des Vertrags gemacht werden, und daraus einen Vorwurf gegen die Päpste oder Bischöfe abzuleiten, zeigt von Verkennung der geschichtlichen Sachlage. Die loyale Ausführung der Concordate ist, seit der moderne constitutionelle Staat an die Stelle der Landesfürsten getreten ist, leider ein frommer Wunsch geworden. Mit diesem „Alles verschlingenden Moloch," moderner oder liberaler Staat genannt, sich in weitere Verträge einzulassen, findet der Verfasser mit Recht nicht räthlich, weil dieselben „voraussichtlich in kurzer Zeit von seiner stets beweglichen Gesetzesmaschine ergriffen, zertrümmert und zerrissen werden würden" (S. 53.). Ebenso muß man ihm beistimmen, wenn er glaubt, das bevorstehende Concil werde sich mit dem Gedanken der Trennung von Kirche und Staat ernstlichst befassen müssen. Allerdings ist diese Trennung nicht das Ideal der Kirche[16]). Sie wünscht vielmehr sehnlichst, Hand in Hand mit dem christlichen Staate zu gehen zum Heile der Gläubigen sowohl, wie zum wahren Wohle der Staatsbürger. Allein so manche, selbst bisher katholische Staaten, haben ihr bereits den Scheidebrief gegeben; andere werden, der Zeitströmung folgend, nachkommen. Der Kirche scheint daher nichts übrig zu bleiben, als sich in das Unvermeidliche zu fügen und sich den Umständen gemäß einzurichten.

Ob aber diese dem Ideal der christlichen Weltordnung widersprechende Trennung jene erfreulichen Folgen haben werde, wie sie unser Verfasser so begeistert schildert (S. 53.), das wagen wir sehr zu bezweifeln. Freilich, wenn alle maßgebenden Staatsmänner der Jetztzeit von jenen Principien ausgingen, und von jenem guten Willen beseelt wären, wie er bei seiner Schilderung voraussetzt, dann wäre allerdings eine Trennung von Kirche und Staat auf dem „Wege friedlicher Verständigung" (S. 54.) oder, wie ein Jurist der Neuzeit sagt, „eine Scheidung beider Institutionen in

16) Auch der Verfasser anerkennt dieß, wenn er (S. 53) sagt: „Die Kirche kann, will sie nicht aller Lebensthätigkeit entsagen, nicht länger unter einem Dache mit diesem Staate wohnen; sie muß auf die Einheit des Familienlebens, so natürlich und wünschenswerth diese auch wäre, verzichten" 2c.

der Gestalt des Wohlvernehmens unter Voraussetzung ihrer ewigen Verwandtschaft und Beziehung[17])" nicht bloß theoretisch denkbar, sondern auch praktisch möglich und unter Umständen sogar nützlich.

Allein die Trennung von Kirche und Staat, wie sie in den tonangebenden staatlichen Kreisen wenigstens zur Zeit noch aufgefaßt wird, muß als eine Carricatur der friedlichen Ausscheidung des beiderseitigen Rechtsgebietes, welche allerdings eine der dringendsten Forderungen der Zeit geworden ist, bezeichnet werden. Denn sie ist „eine Scheidung verbunden mit Verkennung, mit Entfremdung, mit Abstoß, eine Scheidung für ein permanentes getheiltes Bestehen[18])."

Wir fürchten daher mit Recht, daß mit der Trennung der zwei großen gesellschaftlichen Institutionen, die nach Gottes Ordnung auf harmonisches Zusammenwirken zum Heile der Menschheit angewiesen sind, für den Staat eine Periode der Zersetzung und Auflösung aller Bande der Ordnung, für die Kirche eine Periode des Kampfes eintreten werde. Denn früher oder später wird, wie einer der Wortführer des modernen Staates treffend sich ausdrückt, „die eine Art der Negation des Verhältnisses des Staates zur Kirche, die Indifferenz, welche in Form gleichgültiger, theilnahmsloser Toleranz erscheint, einer anderen stürmischen Art der Negation, der Negation der Leidenschaft, des Hasses, der Verfolgung der christlichen Kirche weichen müssen[19])."

Die aus der Indifferenz gegen das Christenthum erklärte „Duldung" aller Confessionen, und „die Verfolgung" der christlichen Kirche „sind daher" nach dem Ausspruche desselben Staatsrechtslehrers „nahe verwandt." „Negation ist die gemeinsame Mutter beider, aber das Phlegma ist der Vater jener, der Haß der Vater dieser. In der Ruhe negirend wird der Staat tolerant sein; wird dann seine Leidenschaft gereizt (und wie leicht ist das mögmöglich!), so wird er unterdrücken[20])." Baden, das Land des permanenten Kirchenstreites, und Belgien, das Land der Logen, liefern den practischen Commentar und die besten Belege für die Wahrheit dieser Worte.

Bei solchen Auspicien können wir nur wünschen, daß

17) Lange, Ueber die Neugestaltung des Verhältnisses des Staates zur Kirche S. 1 ff.

18) Lange a. O. S. 1.

19) Bluntschli, Allgem. Staatsrecht. I. Aufl. S. 548.

20) Bluntschli a. O.

die bestimmte Hoffnung des Verfassers, „der sogenannte liberale Staat werde, wenn er, gleich dem verlorenen Sohne, mit den Buhldirnen der falschen Freiheit, d. i. der Zügellosigkeit und Religionslosigkeit, seine Kräfte schnell vergeudet hat, zuletzt elend und zerrüttet gerne wieder die Freundschaft und Genossenschaft der Kirche suchen" (S. 54.), sich bald verwirkliche, und so nach kurzem Rausche und schneller Selbstenttäuschung das Ideal der Kirche, die „Concordia inter Sacerdotium et Imperium" wiederum hergestellt werden, wenn nicht etwa bis dahin das alternde Europa eine tabula rasa geworden und der Barbarei verfallen ist.

Doch kommen wir zum Capitel über Wissenschaft (S. 38 ff. und sonst öfters, „Offenes Wort" S. 1 ff. u. S. 69 ff.) Der Verfasser bezeichnet es mit Recht als eine Hauptaufgabe des Concils, „jene Mittel zu finden, durch welche die Principien des christlichen Glaubens wieder den Völkern näher gebracht werden" möchten.

Der „ehedem so lebensvolle Baum des Christenthums, in dessen Schatten und an dessen Früchten die Menschheit sich erquickte, scheint ihm zu einem dürren und blätterlosen Baume geworden zu sein, den die Welt in einsamer Oede stehen lasse, während sie sich eigene Lustgärten für ihre Zwecke und nach ihrem Geschmacke zu pflanzen suche. Wie ist hier, fragt er, zu helfen?"

Und die Antwort? „Gewiß nicht dadurch, daß man auf neue Dogmen sinnt, daß man nur Encycliken schreibt und mit dem Syllabus alter und neuer Anatheme der erstaunten Christenheit entgegentritt; daß man die Wissenschaft befehdet, den Index bereichert und die Inquisitionsmaschine mit neuem Eifer in Bewegung setzt. Auch nicht dadurch, daß man die Schule vernachlässigt, oder in die stiefmütterliche Ammenkammer vergangener Jahrhunderte zurückwirft; daß man mit dem Glorienscheine der Unfehlbarkeit wie mit einer ehernen Mauer wider die Forderungen der Zeit sich verschanzt" (S. 38.). Wir haben diesen ganzen Passus als Muster so vieler anderer ähnlich lautender Stellen wörtlich angeführt, um den Geist zu signalisiren, der den Autor beseelt, und der den von ihm gemachten Vorschlägen empfindlich Abbruch zu thun geeignet ist. Solche Extravaganzen richten sich von selbst, zumal wenn sie aus dem Munde eines katholischen Priesters kommen. Wir halten daher auch eine Erwiderung nicht für angezeigt. Noch weiter, als unser Autor, geht, wenn auch weniger in den Ausdrücken, so doch sachlich, das „offene Wort." Denn wäh-

rend jener bei seiner Vertheidigung der sogenannten „Freiheit der Wissenschaft“ mit den allbekannten Phrasen und Schlagworten, wie „Joch der Scholastik und Mystik,“ „Gewaltherrschaft der Inquisition“ und anderen noch drastischeren Ausdrücken nur im Allgemeinen um sich wirft und categorisch die Aufhebung der „drakonischen Gesetze des Index“ fordert (S. 50.), betritt das „offene Wort“ ungescheut das Feld der ungereimtesten und unbegründetsten Invectiven gegen alle Jene, die nach der Ansicht des Verfassers im Sinne und Dienste der sogenannten „romanisch-scholastischen Partei“ wirken. Als solche werden bezeichnet: „der „Katholik,“ der Orden der Jesuiten, insoweit er sich mit Wissenschaft beschäftigt, und die römische Indexcongregation.“ „Dem Mainzer Katholiken,“ den der Autor vielleicht nur sehr oberflächlich kennt, weil er von ihm sagt: „Wer sich überwindet, nur einige Hefte dieses sonderlichen Katholiken zu lesen, der wird unwillkürlich mit Widerwillen gegen denselben erfüllt“ (S. 9. off. Wort), und er sonach denselben kaum oft gelesen haben dürfte, wird ein ordentliches Sündenregister im modernen Zeitungsstil vorgehalten (S. 9.). Dem Jesuitenorden wird geradezu das Todesurtheil gesprochen, da für denselben „die Tage einer ersprießlichen Wirksamkeit für immer abgelaufen seien“ und er „der Kirche nur Verlegenheiten bereiten,“ ihr aber nie mehr „als Stütze dienen“ könne (S. 86.). Daß die Forderung, „ehestens“ den Index aufzuheben, nicht fehlt, versteht sich von selbst. Was der romanisch-scholastischen Partei, die nun einmal existiren muß, weil es der Fortschritt sagt, und leider so manche katholische Geistliche ihm zu leichtgläubig secundiren, Alles angedichtet wird, davon nur eine Probe. „Diese romanisch-scholastische Partei verdammt unablässig die neuere Wissenschaft in allen Gebieten (??!); sie unterdrückt mit allen Mitteln jeden Versuch zu einer Versöhnung zwischen dem Glauben und dem modernen Bewußtsein, und wiederholt bis zum Ekel die abgeschmackte Behauptung, alles Neue sei verwerflich, nur die Wissenschaft des Mittelalters sei gut und vollkommen (Ei, so lüg nur recht!). Dabei entblödet sie sich nicht, sich für die in der Kirche allein maßgebende Partei auszugeben, ja sich mit der Kirche geradezu zu identificiren.“ Ferner wird von den sogenannten Neuscholastikern gesagt: „Sie setzen so zu sagen Jedem die Pistole auf die Brust und schreien ihm zu: Glaube, was die Scholastik ausgeheckt — oder du bist kein Katholik!“ (S. 17. off. W.). Es genügt, derartige und ähnliche Kraftstellen nur zu lesen, um sofort deren Unwahr-

heit und gehässige Uebertreibung einzusehen. Den Referenten, der den so betrübenden Streit zwischen „Romanisten und Germanisten" in der Literatur mit Aufmerksamkeit ohne irgendwelche active Antheilnahme seit Jahren verfolgt hat, beschleicht jedesmal ein Gefühl der tiefsten Wehmuth, wenn er die Wahrnehmung macht, daß von Zeit zu Zeit die Brandfackel der Zwietracht gerade von Jenen in die Reihen der Katholiken geschleudert wird, welche den allerdings sehr schönen, aber von Allen zu beherzigenden Ausspruch des hl. Augustinus: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas am häufigsten im Munde führen, die daher gemäß dieser Devise vor Allem die Pflicht hätten, Friede und Eintracht zu wahren.

Zeugt es aber etwa von Liebe, wenn man so unbegründete Vorwürfe, wie die obigen allen Jenen in's Gesicht schleudert, die nur von einem Anknüpfen an die Grundanschauungen der alten christlichen Schulen und einer zeitgemäßen Fortbildung derselben eine gedeihliche und nachhaltige Regeneration der katholischen Wissenschaft erwarten, und nach Maßgabe ihrer schwachen Kräfte anstreben? Zeugt es von wahrem Gerechtigkeits- und Freiheitssinn, wenn man alle Gelehrten, die, wenn auch von derselben Grundansicht ausgehend und dasselbe Endziel verfolgend, hiebei doch hinsichtlich der Wahl der Mittel verschiedenen, selbst oft entgegengesetzten Ansichten huldigen, wenn man, sage ich, alle diese Gelehrten in cumulo zu einer „Partei" stempelt, dieselbe wissenschaftlich zu discreditiren sucht? Wir sind, wie so manche, die man Romanisten oder Neuscholastiker nennt, für eine möglichst freie Bewegung der Wissenschaft innerhalb der durch den Glauben und das Lehramt der Kirche gezogenen Schranken; wir huldigen persönlich der Ansicht, die übrigens auch von Männern getheilt wird, die man zu den Coryphäen des Romanismus rechnet, daß das Verfahren der Indexcongregation wohl einer Modification fähig, und mit Rücksicht auf die seit der letzten Reorganisation desselben durch Benedict XIV. sehr veränderten Zeitverhältnisse vielleicht auch bedürftig ist. Der Forderung aber einer gänzlichen Beseitigung der Congregaotion des Index können wir uns nicht anschließen, zumal da die Motivirung dieser Forderung damit, daß das jetzige Verfahren der Indexcongregation „auf keinem Rechtsprincipe beruhe und dem Wesen der Kirche durchaus widerspreche," ebenso von Unkenntniß jenes Verfahrens, wie es durch die Constitution Benedicts XIV. „Sollicita ac provida v. 1753 nor-

mirt ist, wie von einer gänzlichen Verkennung des Endzweckes dieser Institution Zeugniß gibt. Wenn dieser Endzweck, durch das Verbot gefahrbringender Lectüre die Gläubigen in der Reinheit des Glaubens zu erhalten, nicht genügend erreicht wird, so ist daran einerseits die Mangelhaftigkeit jeder menschlichen Institution schuld, andererseits der Umstand, daß nicht auch in den einzelnen Diöcesen, wie es sein könnte und nach den wiederholten Mahnungen der Päpste[21]) auch sein sollte, eine entsprechende Censur der Preßerzeugnisse geübt wird[22]). Eine Institution aber, die das höchste Wohl der Gesammtheit, wie es doch gewiß die Reinheit des Glaubens ist, bezweckt, deßhalb gänzlich beseitigt wissen wollen, weil sich dadurch einzelne Geister in ihren Bestrebungen beengt fühlen, das finden wir nicht im Einklange mit dem sonst allgemein anerkannten Grundsatze, daß das Wohl des Einzelnen dem Wohle der Gesammtheit sich unterzuordnen habe.

Möchten doch endlich einmal wenigstens die katholischen Geistlichen aufhören, in dem Herzen ihrer eigenen Mutter zu wühlen, zum Aerger der gutgesinnten katholischen Laien, zur Freude der hohnlachenden Feinde der Kirche; möchte endlich einmal die Kluft sich schließen, die, gleichviel durch wessen Schuld in der katholischen Gelehrtenwelt Deutschlands sich aufgethan hat! Das aber wird am sichersten dann geschehen, wenn man auch die sogenannten Neuscholastiker und Jesuiten als gleichberechtigte Mitkämpfer für die gemeinsame Sache ansieht; wenn man sich im literarischen Kampfe stets, auch bei divergirenden Ansichten, mit Achtung und Liebe begegnet, nicht aber die Fehler, die etwa ein Einzelner gemacht hat, allen Anhängern derselben Richtung durch generalisirende Phrasen und Schlagwörter an den Kopf wirft.

Doch verlassen wir ein Gebiet, auf dem bereits so viel Staub aufgewirbelt worden ist, und besehen wir uns die positiven Vorschläge, die in Bezug auf die Geltendmachung der Grundsätze der Religion im Leben, in der Schule und in der Wissenschaft vom Verfasser der Schrift: Das nächste allgemeine Concil u. s. w. gemacht worden. Im Gegensatz

21) Cf. Mandatum Leonis XII add. decr. Congr. Ind. vom 26. März 1825, das von Pius IX. neuerdings eingeschärft wurde, abgedr. bei Phillips Kirchenrecht Bd. 6. S. 621. Anm. 43.

22) Phillips Kirchenrecht a. O., wo überhaupt die der Congregation des Index gemachten Vorwürfe in's rechte Licht gestellt sind.

zum „offenen Wort", das mit der Beseitigung des Index, des Jesuitenordens und der romanisch-scholastischen Partei sich begnügt, wird hier vor Allem als Aufgabe des nächsten Concils bezeichnet

1) für die Heranbildung tüchtiger Verkünder des göttlichen Wortes zu sorgen,

2) der Volksschule sich thatkräftig anzunehmen und den Clerus zu einer gesteigerten Thätigkeit für dieselbe anzuspornen, endlich

3) die wissenschaftliche Hebung des Clerus nach allen Richtungen hin sich ernstlich angelegen sein zu lassen, und demgemäß die Reorganisation der theologischen Lehranstalten und des Prüfungswesens gehörig in's Auge zu fassen.

Wir können diesen Vorschlägen an sich und im Allgemeinen unsern Beifall nicht versagen, müssen aber bemerken, daß die hier angeregten Fragen ohnehin bereits, wie ein Einblick in das Schreiben der Congregatio Concilii vom 6. Juni 1867 an alle katholischen Bischöfe[23]) lehrt, auf die Tagesordnung des künftigen Concils, und zwar vom apostolischen Stuhle selbst, gesetzt sind. Angesichts dieser Thatsache, die der Verfasser in seiner Schrift nicht hätte ignoriren sollen, wäre es angezeigt gewesen, im Einzelnen die Mittel namhaft zu machen, durch welche dem in den grellsten Farben geschilderten Mangel guter Prediger abzuhelfen sei, wie ferner die Schule wieder für die Kirche erobert und der Clerus wissenschaftlich gehoben werden könne. Statt dessen ergeht sich der Verfasser in allgemeinen Declamationen über die Nothwendigkeit einer Abhilfe in dieser dreifachen Beziehung, spricht von den katholischen Predigern in Ausdrücken, die wir aus Achtung so vieler tüchtiger Kanzelredner auch in Deutschland nicht wieder geben wollen[24]), verallgemeinert und vergrößert die Schuld, welche unstreitig einzelne, aber auch nur einzelne Organe der Kirche, an der Vernachlässigung der Schule tragen, und weiß endlich, hinsichtlich der wissenschaftlichen Hebung des Clerus keine anderen positiven

23) Litterae S. Congr. Conc. ad cathol. Episcopos, quibus quaestiones circa graviora quaedam ecclesiasticae disciplinae capita proponuntur n. 5. 6. 7. u 8., abgedr. im Archiv für kathol. Kirchenrecht. Jahrg. 1868. Bd. 19. N. F. 13. S. 333 f. und im Katholik Jahrg. 1868.

24) Man sehe die, ich möchte sagen, die haarsträubende Schilderung S. 40.

Vorschläge zu machen, als daß „der Horizont der theologischen Lehranstalten erweitert, die Lehrgegenstände vermehrt, das „sogenannte Examen Ordinandorum," bisher „so ziemlich eine leere Formalität" (S. 50.), verschärft, die wissenschaftliche Fortbildung der Geistlichen strenge, etwa durch periodische Prüfungen überwacht[25]) und endlich — das Caeterum autem censeo so Vieler in Deutschland — die Congregation des Index und der Inquisition beseitigt werde (S. 50.). Ueber das „Wie" der practischen Inangriffnahme dieser doch wieder, mit Ausnahme des letzteren, sehr allgemein gehaltenen Vorschläge bleiben wir auch hier ganz unaufgeklärt. Wir können diese Lücke, ohne über die Grenzen eines kurzbemessenen Referates weit hinauszugehen, im Einzelnen nicht ausfüllen, und erlauben uns daher nur folgende, allerdings auch mehr allgemeine, aber doch, wie wir glauben, sachdienliche Bemerkung. Da die gefährlichsten Irrlehren der Neuzeit weniger dem „specifisch dogmatischen", als dem apologetischen, und namentlich dem rechtsphilosophischen und socialen Gebiete entstammen, so wäre an allen theologischen Lehranstalten vor Allem auf gründliches Studium der Apologetik, der Rechtsphilosophie und der christlichen Socialpolitik zu dringen. Ersteres geschieht ohnehin bereits überall, nur ist die hiefür bemessene Zeit an den meisten deutschen Lehranstalten nach unserer Meinung zu kurz. Letzteres finden wir zur Zeit nur an den sonst als „reactionär" verschrieenen, ausschließlich von der Kirche geleiteten, höheren Lehranstalten, besonders jenen der Jesuiten. Diese Einrichtung verdient überall Nachahmung. Sie wird aber nur dort Erfolg haben, wo dem Studium der Philosophie wenigstens zwei Jahre zugewiesen sind, da sonst von den Studirenden die Menge des Stoffes nicht bewältigt werden kann. Was die Ausbildung für's Predigtamt speciell anbelangt, so dürfte dieselbe am sichersten und doch ohne besondere Beschwerde dadurch erzielt werden können, daß der theoretischen Lehre vom Catheder stets die practische Uebung von Seite der zukünftigen Prediger und Katecheten zur Seite geht, und zwar nicht bloß im letzten, sondern während der drei oder vier Jahre des theologischen Studiums. Es scheint uns dieß um so nothwendiger, als man an unseren dermaligen Gymnasien die „Rhetorik" kaum mehr als dem Namen nach kennen lernt. Und doch gilt hier vor Allem das Sprichwort: „die Uebung macht den

25) Solche Prüfungen bestehen bereits in den s. g. Exam. pro Cura, sie dürfen nur strenger gehandhabt werden.

Meister." Eine Einrichtung, die wir an einigen ausschließlich geistlicher Obhut anvertrauten Anstalten beobachteten, empfiehlt sich auch hier zur Nachahmung. Es ist nämlich dort je eine Wochenstunde für den Vortrag der Grundsätze der allgemeinen Beredsamkeit sowohl, wie der geistlichen (für erstere während der philosophischen, für letztere während der theologischen Jahrescurse) insbesondere bestimmt.

Zu einer anderen Wochenstunde wird von den Candidaten der Theologie nach einer bestimmten Reihenfolge je eine Predigt vorgetragen, und daran vor allen Zuhörern eine einläßliche Kritik über Inhalt, Form und Vortragsweise geknüpft. Ebenso wird die Katechetik practisch eingeübt. Auf diese Weise wird die graue Theorie, die besonders auf dem Felde der Beredsamkeit als ungenügend sich erweist, mit der lebensfrischen Praxis glücklich verbunden, und so wenigstens Gelegenheit gegeben, auf die fehlerhaften Naturanlagen oder Angewöhnungen noch rechtzeitig genug aufmerksam zu werden, und dieselben zu verbessern. Gut organisirte sogenannte homiletische Seminarien, wie sie in neuerer Zeit an einzelnen Universitäten, z. B. in Bayern, bestehen, dürften bei tüchtiger Leitung dasselbe leisten.

Dadurch wird man freilich noch nicht lauter Bossuets, Bourdaloue's, Segneri's oder Förster's heranbilden können, wie der Verfasser fordern zu wollen scheint, wohl aber eine Menge tüchtiger Kanzelredner, die mit der evangelischen Einfachheit schwungvolle, aber aus der Tiefe des Herzens quellende Begeisterung verbinden und daher allen Jenen genügen werden, deren Geist und Gaumen durch die Phrasen und die Theater unseres Jahrhunderts noch nicht gänzlich vergiftet oder verwöhnt ist.

Der Schlendrian, welcher hie und da auch bei Anfangs gutem Willen in der Ausarbeitung der Predigten sich einschleicht, dürfte am füglichsten durch eine verschärftere, den Verhältnissen der einzelnen Diöcesen angepaßte, Controle ferngehalten werden.

Uebrigens gehört die Erwägung dieser und ähnlicher Detailfragen mehr in das Ressort der Provincial- und der Diöcesansynoden, als des allgemeinen Concils, da die Verschiedenartigkeit der Verhältnisse eine große Verschiedenheit der Abhilfemittel erheischen kann, und zudem der gerügte Mißstand in der Wirklichkeit bei weitem nicht so groß ist, als dem Autor, der die innerhalb der katholischen Kirche vorkommenden Mängel stets mit den düstersten Farben malt, darzustellen beliebt.

(Fortsetzung folgt.)

XX.

Drei wichtige Actenstücke

aus den Verhandlungen der vereinten Regierungen mit dem apostolischen Stuhle hinsichtlich der Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in der oberrheinischen Kirchenprovinz.

In meiner „oberrheinischen Kirchenprovinz“ habe ich mich dahin ausgesprochen, daß das Benehmen des apostolischen Stuhles den verbündeten Regierungen gegenüber ein durchaus correctes und ehrliches gewesen, und daß auch nicht der geringste Widerspruch zwischen seinen officiellen und vertraulichen Erklärungen einerseits und seiner Gesinnung andererseits wahrzunehmen sei; daß dagegen die Regierungen nicht mit derselben Offenheit und Ehrlichkeit dem heiligen Stuhle entgegengekommen seien, sondern geheime Pläne verfolgt hätten, die mit ihren ausdrücklichen und feierlichen Versicherungen den schreiendsten Contrast bildeten.

Dieser Behauptung, welche ich nach einem genauen Quellenstudium im Interesse der Wahrheit aufstellte und actenmäßig erhärtete, widersprachen in neuester Zeit zwei Gelehrte, welche das Benehmen der Regierungen während der Verhandlungen mit Rom als ein durchaus correctes bezeichnen.

Ohne irgend einen Beweis zu liefern, sagt Dr. Herrmann in seiner Broschüre über: „Das staatliche Veto bei Bischofswahlen“, ich habe „mein Quellenmaterial wesentlich als Mittel benützt, um ein großes Sündenregister theils der betheiligten protestantischen Regierungen, theils ihrer katholischen Rathgeber aufzustellen,“ und um demselben „neben einigen richtigen eine größere Fülle ungegründeter Be-

schuldigungen gegen die Staaten abzugewinnen oder abzupressen;" die sich zu der „vermeintlichen normalen Höhe" meines „ultramontanen" Standpunktes nicht zu erheben vermochten; und Herrmann ganz folgend, äußert sich Dr. Schulte[1]): „Das Vorgehen der verbündeten Regierungen

1) Die Rechtsfrage des Einflusses der Regierungen bei den Bischofswahlen in Preußen . . . . mit Rücksicht auf die oberrheinische Kirchenprovinz S. 68. Wenn Schulte fortfährt: „Ich begreife jetzt auch, weßhalb Brück auf die Wahlverhandlungen nicht näher eingeht, ja nichts darüber aus der Note v. 4./7. Sept. 1825 und der entscheidenden vom 6. Jan. 1826 (und den von Herrmann angeführten Zwischennoten) anführt," so hat Schulte entschieden Unrecht, wenn er sagt: 1) Ich hätte aus der Note vom 4./7. Sept. 1825 nichts über die Wahlverhandlungen mitgetheilt; denn S. 114 sage ich, daß die Regierungen für die künftige Besetzung der bischöflichen Stühle und der vacanten Stellen in den Domcapiteln ein ähnliches Breve vom Papste verlangt hätten, wie der h. Stuhl eines für Preußen und Hannover (letzteres ist falsch, steht aber in der Note) ausgestellt; ferner habe ich die ganze, bisher noch unedirte Note ja zuerst veröffentlicht. S. 544. 2) Ebenso falsch ist die andere Behauptung Schulte's: ich hätte die Sache so dargestellt, als beziehe die Note sich nur auf die „ersten" Besetzungen. Denn ich sage ja deutlich, daß das Breve für die künftige Besetzung erlangt worden sei. Dieß kann man um so weniger von den ersten Besetzungen verstehen, da ich ja ausdrücklich und wiederholt in meiner Schrift angegeben habe, daß die ersten Bischöfe vom Papste im Einverständnisse mit den Regierungen ernannt und ebenso die Domcapitularen das erste Mal vom Bischofe aufgestellt werden sollten. Angesichts solcher Thatsachen ist es doch wohl nicht gerechtfertigt, mir zu imputiren, ich hätte hier ein Falsum begehen wollen. Wenn ich aber die Wahlverhandlungen nicht weitläufig beschrieben habe, so liegt die Ursache darin, daß damals, als ich mein Buch schrieb, diese ganze Frage nicht angeregt war, und mir auch die Acten hierüber fehlten. Erst später, als mein Buch schon lange gedruckt war, erst nach der Recension Schulte's im Bonner Literaturblatt (1869. Nr. 7.), fand ich das Breve und einige andere Acten über diesen Gegenstand. Ich hoffe auch noch in Besitz der fehlenden Documente zu gelangen, und werde sie dann, wie die obigen Acten, veröffentlichen. Uebrigens wird Herr Schulte mir doch nicht eine im Widerspruche mit meinen eigenen An-

war viel loyaler und der Kirche viel besser gesinnt, als ich dieß früher selbst und auch in jener Recension (meines Buches) angenommen habe."

Theils nun, um diesen beiden Herren zu zeigen, daß sie im Irrthume sind, theils um den Wunsch Schulte's, so weit es möglich, zu erfüllen[2]), will ich in dieser Zeitschrift einige Documente veröffentlichen, die besonders Licht darüber verbreiten, ob das Benehmen der Regierungen loyal war oder nicht.

Vorerst aber muß ich gegen Herrmann bemerken, daß es bei der Beurtheilung unserer Frage auf den Standpunkt, den man einnimmt, gar nicht ankommt; denn sowohl derjenige, welcher auf dem „ultramontanen", als derjenige, welcher auf dem staatskirchlichen Standpunkte steht, wird

---

gaben stehende, in sich monströse und unvernünftige Behauptung imputiren wollen, die Regierungen hätten vom Papste verlangt, er solle ein Breve an die Bischöfe und Domcapitel erlassen, die noch gar nicht existirten, und zwar gerade zum Zwecke der Einsetzung derselben. Die Behauptung Schulte's ist daher eine grundlose Verdächtigung gegen mich, die ich mit aller Entschiedenheit zurückweisen müßte, wenn ich dieselbe nicht auf Rechnung der in jener Broschüre überhaupt sich kundgebenden Stimmung, welche die Ausdrücke nicht so genau abwog, setzte. Als Curiosum will ich nur anführen, daß Herrmann sagt, ich habe einen falschen Auszug der Note Berstett's v. 8. Juli 1826 gegeben. Schulte geht weiter und behauptet, auf Herrmann gestützt, ich hätte die Note v. 4./7. September 1826 falsch ausgelegt und überhaupt die Wahlverhandlungen absichtlich irrig angegeben; Dr. Reusch erklärt hierauf, auf die Autorität Schulte's und Herrmann's, die beide nicht so weit gehen, gestützt, meine Darstellung dieses Punktes v. S. 92 an für falsch. Vielleicht behauptet noch ein Vierter, unter Berufung auf Herrn Reusch, der ganze erste Theil meines Buches sei falsch.

2) „Eines aber drängt sich mir auf, die Frage: weßhalb hat nicht längst Baden die ganze diplomatische Correspondenz drucken lassen? (S. 68.)" Vielleicht geben diese drei Actenstücke Herrn Schulte die Antwort auf seine Frage.

zugeben müssen, daß man seinen ausdrücklichen Erklärungen nicht entgegen handeln darf, ohne sich den Vorwurf der Unredlichkeit zuzuziehen.

Hätten die vereinten Regierungen ihre Gesinnungen klar und offen dargelegt, wie der apostolische Stuhl gethan, so könnte man ihnen einen solchen oder ähnlichen Vorwurf nicht machen. Sie hätten sich dann ehrlich ausgesprochen, und es wäre in diesem Falle eben keine Vereinigung zu Stande gekommen. Die Zeit würde dann gelehrt haben, ob man die Katholiken Deutschlands von Seiten der Regierungen wie „Heloten" behandeln dürfe, oder ob dieselben ein Recht hätten, nach den Grundsätzen ihrer Kirche und nicht nach den staatskirchlichen Theorieen der Josephiner und Bureaucraten — und von Bischöfen, nicht von protestantischen Ministern kirchlich regiert zu werden.

Diese Frage des Standpunktes kommt also hier gar nicht in Betracht, sondern die Frage: ob die Regierungen in ihren Verhandlungen mit Rom offen und ehrlich zu Werke gegangen und ihre Erklärungen der getreue Ausdruck ihrer Gesinnungen sind, oder ob ein Widerspruch zwischen beiden stattfindet. Letzteres behauptete ich in meinem Buche und behaupte ich noch.

Zum Beweise für die ausgesprochene Behauptung will ich einige Documente anführen, deren Aechtheit oder Unächtheit Niemand besser beurtheilen kann, als Herrmann. Durch dieselben wird das Bestreben der Regierungen, ihre wahre Absicht Rom zu verheimlichen, so deutlich nachgewiesen, daß nur die Alternative bleibt — entweder die Falschheit dieser Acten nachzuweisen oder meine Behauptung als begründet anzuerkennen.

Nachdem die Frankfurter Conferenz über die „Grundzüge" sich geeinigt hatte, beschloß sie, nur jene Punkte in einer Declaration Rom vorzulegen, deren Anerkennung man hoffte; jene Bestimmungen dagegen, deren Verwerfung vom heiligen Stuhle vorauszusehen war, sollten in ein organi-

sches Staatskirchengesetz aufgenommen und später von den Regierungen einseitig publicirt werden. So bestimmt ausdrücklich der Staatsvertrag vom 7. October 1818. Die betreffenden Paragraphen lauten: Die vereinten Regierungen verbinden sich:

1) „Die aus den verabredeten Grundzügen zu einer künftigen Vereinbarung über die Verhältnisse der katholischen Kirche in den deutschen Bundesstaaten herausgehobenen, in der Beil. Lit. A. enthaltenen Punkte (d. i. die Declaration) dem Papste zur Kenntniß und Beistimmung durch gemeinschaftlich zu bevollmächtigende Gesandte sobald als möglich in Rom vorlegen zu lassen und über diesen Gegenstand nie einseitig mit dem römischen Hofe zu unterhandeln.

2) „Die in der Beil. B. enthaltenen Grundbestimmungen (d. i. das org. Statut) für ein organisches Staatskirchengesetz, zu deren Erläuterung die Grundzüge, sowie die Commissionsprotocolle zur Quelle dienen, als gemeinschaftliche und unwandelbare Grundsätze anzuerkennen, festzuhalten, und sobald die Verhandlungen mit Sr. Päpstl. Heiligkeit beendigt sein werden, in Ausführung zu bringen, mit dem Vorbehalte gemeinschaftlich zu verabredender zeitgemäßer Verbesserungen, oder durch Localverhältnisse und andere dringende Umstände nöthig gewordene Anordnungen.“

Wir wollen aber von diesem Staatsvertrage, der doch deutlich genug das Vorhaben der Regierungen charakterisirt, ganz absehen und den weiteren Verlauf der Verhandlungen in's Auge fassen.

Mit der Verwerfung der Declaration durch die Noten des Cardinalstaatssecretärs Consalvi vom 10. Aug. und 24. Sept. 1819 waren die Verhandlungen zwischen Rom und den Regierungen nicht ganz abgebrochen, vielmehr verstand sich der heilige Vater in Anbetracht der Noth der Katholiken dazu, die in Vorschlag gebrachten Diöcesen zu errichten und ihnen Bischöfe zu geben. Bei dieser Gelegenheit [3]) erklärte der apostolische Stuhl wiederholt und be-

3) Auch in der Verbalnote vom 24. Sept. 1819, durch welche der Antrag der Circumscription gemacht wurde, verwarf Consalvi im Namen des Papstes ausdrücklich die Grundsätze der Declaration.

stimmt, daß die Circumscription und Besetzung der Bisthümer durchaus nicht die Anerkennung der falschen Grundsätze der Declaration der Regierungen vom Jahre 1819 in sich schlösse, sondern die noch unentschiedenen Punkte durch gemeinschaftliche Unterhandlungen geordnet werden müßten. Hierauf beschloß die Frankfurter Commission, der die Noten Consalvi's vorgelegt wurden, am 22. März 1820 (31. Sitzg), die Beantwortung der päpstl. Noten vorerst auszusetzen (!!), auf das päpstliche Anerbieten — der Errichtung der Diöcesen — aber einzugehen u. s. w. Die Regierungen beantworteten also die päpstlichen Noten nicht, sondern sandten nur die geforderten Notizen, bezüglich der Circumscription der Bisthümer, nach Rom, und der Papst erließ der mangel- und fehlerhaften Dotationsurkunde ungeachtet am 16. August 1821 die Erectionsbulle Provida solersque.

Bei Uebersendung der päpstlichen Bulle richtete deßhalb der Cardinalstaatssecretär Consalvi folgende Note an die vereinten Regierungen [4]), die wir in einer wohl durch die letzteren selbst veranstalteten Uebersetzung geben. Doch soll bei der wichtigsten Stelle der Originaltext mitgetheilt werden.

„Der unterzeichnete Cardinalstaatssecretär hat dem heiligen Vater die Mittheilungen vorgelegt, welche ihm von Sr. Exc. dem H. Gr. von Wintzingerode, Staatsminister der auswärtigen Angelegenheiten Sr. Maj. des Königs von Würtemberg, und von Sr. Exc. dem H. Bar. von Berstett, Staats- und Cabinets- und der auswärtigen Angelegenheiten Minister Sr. K. H. des Gr. von Baden mittelst Note d. d. Stuttgart 26. und Karlsruhe 16. März l. J. Namens und von Seiten der vereinigten Protestant. Fürsten und Staaten des deutschen Bundes gemacht worden sind. Der h. Vater hat aus dieser Note ersehen, daß die H. H. Bevollmächtigten der vorgenannten Fürsten und Staaten bei dem h. Stuhle nicht ermangelt hatten, ihren hohen Committenten zu berichten, daß Sr. Heiligkeit geleitet von ihrer väterlichen Fürsorge für die Wiederherstellung der bischöfl. Sitze ihre Bereitwilligkeit erklärt haben, die vorgeschlagene Bildung der fünf Kirchensprengel zu genehmigen und sodann in gutem Einvernehmen die Kirchen mit Bi-

4) Brück, die oberrh. Kirchenprovinz. S. 43 u. 46.

schöfen zu versehen. Und dieses stimmt vollkommen mit der Wahrheit überein. Aber die vorgenannten Fürsten und Staaten werden auch sowohl aus der Entwickelung der Ansichten Sr. Heiligkeit, welche von dem Unterzeichneten den H. H. Gesandten der genannten Fürsten mittelst Note v. 10. Aug. 1819 mitgetheilt worden, als auch aus der anderen Note des Unterzeichneten vom 24. Sept. des vorbemerkten Jahres und endlich aus den besonderen Schriftstücken, welche den H. H. Gesandten zu gl. Zeit mit der gedachten Note übergeben worden sind, ersehen haben, daß der Vorschlag des h. Vaters, die bezeichnete neue Circumscription der Diöcesen einstweilen in Vollzug zu setzen, nur ein äußerstes Mittel war, um den dringendsten Bedürfnissen jener Gläubigen abzuhelfen, welche sich seit so langer Zeit ohne Bischöfe befinden, und für den Fall, daß gegen alle Erwartung Sr. H. die vereinigten Fürsten und Staaten des deutschen Bundes sich weigern sollten, jene billigen Modificationen, welche der h. Vater genöthigt durch s. h. Pflichten, auf die Declaration angewandt haben wollte, die ihm am 25. März 1819 überreicht worden ist, um die Genehmigung und Sanction derselben von Seiten des Oberhauptes der Kirche zu erlangen. Der h. Vater konnte deßhalb nicht ohne großes Mißvergnügen ersehen, daß in den letzten, nach Verlauf v. 17 Monaten ihm gemachten Mittheilungen auch nicht mit einer Sylbe dessen gedacht ist, was S. H. in der Absicht erklärt hatten, um den geistlichen Angelegenheiten der Katholiken in den Gebieten der obengenannten Fürsten und Staaten eine dauerhafte Bildung zu geben, entsprechend den Grundsätzen der katholischen Religion und den canonischen Bestimmungen.

S. H. können einer solchen Ommission nicht die Absicht unterstellen, als wolle man in den genannten Staaten die kirchlichen Angelegenheiten der Katholiken **ohne** Mitwirkung des Oberhauptes der Kirche, ja in gewisser Weise **gegen** dessen erklärten Willen regeln. Ein solches, den Grundsätzen der vorgenannten Fürsten und Staaten nicht entsprechendes Benehmen würde in offenem Widerspruche mit der Handlungsweise stehen, welche sie beobachtet haben, als sie die Genehmigung und Sanction des h. Vaters zu der Declaration v. 24. u. 30. Januar 1819 verlangt haben — und mit den Gesinnungen, welche in der Note vom 23. März obengenannten Jahres ausgesprochen sind, indem in dieser Note gesagt wird, daß

ihnen nichts mehr am Herzen liege, als in gemeinschaftlicher Uebereinstimmung die Verhältnisse der kathol. Kirche ihren Grundsätzen und Canones gemäß festzustellen. Noch viel weniger konnte der h. Vater das gänzliche Uebergehen einer Antwort auf alle von ihm gemachten Bemerkungen als eine stillschweigende Erklärung, alle von S. H. verlangten Modificationen ablehnen zu wollen, ansehen, indem sie das Zartgefühl der erwähnten Fürsten und ihrer Minister vollständig kennen, welche in einer Unterhandlung, die sie mit einem anderen Souverän anknüpfen, sicherlich dessen Vorschläge nicht zurückweisen werden, ohne den Gründen, auf welche sie gestellt sind, eine Entgegnung zu geben, nachdem ihre Bevollmächtigten in der officiellen Note vom 3. Sept. 1819 einige in der Entwickelung der Ansichten des h. Vaters enthaltene Punkte von der höchsten Wichtigkeit der Entschließung ihrer hohen Committenten ausdrücklich vorbehalten haben[5]).

---

5) Di quanto la Santità Sua aveva esposto nella vista di dare una stabile sistemazione alle cose ecclesiastiche dei Cattolici nei Dominii dei Principi e Stati suddetti, conformemente ai principii della Religione Cattolica, ed alle disposizioni canoniche. Sua Santità non può attribuire una tale omissione a volontà di regolare nei dominii suddetti le cose ecclesiastiche dei Cattolici *senza il Concorso del Supremo Capo della Chiesa, anzi in un modo contrario alle sue dichiarate intenzioni*. Un tale contegno alieno dai principii dei Principi e Stati suddetti sarebbe in manifesta contradizione con la condotta da loro tenuta nel domandare l'assenso, et la sanzione del S. Padre alla dichiarazione del 24. et 30. Gennajo 1819, e con i sentimenti espressi nella Nota del 23. di Marzo anno suddetto, nella quale si esprime che Essi niente hanno più a cuore, che di fissare di commune accordo i rapporti della Chiesa Cattolica conformemente alle leggi fondamentali, ed ai Canoni di questa Chiesa. Molto meno potrebbe il S. Padre attribuire, il non essersi dato neppure un cenno di risposta a tutte le osservazioni da lui fatte, ad una tacita dichiarazione di volersi ricusare alle modificazioni richieste dalla Santità Sua, conoscendo appieno la delicatezza dei menzionati Sovrani, e dei loro Ministri, i quali in una trattativa intrapresa con un altro Sovrano non ricuserebbero sicuramente alle proposizioni di questo, senza dare alcuna evasione alle ragioni, sulle quali sono state appoggiate, e ciò tanto più dopo che i loro Plenipotenziarii nella Nota officiale del 3. Settembre 1819.

Da es den protestantischen Fürsten und Staaten bekannt ist, daß der h. Vater, wie der Unterzeichnete in seiner Note vom 24. Sept. 1819 zu erklären die Ehre hatte, sich bestimmen ließ, den Vorschlag zu machen, die neue Circumscription in Vollzug zu setzen — auch in der Hoffnung mit der Zeit über alle anderen Gegenstände einig zu werden — so wollen S. H. die letzten Mittheilungen, wie ihr von Ihren Excellenzen gemacht worden sind, als einen ersten Schritt zu jener dauerhaften Wiederherstellung der kirchl. Angelegenheiten der Katholiken in den Gebieten der vorgenannten Fürsten und Staaten ansehen, nach welcher Wiederherstellung die Wünsche S. H. und der Fürsten und Staaten selbst streben. Beseelt von diesen Gefühlen, hat der h. Vater den Vorschlag der Circumscription, welcher in der Note Ihre Excellenzen vorgetragen ist, mit jenem aufrichtigen Geiste der Versöhnlichkeit, von welchem er stets erfüllt ist, in Betrachtung gezogen. Daher haben S. H. eingewilligt, die Veränderung anzunehmen, welche S. K. H. der Großh. v. Baden hinsichtlich des Ortes getroffen haben, wo der Sitz zu errichten sei, von wo die Diöcese abhängen soll, welche seine Staaten umfassen werde, und deßwegen werden S. H. denselben statt in Rastatt in Freiburg i. Br. errichten.

Der h. Vater kann das Mißvergnügen nicht bergen, welches er empfunden hat, als er ersah, daß man ihm statt der berühmten und alten Kirche zu Mainz eine andere Kirche vorgeschlagen hat, um daselbst den erzb. Sitz zu errichten. Die Rücksichten, welche jene Kirche in so vielem Betrachte verdient, hatten bei S. H. den lebhaftesten Wunsch erregt, daß die vereinten prot. Fürsten und Staaten sich von der Convenienz überzeugen möchten, diese berühmte Kirche in ihrer erzb. Würde wieder einzusetzen, welche Convenienz jetzt um so mehr einleuchten wird, wo die berühmte Kirche zu Cöln zu allgemeinem Wohlgefallen wieder in der Würde einer Metropole hergestellt worden ist.

Demungeachtet hat der h. Vater, um dem Wunsche der prot. Fürsten und Staaten zu entsprechen und um die Circumscription der Diöcesen, in der Absicht, den kath. Unterthanen der obgenannten Fürsten

---

riservarono epressamente al giudizio dei loro alti Committenti alcuni punti della più alta importanza inseriti nella Espositione del S. Padre.

und Staaten auf das Schleunigste Bischöfe zu geben, nicht länger aufzuhalten, auch darin willfahrt, den neuen erzb. Sitz in Freiburg zu errichten und Mainz in dem Range bloß einer bischöflichen Kirche zu belassen. Ebenso haben S. H. sich der Weise angeschlossen, welche die vereinten prot. Fürsten und Staaten hinsichtlich der Wahl der Domherren der fünf Kirchen ihrer Staaten unter den zwei vorgeschlagenen gewählt haben, nämlich die, daß die betr Bischöfe, nachdem sie gemäß der canonischen Gesetze zu ihren Stühlen befördert worden sind, die Dignitäten und Beneficien verleihen mögen, mit der Bemerkung jedoch, daß diese Art nur für dieses erste Mal stattfinden soll, wie dieses in den Schriftstücken, betitelt: Expositio eorum quae continebuntur in litteris apostolicis ausdrücklich erklärt worden ist, und mit dem Vorbehalte, in den folgenden Unterhandlungen sich über die Art und Weise zu verständigen, wie nach festen Bestimmungen bei künftigen Erledigungen die Dignitäten und Pfründen verliehen werden sollen S. H. werden mittelst eines Breve den neuen B. B. die Befugniß ertheilen, für dieses erste Mal ihre resp. Capitel zu bilden.

Wenn gleich in den obengenannten lat. Folien gesagt ist, daß nach dem Gebrauche des h. Stuhles von dem h. Vater und ein dessen Vertrauen besitzender Geistlicher bestimmt werden würde, um den üblichen Proceß vorzunehmen, um dadurch Alles zu verificiren, was auf die Circumscription und Dotation der Diöcesen Bezug hat, so haben S. H. doch nicht unbemerkt lassen können, daß, ohne eine solche Deputation abzuwarten, diese Handlungen von den Regierungen selbst vorgenommen worden sind, und obgleich zu diesem Geschäfte geistliche Personen gewählt worden sind, so sind doch immerhin einige derselben dem h. Stuhle nicht einmal bekannt, und die Deputirung Aller ist nur von der weltlichen Gewalt erfolgt, was den Gesetzen der Kirche nicht conform ist. Demungeachtet hat der h. Vater, um wegen dieses Punktes die Operation nicht zu verzögern, sich durch diesen Mangel nicht abhalten lassen, zur neuen Circumscription vorzuschreiten und denselben supplirt, indem er dem Vollzieher der Bulle alle gesetzlichen Verificationen auferlegt hat.

Der Unterzeichnete beehrt sich, Ihre Excellenzen zu benachrichtigen, daß die Bulle über die neue Circumscription mit der größtmöglichsten Beschleunigung ausgefertigt und hierauf dem K. W. Geschäftsträger beim h. Stuhle, Herrn v. Kölle, welcher dem Unterzeichneten die Note Ihrer Exc. überbracht hat, zugestellt worden ist.

Der h. Vater wird erwarten, von den Wünschen der vereinigten

Regierungen in Kenntniß gesetzt zu werden, hinsichtlich jener Katholiken, von welchen §. 10. der Folien, betitelt: Expositio eorum, die Rede ist, um sie mit denjenigen Diöcesen zu vereinigen, mit welchen ihre Vereinigung sich am zweckmäßigsten herausstellen wird.

Während dort die Bulle über die neue Circumscription in Vollzug gesetzt wird, wird der Unterzeichnete in Bezug auf das, was er den H. H Gesandten der vereinigten prot. Fürsten und Staaten des deutschen Bundes in den seiner Note vom 24. Sept. 1819 beigelegten Schriftstücken zu eröffnen die Ehre hatte, ebenwohl jenen vertraulichen Mittheilungen entgegensehen, welche den h. Vater in den Stand setzen werden, in gutem Einverständnisse mit den genannten Fürsten und Staaten den Kirchen ihres Gebietes Bischöfe zu geben, die mit allen den Gaben ausgestattet sind, welche die h. Canones verlangen.

Der Unterzeichnete ergreift mit Vergnügen diese Gelegenheit u. s. w.

Rom, den 20. August 1821. E. Card. Consalvi."

Auf diese Note gaben die dirigirenden Höfe von Stuttgart und Karlsruhe im Namen der vereinten Regierungen am 27. Dec. desselben Jahres folgende Antwort.

„Les soussignés ministres d'Etat et des affaires étrangères de S. M. le Roi de W. et de S. A. R. le Grand-Duc de B. ont reçu en son temps la note du 20 Août de l'année courante, dont S. Em. Msgr. le Card. Secret. d'Etat Consalvi les a honoré, ainsi que la Bulle du St. Père „Provida solersque" du 16. du même mois.

Les Soussignés se sont empressés de porter ces pièces à la connaissance des Princes et Etats réunis de la Confédération Germanique, et ils viennent d'être chargés de leur part, d'exprimer à S. Em. combien ils ont été sensibles à la maniére prévenante, dont Elle a bien voulu leur prêter ses bons offices, auprès de Sa Sainteté. C'est pour eux un sujet de satisfaction toute particulière que d'acquérir la certitude que le S. Père ait bien voulu donner son assentiment à toutes les propositions, que les Soussignés ont eu l'honneur de transmettre à S. Em. le Card. Cons. par leur note du 16./26. Mars de l'année courante.

Les Plénipotentiaires des Princes et Etats réunis s'étant de nouveau rassemblés à Francfort pour déliberer sur les moyens d'exécuter les arrangements convenus de part et d'autre, les Soussignés ont à la suite de ces délibérations transmis la copie officielle de la Bulle à Msgr. l'Evêque d'Evara, auquel son exécution

a été confié par le S. Père, et l'ont engagé à remplir cette tâche en tant que les circonstances du moment le permettront.

En attendant les Princes et Etats réunis s'empresseront de répondre aux désirs de S Sainteté, que S. Em. a bien voulu leur exprimer dans sa dernière note, en préparant tout ce qui pourra faciliter le choix des Evêques et le concert à établir confidentiellement avec le S. Siège sur le pourvoi des sièges episcopaux dans leurs états.

Les Soussignés espèrent, qu'ils pourront sans retard communiquer à S. Em. les propositions confidentielles des Princes et Etats réunis à cet égard, et ils se flattent d'avance, que Msgr. le Cardinal voudra bien leur continuer en cette occasion les soins officieux auprès du St. Père, *après quoi il sera facile de régler les points de l'organisation de l'église catholique dans les Etats réunis, dont S. Eminence fait mention dans sa note précitée.*

Les Soussignés s'acquittent encore d'un devoir bien précieux pour eux, en énonçant à S. Em., combien il tient à coeur à leurs hautes Commettants de cimenter toujours d'avantage avec Sa Sainteté les rapports de confiance et d'intimité si heureusement établis et si nécessaires pour le bonheur de leurs sujets catholiques. Ils prient en même temps S. Em. d'agréer l'assurance de leur haute considération.

Stuttgart, le 27. Decembre 1821.

A S. Em. Msgr. le Card. Secrétaire d'Etat etc. Consalvi à Rome."

Vergleicht man den Inhalt beider Noten mit einander, so ergibt sich Folgendes:

Der Cardinalstaatssecretär erklärt den verbündeten Regierungen, daß der heilige Vater nur in Anbetracht der dringendsten Noth sich zur Errichtung der fünf oberrheinischen Bisthümer entschlossen habe, beschwert sich sodann im Namen desselben, daß die Regierungen auf die Noten v. 10. Aug. und 24. Sept. 1819, durch welche die Stipulationen der Declaration verworfen und zugleich Vorschläge zum Behufe einer gemeinschaftlichen Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in der genannten Kirchenprovinz gemacht worden waren, noch keine Antwort gegeben hätten und verwahrt sich gegen eine etwa zu versuchende einseitige Ordnung der

kirchlichen Verhältnisse, resp. Durchführung der Grundsätze der Declaration durch die vereinigten Höfe, mit den Worten: die kirchlichen Angelegenheiten in den genannten Diöcesen dürften nur in gemeinschaftlicher Uebereinstimmung geregelt werden.

Die Regierungen erklären hierauf ihrerseits, daß sie nicht gewillt seien, die Grundsätze der Declaration einseitig in Ausführung zu bringen, und verlangen, der Papst möge nur mit der Bestätigung der von ihnen in Vorschlag zu bringenden Bisthumscandidaten vorgehen, alsdann könnten die übrigen Punkte, hinsichtlich der Organisation der katholischen Kirchen, von denen der Cardinal rede, leicht geordnet werden.

Der heilige Stuhl verwarf also von neuem die Grundsätze der Declaration, und die vereinten Regierungen versprachen, diese Grundsätze nicht einseitig in Ausführung zu bringen, sondern über alle Punkte mit Rom sich zu verständigen.

Aber noch ehe die Note vom 27. December dem Cardinalstaatssecretär übergeben und damit feierlich erklärt wurde, man wolle die Grundsätze der Declaration nicht einseitig und gegen Rom in Ausführung bringen, hatten die Theilnehmer der Frankfurter Conferenz eine Kirchenpragmatik ausgearbeitet, in welche nicht nur die Stipulationen der Declaration, sondern auch die noch viel schlimmeren Grundsätze des organischen Statuts aufgenommen wurden.

Nachdem dieß geschehen war, schlossen die vereinten Regierungen am 8. Febr. 1822 folgenden Staatsvertrag:

Artikel 1.

Die vereinten Staaten ertheilen der von Sr. P. H. unter dem 16. August 1821 erlassenen Bulle Provida solersque insofern ihre Bewilligung und Sanction, als sie mit ihren auf die Bildung der oberrheinischen Kirchenprovinz und die Begränzung, Ausstattung und Einrichtung der dazu gehörigen fünf Bisthümer sich beziehenden Ver-

fügungen und den deßhalb gemeinschaftlich in Rom gemachten Anträge übereinstimmt, die päpstliche Mitwirkung zum Vollzuge derselben zusichert und die darin für die Zukunft vorbehaltenen Bestimmungen, den Grundsätzen, zu deren Aufrechthaltung die Regierungen sich vereinigt haben, nicht entgegen sind.

Art. 2.

Die in Gemäßheit der hier unter Z. 1—10 in beglaubigter Abschrift anliegenden Circumscriptions- und Dotationsurkunden beschriebenen und dotirten, in vorbenannter Bulle aufgeführten fünf Bisthümer: Freiburg, Mainz, Fulda, Rottenburg und Limburg bilden die oberrheinische Kirchenprovinz.

Art. 3.

Die erzb. Würde ist auf den B. Stuhl zu Freiburg bleibend übertragen. Die dem Erzbischofe bewilligte Zulage von 3014 fl., zu welcher Summe nach Maßgabe der Dotationsurkunden das Bisthum Freiburg 1400, Rottenburg 864, Mainz 304, Limburg 276 und Fulda 170 fl. jährlich beizutragen haben, wird in halbjährigen Raten unmittelbar eingesendet.

Art. 4.

Die vereinten Staaten werden die Fundationsinstrumente, welche die Bedingungen der Stiftung der fünf Bisthümer enthalten, nach dem unter Z. 11 anl. Formular ausfertigen und beglaubigte Abschriften davon zu den gemeinschaftlichen Acten der Commission dahier hinterlegen lassen.

Art. 5.

Die allgemeinen Bestimmungen des Fundationsinstrumentes und die unter Z. 12 anl. Kirchenpragmatik sollen in der ganzen oberrheinischen Kirchenprovinz in verbindlicher Kraft aufrecht erhalten werden. Zugleich behalten auch die Declaration an den Papst und die Grundbestimmungen ꝛc. ihre im Staatsvertrage vom 7. October 1818 ausgesprochene Verbindlichkeit, insofern nicht in der Kirchenpragmatik und in dem Fundationsinstrument etwas anderes bestimmt ist.

Art. 6.

Die vereinten Staaten machen sich verbindlich, die verabredete Kirchenverfassung unmittelbar

nach der Einweihung der ersten Bischöfe in Vollzug zu setzen, zu dem Ende die Fundationsinstrumente und die Kirchenpragmatik den Bischöfen und ihren Domcapiteln zu übergeben und die unter Z. 13 im Entwurfe anl. landesherrliche Verordnung als allgemein gültig bekannt machen zu lassen.

Art. 7.

Bei der ersten Einrichtung werden die vereinten Staaten die päpstliche Bestätigung der Bischöfe nur alsdann annehmen, wenn solche für alle fünf Bisthümer der Provinz zugleich erfolgt, sowie sie sich überhaupt verbindlich machen, die kirchlichen Einrichtungen der ganzen Provinz nur gleichzeitig in Vollzug zu setzen.

Art. 8.

Denjenigen deutschen Regierungen, welche sich einem der erwähnten fünf Bisthümer bereits angeschlossen haben, oder noch anschließen werden, soll der gegenwärtige Vertrag mitgetheilt werden, damit sie mittelst besonderer Accessionsurkunden demselben seinem ganzen Inhalte nach beitreten können.

Art. 9.

Zum Behuf **der gleichförmigen Einführung der verabredeten Kirchenverfassung in der ganzen Kirchenprovinz** werden die vereinten Staaten ihre schon in Frankfurt a. M. angeordnete Commission noch zur Zeit fortbestehen lassen. Die Wirksamkeit derselben erstreckt sich auf die diplomatischen Verhandlungen der vereinten Staaten sowohl unter sich, als mit dem päpstlichen Hofe.

Art. 10.

Gegenwärtiger nur einmal ausgefertigter Vertrag wird binnen kurzmöglichster Zeitfrist von allen contrahirenden Theilen ratificirt und mit den Radifications-Urkunden nebst den gemeinschaftlichen Commissionsacten vorerst in dem Archive der K. W. Bundestagsgesandtschaft niedergelegt werden.

Zur Urkunde dessen haben sämmtliche Bevollmächtigte gegenwärtigen Vertrag eigenhändig unterschrieben und mit ihren Wappen besiegelt. So geschehen Frankf. a. M. 8. Febr. 1822. (L. S.) Karl August Frh. v. **Wangenheim**. Philipp Moritz Frh. v. **Schmitz-Grollenburg** (für Württemberg). Frd. Landolin Karl Frh. v. **Blittersdorf**, Dr. Jos. **Burg** (Baden). Heinrich Wilh. Karl v. **Harnier**

(Gr. Hessen). Georg Ferdinand v. Lepel (Kurhessen). Friedr. Karl Frh. v. Bock (Nassau). Dr. Jos. Ernst Friedrich Danz (Frankfurt).

Separat-Artikel zu dem unter 8. Febr. 1822 abgeschlossenen Staatsvertrag, die Besetzung des Erzbisthums betreffend.

Da die zur Feststellung der kath. kirchl. Einrichtungen vereinten deutschen Bundesstaaten ein gemeinschaftliches Interesse haben, daß keine Person als Erzbischof aufgestellt werde, welche in dieser Eigenschaft das zur Einführung und Aufrechthaltung der kirchl. Provinz-Verfassung erforderliche Vertrauen nicht gewährt, und der Bad. Hof geneigt ist, in dieser Beziehung den Wünschen der übrigen vereinten höchsten Höfe zu entsprechen, so machen sich S. K. H. der Großherzog von Baden verbindlich, daß sowohl für das erste Mal als in Zukunft der erzb. Sitz mit keiner den übrigen Höfen, welche Bisthümer constituiren, unangenehmen Person besetzt werde.

Wenn nach geschehener vertraulicher Mittheilung hierüber von einem oder dem andern Hofe binnen drei Wochen keine motivirten Einwendungen gemacht werden, so soll es so angesehen werden, als fänden dergleichen nicht statt.

Dieser Separat-Artikel soll mit dem obenbenannten Vertrage gleiche Kraft und Wirksamkeit haben, als wäre er demselben von Wort zu Wort einverleibt.

So geschehen Frankf. a. M. 8 Febr. 1822.

Unterschrieben wie vorseits.

Sep.-Art. rc. die erste Besetzung der Bisthümer und die Bildung der Domcapitel betreffend.

Die zur Feststellung der kath. kirchl. Einrichtungen in Deutschland vereinten Bundesstaaten sind über folgende weitere Bestimmungen übereingekommen, welche bei der ersten Besetzung der fünf Bisthümer, sowie bei der Bildung der Domcapitel zur Anwendung kommen sollen:

1) Die Landesherren, in deren Gebieten sich die Bischofs-Sitze befinden, werden sich, bevor sie sich über die in Rom zu Bischöfen in Antrag zu bringenden Subjecte entscheiden, von den Geistlichen ihres Landes auf beliebige Weise drei Geistliche, welche sie für das bischöfliche Amt geeignet erachten, namhaft machen lassen;

2) Den zu Bischöfen ausersehenen Geistlichen wird mit der Benachrichtigung hiervon zugleich eröffnet, daß sie die genaue Beobachtung und Vollziehung der Kirchenverfassung der Provinz vor ihrer Designation zuzusichern haben. Demzufolge wird ihnen das Fundations-Instrument und die Kirchenpragmatik von Bevollmächtigten der Regierungen zur Einsicht und Kenntnißnahme mitgetheilt. Machen sie sich zur Beobachtung der darin festgesetzten Grundbestimmungen der Kirchenverfassung in einem darüber abzuhaltenden Protokoll verbindlich, und erklären sie sich zugleich bereit, die Geistlichen, welche zu Domherren bestimmt sind und über welche man mit ihnen übereingekommen ist, als solche zu instituiren, so erhalten sie die förmliche Landesherrliche Designation und werden sofort in Rom als Bischöfe in Antrag gebracht.

3) Die zur Bildung der neuen Domcapitel bestimmten Mitglieder werden nach erfolgter Institution der Bischöfe die genaue Beobachtung und Vollziehung der Kirchenverfassung der Provinz zu Protokoll erklären und sie werden sodann von den Bischöfen instituirt.

Dieser Sep.-Art. soll mit dem oben genannten Vertrage gleiche Kraft und Wirksamkeit haben, als wäre er demselben von Wort zu Wort einverleibt.

Frankfurt a. M. 8. Febr. 1822. Unterschrift wie vorseits.

Nach diesem Vertrage verpflichten sich also die Regierungen im Widerspruche mit ihrer ausdrücklichen Erklärung vom 27. December, die „verabredete Kirchenverfassung", d. h. die Grundsätze der Kirchenpragmatik einseitig in Vollzug zu setzen, und beschließen zugleich, „die genaue Beobachtung und Vollziehung dieser Kirchenverfassung" von den zu designirenden Bisthumscandidaten sich ausdrücklich zusichern zu lassen, m. a. W. dieselben auf die Pragmatik zu verpflichten. Dasselbe sollte auch von den neuen Domcapiteln geschehen.

Einen nicht uninteressanten Commentar zu diesen drei Actenstücken liefert der intime Rathgeber des badischen Mi-

nisters v. Berstett der damalige Decan und Geistl. Rath J. B. Burg, Pfarrer zu Kappel a. Rh., welcher bei den Verhandlungen der Regierungen mit Rom wohl die Hauptrolle spielte und den Staatsvertrag v. 8. Febr. 1822 mitunterzeichnete. Derselbe äußert sich in einem Schreiben an den badischen Minister v. Berstett vom 7. Juli 1825 in folgender Weise:

„So willfährig sich der römische Hof gezeigt hat, zur vollkommenen Erreichung der ersten Absicht (der Regierungen) oder der Herstellung der kath. Kirchenverfassung mitzuwirken, so zeigte er auf der anderen Seite die größte Standhaftigkeit, der zweiten Absicht, die katholische Kirchenverfassung nach einem eigenen Kirchensystem herzustellen, sich zu widersetzen. Diese Standhaftigkeit bewies er a) in der päpstlichen Note vom 10. Aug. 1819 Esposizione etc.; b) in der p. Note v. 24. Sept. 1819. In diesen beiden Noten werden alle die Grundsätze angeführt, widerlegt und verworfen, welche die vereinigten Höfe in ihrer Declaration an den römischen Hof zur Herstellung der katholischen Kirchenverfassung nach einem eigenen Kirchensystem aufgestellt und ausgesprochen haben. Zugleich werden Vorschläge gemacht, welche in Betrachtung jener Grundsätze, welche sich andere Höfe bei ihren Verhandlungen mit dem römischen Hofe haben gefallen lassen, sehr gemäßigt erscheinen. c) In der päpstlichen Note vom 20. Aug. 1821 welche die Bulle Provida solersque v. 16. August 1821 begleitete. Diese Note ist die wichtigste, welche während der Verhandlungen von dem römischen Hofe an die vereinigten Höfe erlassen worden ist. Sie muß mit Aufmerksamkeit nachgelesen werden, um den gegenwärtigen Stand der Verhältnisse zum römischen Hofe und das in Antrag gebrachte Ultimatum richtig beurtheilen zu können. Ausdrücklich sagt hier der römische Hof, er könne nicht glauben, daß die vereinigten Höfe gesinnt seien, ihr projectirtes eigenes Kirchensystem einseitig gegen den Willen des römischen Hofes durchzuführen, und daß er sich vorbehalte, über die noch unentschiedenen Punkten eine eigene Bulle nachzutragen. Die vereinigten Höfe antworteten auf diese päpstliche Note unterm 27. Dez. 1821 (S. Prot. 59. Beilage 40) diese merkwürdigen Worte, der h. Vater möchte nur mit der Bestätigung der Bischöfe und der Besetzung der bischöflichen Sitze vorfahren, *après quoi il sera facile, de régler les points de l'organisation des églises catholiques dans les Etats réunis, dont son Eminence fait mention de sa note praecitée.*

Durch diese Worte gaben die vereinigten Höfe dem römischen Hofe die Versicherung, 1) daß sie nicht einseitig ihr eigenes Kirchensystem durchführen wollen, 2) sondern daß sie geneigt sind, über die noch unentschiedenen Punkte mit dem römischen Hofe überein zu kommen, und daß sie glauben, daß der Zeitpunkt dazu am Besten wäre nach der definitiven Besetzung der bischöflichen Stühle, (wenn nämlich die oben bezeichnete erste Absicht würde erreicht sein). Es läßt sich leicht begreifen, daß der römische Hof diese Erklärung nicht als eine befriedigende Antwort auf die Note vom 20. Aug. 1821 ansehen konnte, und sich niemals hätte bewegen lassen, ohne vorläufige Berichtigung der noch unentschiedenen Punkte zur Bestätigung der Bischöfe und Besetzung der bischöflichen Stühle vorzuschreiten.

In wenigen Tagen nach dem Abgang dieser Note kam der Staatsvertrag vom 8. Febr. 1822 zu Stande. Baden hatte sich schon früher gegen die Ausführung eines eigenen Kirchensystems ohne Mitwirkung des römischen Hofes bei der Commission in Frankfurt erklärt, und es auch dahin gebracht, daß die sogenannte Kirchenpragmatik, welche die Grundsätze dieses Kirchensystems enthält, nicht als ein verbindliches Actenstück dem Staatsvertrage angeschlossen werden sollte (siehe dagegen Art. 6 des Staatsvertrags); nichtsdestoweniger mußte es sich gefallen lassen, um nicht das ohnehin seit der Uebertragung des Erzbisthums auf Freiburg locker gewordene Band der Eintracht des Vereins vollends zu zerreißen, daß dem Staatsvertrage Actenstücke beigeschlossen und Grundsätze aufgenommen wurde, woburch wirklich eine feste Entschlossenheit der vereinigten Höfe beurkundet wird, das katholische Kirchenwesen in ihren betreffenden Staaten nicht nur nach der ersten oben bezeichneten Absicht, sondern auch nach der zweiten mit einem eigenen Kirchensystem und mit einseitiger Gewalt durchzuführen. Baden mußte, durch besondere Mißverhältnisse mit dem römischen Hofe beengt (!), ruhig die Folgen von dem abwarten, was Würtemberg und Nassau, welche die Leitung der Geschäfte an sich gerissen hatten, zu thun für gut fanden. Diese beredeten sich nämlich, der römische Hof werde sich gefallen lassen, ohne Anstand mit der Bestätigung der fünf Bischöfe vorzuschreiten, und trauten diesen Bischöfen zu, sie würden sich durch die Ernennung auf die bischöflichen Stühle bestechen lassen, das einseitig entworfene Kirchensystem anzunehmen und gegen den erklärten Willen des Kirchenoberhauptes in ihren Bisthümern zur Ausführung zu bringen*)."

6) Ueber Burg's Geständnisse über die Absicht der Reg. vgl. die oberrh. Kprov. S. 10 u. S. 48.

Das ist doch deutlich genug gesprochen. Wir wollen aus diesem merkwürdigen Schreiben noch eine andere Stelle ausheben. Nach den oben citirten Worten fährt Burg fort:

„In der päpstl. Note vom 27. Febr. 1823 zeigte der römische Hof neuerdings seine Standhaftigkeit in der Verwerfung des einseitig entworfenen Kirchensystems und erklärte feierlich, daß er niemals dieses zugeben und niemals jene Geistliche als Bischöfe confirmiren werde, welche sich zu diesem Kirchensystem bekannt haben. Die vereinigten Höfe ertheilten darauf eine Antwort, Karlsruhe am 24. Stuttgart am 18. März 1823, welche, wie leicht vorauszusehen war, den römischen Hof nicht beruhigen konnte, sondern vielmehr überzeugen mußte, daß man wirklich die Absicht habe, ohne vorläufige Einverständigung mit dem römischen Hofe über die noch unentschiedenen Punkte zur Besetzung der bischöflichen Sitze zu gelangen, um sodann im Einverständniß mit den vorgeschlagenen Bischöfen zur Ausführung des eigenen Kirchensystems zu schreiten [7])."

Eine ruhige und wissenschaftliche Prüfung der angeführten Documente wird wohl ohne Zweifel einen jeden denkenden Menschen, mag sein Standpunkt sein, welcher er wolle, sogleich überzeugen, auf welcher Seite in den Verhandlungen Offenheit und Ehrlichkeit war: — ob auf Seiten Roms oder der Regierungen. Ebenso glaube ich, wird jeder gewissenhafte Beurtheiler, gleichviel zu welchen Grundsätzen er sich bekennt, das Benehmen Derer, die ihren ausdrücklichen Versicherungen schnurstracks entgegenhandelten, verurtheilen müssen. Und mehr habe ich nicht gethan. Ich habe, wie es die historische Treue verlangt, das Gute gut und das Böse bös genannt. Sollte in meinem Buche eine falsche Angabe vorkommen, so bin ich bereit, dieselbe zu rectificiren. Bis jetzt ist eine solche mir noch nicht nachgewiesen worden.

---

7) Vgl. die oberrh. Kprov. S. 51. Ich bemerke noch, daß die unterstrichenen Stellen im Briefe Burg's im Original, also von Burg selbst unterstrichen sind. Ich führe seine Worte ganz getreu so an, wie sie im Original stehen.

Ich kann es daher getrost dem einsichtsvollen Leser überlassen, zu beurtheilen, ob die oben angeführten Aeußerungen Herrmann's und Schulte's begründet oder unbegründet sind. Das Benehmen der Regierungen war nichts weniger als correct. Die mitgetheilten Documente beweisen dieß hinlänglich. Ich kann jedoch auch noch andere Acten mittheilen; und ich werde es thun. Denn eine rückhaltslose Darlegung und actenmäßige Begründung des wahren Sachverhaltes wird die glänzendste Apologie des heiligen Stuhles sein.

Dr. H. Brück.

XXI.

Kaiser Maximilian's I. Bedeutung für Deutschland.

Kaiser Maximilian I. ist jedem unserer Leser von früher Jugend an aus Geschichten und Sagen, aus Liedern und Bildern bekannt, und wir hörten gern erzählen von den kühnen Großthaten des „letzten Ritters" und den vielen, oft wunderbaren Abenteuern, die er im Getümmel der Schlachten, oder in den Tournieren, oder auf seinen Jagden im Kampfe mit Bären und wilden Ebern zu bestehen hatte. Ueberall, wo wir ihn antreffen, gewinnt er uns Achtung und Zuneigung ab: sei es z. B. in jenem Zweikampfe zu Worms, wo er ungekannt und in gewöhnlicher Rüstung den gefürchtesten französischen Ritter, der den Tapfersten der Deutschen prahlerisch herausgefordert hatte und an den Keiner sich wagen wollte, zu Boden warf und dann, das Visir aufschlagend, dem jubelnden Volk sein Heldenantlitz zeigte: oder sei es am Tage der Schlacht von Guinegate, an welchem er, nachdem er die ersten Lorbeeren errungen, gleich hochherzig gegen Freund wie Feind sich persönlich bei der Pflege der Verwundeten betheiligte: oder sei es, um noch ein drittes Beispiel anzuführen, auf jenem einsamen Spazierritte vor Augsburg, wo er in einem Hohlwege einen plötzlich schwer erkrankten Bettler antraf, vom Pferde stieg, dem Armen einen Labetrunk reichte, sein kaiserliches Oberwamms auszog, um den vor Kälte zitternden Bettler damit zu bedecken und dann eiligst zur Stadt zurückritt, um einen Priester zu holen, der dem Sterbenden die letzten Tröstungen der Religion bringen sollte. Ueberall finden wir uns von ihm wohlthuend berührt und erinnern uns zu seiner Charakteristik besonders gern auch der Worte seines alten

Vaters, welcher einst einem Grafen, der in seiner Gegenwart die hohen Eigenschaften und Tugenden Maximilian's lobpries, bemerklich machte: „Sie vergessen das Beste an ihm hervorzuheben; es ist ein so getreuer Sohn, daß er seinem Vater zum Segen ist."

Schon Maximilian's äußere Erscheinung und ganzes Auftreten fesselt den Beschauer: seine edle Gestalt, sein fester, sicherer Gang, der Adel und die Würde in all' seinen Bewegungen, der Ausdruck unverkümmerten Wohlwollens auf seinem Antlitze, die unversiegbare Heiterkeit seines reinen Gemüthes, und seine so herzgewinnende Rede, daß er manchen feindlich Gesinnten oft beim ersten persönlichen Zusammensein versöhnte. Als er einmal zum Empfange seiner Gemahlin Maria von Burgund in Gent einritt „auf hohem braunem Roß, Alle überragend, in glänzender silberner Rüstung, unbedeckten Hauptes, seine reichen blonden Locken in einen Kranz von Perlen und Edelsteinen gefaßt," da schrieb ein Anwesender: „Welch' eine prächtige Erscheinung; er ist so jugendlich schön, so männlich kräftig, so strahlend von Glück, daß ich nicht weiß, was ich mehr bewundern soll, ob seine Schönheit, oder seine Kraft, oder sein Glück. Man muß ihn gern haben den glänzenden Mann." Und man mußte ihn eben so gern haben, wenn man ihn im einfachen grauen Jagdrock, den Stulphut auf dem Kopf, mit Steigeisen, Armbrust und Jägerhorn versehen, die höchsten Gebirge und Felsschluchten Tyrols durchwandern sah und ihn ein trauliches Gespräch mit einem vorübergehenden Bauer anknüpfen hörte, oder wenn er bei geselligen Vergnügungen, etwa in Frankfurt oder Ulm, in launiger Rede mit den Bürgern und Bürgerstöchtern scherzte und es den Patricierfrauen nicht verübelte, daß sie, die von seiner baldigen Abreise gehört, ihm Stiefel und Sporen versteckten, damit er noch einen Tag bei ihnen bleibe und auch den morgigen Reigentanz mit der Königin des Festes eröffne.

Maximilian war nämlich ein wirklich volksthümlicher König, durch und durch eine deutsche Natur, und das ist's, was uns vorzüglich zu ihm hinzieht. In vielen seiner persönlichen Eigenschaften war er noch ein ächter Vertreter jenes altdeutschen Königthums, wie es uns in unserem ältesten christlich-germanischen Heldengedicht, dem Heliand vorgeführt wird: er war kühn und kräftig, leutselig, gerecht und milde, sein Wesen spiegelte die edelsten Züge des deutschen Charakters wieder.

Darum war er auch während seiner ganzen Regierungszeit im Glück und Unglück ein Liebling des Volks, und alle deutschen Schriftsteller der Zeit sind voll seines Lobes, alle rühmen seine treudeutsche Gesinnung, seine aufopfernde Thätigkeit für das allgemeine Wohl, seine Verdienste um Reich und Vaterland, und in der Anerkennung dieser Verdienste stimmten auch alle späteren Historiker der Art überein, daß noch Johannes von Müller sagen konnte: wie verschieden man auch die einzelnen deutschen Herrscher beurtheilt habe, über den patriotischen Kaiser Maximilian gebe es keine Verschiedenheit der Meinungen.

In neuerer Zeit aber ist dieß anders geworden. Zuerst hat Ranke angefangen, in seiner „deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation" die Verdienste Maximilian's um's deutsche Reich herabzudrücken und seine deutsche Gesinnung in Frage zu stellen. Dann hat Otto Abel in einer Abhandlung im deutschen Museum von Robert Prutz[1]), nachzuweisen versucht, daß der Kaiser nicht nur nichts Gutes für's Vaterland gewirkt, sondern auch nicht einmal den Ehrgeiz gehabt habe, Gutes für dasselbe zu wirken, und zuletzt hat Herr von Sybel in seiner Schrift über das „Kaiserthum und die deutsche Nation[2])" sogar die positive

1) Jahrgang 1853. S. 753—767.

2) Vergl. darüber unsere Bemerkungen im Katholik. Jahrgang 1862. S. 221—222. Sehr treffend schreibt Böhmer über Sybel's Buch:

Anklage erhoben, daß Maximilian, nur in ehrgeizigen Plänen lebend und webend, alle Bedürfnisse des Volkes mißachtet, die politischen Reformbestrebungen der damaligen, durch die Kurfürsten repräsentirten nationalen Partei vernichtet und das Reich in die Strudel einer grenzenlosen habsburgischen Eroberungspolitik hineinzureißen gesucht habe. Nach Herrn von Sybel's Meinung hat Maximilian's Regierung dem Reiche demnach nur zum Verderben gereicht und es ist höchst bedauerlich, daß man sich bisher über den abenteuernden „letzten Ritter" durch die habsburgisch-ultramontane Tendenzhistorie so romantisch täuschen ließ.

Wäre dem wirklich so, so wären wir um eine edle und liebgewonnene Königsgestalt in unserer Geschichte ärmer geworden, aber wir dürften uns nicht beklagen. Die historische Kritik ist eben keine Wissenschaft der Gemüthlichkeit; sie kennt kein Erbarmen; schon Vieles von dem, was uns in der Jugend beim Studium der Geschichte Freude machte, hat sie uns unbarmherzig genommen: z. B. die getreuen Weiber von Weinsberg mit ihrer süßen Bürde ebensogut wie den tapferen Seyfried Schweppermann mit seinen zwei Eiern, wie den Wilhelm Tell u. s. w. und augenblicklich hält sie sogar über den Gassenbrecher Arnold von Winkelried ihr Schwert gezückt. Es liegt eben im Wesen der kritischen Forschung, daß die Geschichte, je mehr sie sich vom Baume

„In der gegen unsere alten Kaiser (die doch sicher nach den gegebenen Umständen gehandelt haben) ausgeübten Censur steht Sybel nicht höher als Carl Friedrich Bahrdt, den Göthe (Werke letzter Hand v. 1828. Bd. 13, 109) so trefflich abgeführt hat:

„Da kommt mir ein Einfall von ungefähr,
So redt' ich, wenn ich Christus wär'."

„Mir war Sybel," sagt Böhmer, „von dem Tage an antipathisch, als ich seinen Kreuzzug in die Hand genommen und gesehen hatte, wie er als modern Gesinnter das Hohe in's Ordinäre herabzieht. Ja, das möchte man sich überreden lassen, wenn nur die Werke der bildenden Künste nicht da wären, die ohne Weiteres das Gegentheil beweisen." Leben und Briefe Böhmer's von Janssen. Bd. 3. 383—84.

der Erkenntniß nährt, desto mehr von ihrem poetischen Schimmer und der Unschuld ihrer ursprünglichen Anschauungen verliert, und ist diese Erkenntniß eine wirkliche, wahre und echte, so müssen wir ihr diese Poesie gern zum Opfer bringen. Denn mehr als Alles gilt in der Geschichte die Wahrheit. Und wie es einerseits die Pflicht des Geschichtsschreibers ist, durch kritisch-scharfe Erforschung und durch unbefangene Beurtheilung die Männer der Vergangenheit, welche durch die Parteisucht ihrer Zeitgenossen oder durch die Kurzsichtigkeit und Unwissenheit der Nachwelt verkannt und ungerecht verurtheilt worden, wieder zu der ihnen gebührenden Ehre und Anerkennung zu bringen, so ist es anderseits seine nicht minder heilige Pflicht, andere Persönlichkeiten, die unverdient zu Ehren gekommen, ihres falschen Glanzes zu entkleiden und sie schonungslos in ihrer nackten wahren Gestalt der Mitwelt vorzuführen.

Es fragt sich nur, ob Kaiser Maximilian zu den Persönlichkeiten letzterer Art gehört; ob ihm wirklich die Einsicht in das, was dem Reiche Noth that, gefehlt hat, oder der gute Wille, die von ihm als nothwendig erkannten Reformen mit der ihm zu Gebote stehenden Kraft in's Werk zu setzen; oder ob er gar aus Sucht nach Eroberungen, die dem deutschen Reiche nicht zum Frommen gereichen konnten, die politische Wiederbelebung des Gesammtreiches, wie vor allem die Fürsten sie sogar mit Aufopferung eigener Rechte erstrebt haben sollen, zu Nichte gemacht hat. Ich wiederhole: ist dem wirklich so, so sind wir um eine edle und liebgewonnene Königsgestalt in unserer Geschichte ärmer geworden, aber wir haben dann nicht blos die historische Wahrheit gewonnen, sondern wir sind auch reicher geworden um die freudige Erkenntniß, daß es wenigstens einmal in unserer Geschichte eine Zeit gegeben, wo deutsche Fürsten patriotische Gesinnungen zum Wohle des Gesammtvaterlandes gehegt haben und diese selbst wider Willen des kaiserlichen Oberherrn thatkräftig durchführen wollten.

Ich meinerseits habe aus dem Studium der Geschichtsschreiber und der Acten der Zeit (auch vieler noch ungedruckter Acten) diese freudige Erkenntniß mir nicht erwerben können, habe aber daraus anderseits die Ueberzeugung gewonnen, daß es höchst ungerecht ist, die Verdienste, welche sich Maximilian auch in politischer Beziehung erworben, schmälern zu wollen und ihn für das, was bezüglich der damaligen Reichsreformen nicht erreicht worden, verantwortlich zu machen. Und wenn auch durch Ranke's Forschungen manche Irrthümer und Fehler des Königs schärfer in's Licht getreten, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß das Bild, welches man sich früher von ihm als einem um Reichs- und Volkswohl höchst besorgten Herrscher gemacht hat, im Allgemeinen durchaus der historischen Wahrheit entspricht. Was aber die Herren Abel und v. Sybel und deren Nachbeter, welche das mühsame Geschäft übernommen, unseren alten Kaisern das Concept zu corrigiren, gegen Maximilian vorgebracht, ist im Wesentlichen nur das Product politischer Parteileidenschaft, der die Anschwärzung des Hauses Habsburg als erste Pflicht „nationaler Geschichtschreibung" gilt.

Wir wollen in vorliegender Abhandlung auf Grund authentischer Quellen Maximilian's Wirksamkeit für die politische Wiederbelebung des Reiches unbefangen darzustellen versuchen, müssen aber zunächst, um uns ein richtiges Verständniß seiner Politik und der politischen Bestrebungen des damaligen deutschen Fürstenthumes anzueignen, etwas weiter rückwärts in die Geschichte gehen und die Bedeutung des deutschen Königthums und die Lage des Reichs und die Stellung der Fürsten, wie sie sich seit dem letzten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts allmählich gestaltete, in einigen raschen Umrissen uns vergegenwärtigen.

Mit dem Erlöschen des staufischen Kaiserhauses waren die drei großen monarchischen Jahrhunderte unserer Geschichte zu Ende gegangen, und während der „schrecklichen kaiserlosen Zeit" geriethen alle inneren Zustände der Art in Verwirrung, daß ein französischer Prälat, der eine Zeitlang in Köln sich aufhielt, damals bereits das Wort: Finis Germaniae in den Mund nahm. Jedoch durch das ungestüme Drängen der Nation und vorzüglich durch die drohende Haltung des deutschen Städtebundes wurden die sieben Kurfürsten, welche sich ganz widerrechtlich die Entscheidung über die Krone angemaßt hatten, zu einer würdigen Königswahl genöthigt, und mit Rudolf von Habsburg begann dann (1273) der Versuch einer Restauration des Reiches, dem der neue patriotische Herrscher Friede und Recht zu sichern wußte.

Nachdem Rudolf die czechische Macht des Böhmenkönigs Ottokar im Osten gebrochen und die habsburgische Herrschaft in Oesterreich gefestigt hatte, da hätte dieses Land, — wie Böhmer in seinen Kaiserresten entwickelt hat, — zum Heile Deutschlands dem neuen Königshause die verlorenen Reichsdomänen ersetzen und durch seine Kraft dem Vaterlande die Einheit, der es zum unverkümmerten Fortleben bedurfte, erhalten können. Aber durch die Selbst- und Sondersucht der Königswähler, die keine Einheit und keine kräftige Centralgewalt wollten, wurde Alles vereitelt. Wie weit sich diese Selbst- und Sondersucht verstieg, zeigte gleich nach dem Tode Rudolfs der unwürdige Schacher bei der Wahl eines Nachfolgers und die Erhebung des machtlosen Adolf von Nassau auf den deutschen Thron. Adolf ließ sich Anfangs als willenloses Werkzeug gebrauchen und so lange er dieses that, war er den Reichsdynasten genehm, sobald er aber anfing eine selbstständige Stellung einzunehmen und, auf ein Söldnerheer gestützt, den Fürsten ankündigte, daß er „ihr König zu sein vermeine und sich als solchen bewähren wolle," da überkam diese die Furcht, „er

werde, wie ein neuer Cäsar, ganz Deutschland unterwerfen," und von dieser Zeit an wurde seine Absetzung geplant. „Man wollte es," sagt ein Gleichzeitiger, „nun einmal mit Albrecht, dem Sohne des Königs Rudolf, versuchen, fand aber bald, daß man sich schwer getäuscht hatte," denn, so heißt es in der oberrheinischen Chronik, „Albrecht twang auch die Fürsten und richsete gewaltiglich nach Kunig Adolf zehn Jahre[3])." Mit Hilfe des der Reichseinheit bedürftigen Bürgerthums besiegte er (1301) die rheinischen Kurfürsten, brach ihre Burgen, zwang sie zur Herausgabe der widerrechtlich in Besitz genommenen Reichsgüter und machte nach Aufhebung der Zölle den Rhein für den Handel frei. Um das Bürgerthum dauernd für die Interessen der Centralgewalt zu gewinnen, begünstigte Albrecht — man hat ihn wohl den ersten deutschen Bürgerkönig genannt — in jeglicher Weise den Aufschwung des städtischen Wesens, er sorgte für den auswärtigen Handel (z. B. für den der Venetianer in Deutschland und den der Deutschen in Venedig), für die Regelung des Zunftwesens und der bürgerlichen Steuerverhältnisse, erkannte das Pfahlbürgerthum an und

---

3) Albrecht ließ dem Papste Bonifacius VIII. gleichsam als politisches Glaubensbekenntniß aussprechen, daß in der selbstsüchtigen Sonderpolitik der Kurfürsten das Grundübel der deutschen Zustände, die Ursache der inneren Zerrissenheit, der Aufstände und Kriege zu suchen sei. Vergl. Böhmer's Kaiserregesten von 1246—1313. S. 424. Denselben Klageruf über die Kurfürsten: „qui usurpaverunt tanta, quod reges Romanorum propter impotentiam et necessariorum defectum, non possunt proh dolor! juxta majestatis sue debitum et decentiam regnare utiliter et preesse . . .", hatte bereits im Jahre 1273 der Bischof Bruno von Olmütz an Papst Gregor X. ergehen lassen. Vergl. Raynaldi Annales ad a. 1273. Bruno's Worte über die Fürsten: „horrentes juga superiorum in regum electionibus aut tales eligunt quos eis subesse potius oporteat quam preesse, aut in diversos dividunt vota sua . . . . tam spirituales quam seculares imperatoris potentiam iam abhorrent" waren seitdem durch die Wahl des machtlosen Nassauers von Neuem bestätigt worden.

nahm die Hörigen gegen die Bedrückungen ihrer Herren in Schutz. Wie einige Zeit früher das Bürgerthum in England und Spanien durch Berufung von Abgeordneten desselben zu den Versammlungen der Reichsstände eine staatliche Bedeutung erhalten, so wollte ihm Albrecht auch in Deutschland diese Bedeutung verschaffen, und dieß würde für die politische Gestaltung des Reichs von den weitgreifendsten Folgen gewesen sein. Aber schändlicher Verrath durchschnitt alle großen Pläne des Königs Albrecht, der in Wahrheit von sich sagen durfte, daß er der würdevollen Behauptung der Reichskrone schlaflose Nächte geopfert[4]), dessen Herz, nach dem Ausspruch des Reimchronisten Otokar, „in Ehren geglänzt wie glühendes Eisen, dessen Charakter so fest war

4) Vergl. seine Worte in Otokar's Reimchronik S. 518 und seinen Brief in den Mon. Germ. Hist. 4, 474. — Es ist sehr zu bedauern, daß wir noch immer keine populäre Schrift über Albrecht besitzen. Daß es einem Manne von seiner Größe und Energie begegnen konnte, in den deutschen Geschichtsbüchern mit Verleumdungen überschüttet und als Tyrann dargestellt zu werden, läßt sich, nach Böhmer's richtiger Annahme, nur daraus erklären, daß man zur Folie der seit dem 15. Jahrhundert immer umständlicher erfundenen Tellsage eines Tyrannen bedurfte, den man bei der durch die Zerrüttung des Reichs immer mehr verdunkelten Einsicht in die Geschichte desselben gar bald in demjenigen fand, der den ritterlichen Adolf getödtet zu haben und dann selbst als das Opfer eigener Ungerechtigkeit durch den verzweifelten Neffen gefallen zu sein schien. Erst in der neueren Zeit ist unbefangene Forschung dem Könige gerecht geworden. Zuerst begründete Lichnowsky in seiner Geschichte des Hauses Habsburg eine bessere Ansicht über Albrecht; dann lüftete Kopp den Heiligenschein, der bisher die sog. Befreiung der Schweiz umstrahlt hatte und wies, nach kritischer Beseitigung der Tellsage, die Entstehung der Eidgenossenschaft aus dem Zerfall der deutschen Centralgewalt nach, und Böhmer bot darauf in den Kaiserregesten den reichsten Stoff zu einem umfassenden Bilde von Albrecht's Wirksamkeit als König. Das zweite Ergänzungsheft zu den Regesten führt uns Albrecht auch in seiner siebzehnjährigen Regierung als Herzog von Oesterreich vor, „wo seine Pflege und sein Schutz der Ordnung Früchte getragen bis auf den heutigen Tag."

wie ein Diamant," er, der im Stande gewesen, die Geschicke des Vaterlandes zu wenden, fiel als Opfer einer Fürstenverschwörung, als deren Werkzeug sich der unselige Johann Parricida (funesta patrie ruina nennt ihn schon ein Zeitgenosse) gebrauchen ließ, fiel als Martyrer für die politische Einheit des Vaterlandes. Der 1. Mai 1308 ist einer der verhängnißvollsten Tage in unserer Geschichte. Wenn ein rheinischer Chronist im 15. Jahrhundert ausrief: „Ach, hätten wir nur einmal einen mächtigen Kaiser, einen Mann mit dem Schwerte des großen Carolus, der den fürstlichen Raubvögeln die Krallen beschnitte; von ihnen droht uns pernicies patriae, pernicies populi, detrimentum unitatis ecclesiae," so konnte das deutsche Fürstenthum seit jenem 1. Mai 1308, an welchem unser politisch befähigster Kaiser durch Meuchelmord aus dem Wege geschafft wurde, mit fast ununterbrochenem Erfolge an der pernicies patriae und pernicies populi arbeiten. Für das detrimentum unitatis ecclesiae begann die Arbeit deutscher Fürsten und ihrer Hoftheologen und Hofjuristen im sechszehnten Jahrhundert, und, beiläufig bemerkt, Cardinal Granvelle sagte schon damals voraus, daß Deutschland, „wegen der großen Zahl der dortigen Fürsten, die aus den religiösen Wirren ihre Vortheile zu ziehen wissen," unter allen von der kirchlichen Einheit sich trennenden Ländern am spätesten zu dieser Einheit zurückkehren werde.

Das politische System, welches König Albrecht verfolgt hatte, ging mit ihm unter und so ging dem Reiche auch schnell wieder Alles verloren, was er demselben während seiner zehnjährigen Regierung bereits gesichert hatte. Sein Nachfolger Heinrich von Luxemburg weckte zwar durch seinen Römerzug noch einmal die fast verschollenen Erinnerungen an die alte Hoheit des Reiches in Italien, aber während er nach der Kaiserkrone griff, wich ihm in Deutschland der Boden seiner Macht unter den Füßen, und die nach seinem Tode durch Zwietracht der Kurfürsten erfolgte Doppelwahl Friedrich's

von Oesterreich und Ludwig's von Baiern rief einen neuen Zustand der Dinge herbei. Es war nun endgültig vorüber mit der Restauration des Königthums in der alten Bedeutung des Wortes. Friedrich's und Ludwig's Regierung bildet die Zeit des Uebergangs aus dem einheitlichen Reich in den Bundesstaat, der dann im Jahre 1356 durch die goldene Bulle Karl's IV. auch rechtlich anerkannt wurde. Durch die goldene Bulle wurde den Kurfürsten nicht bloß das Recht der Königswahl förmlich verschrieben, sondern es wurden ihnen auch alle königlichen Rechte, die sie sich bisher usurpirt hatten, bestätigt; es wurde ihnen ferner Gerichtsfreiheit zuerkannt; die Untheilbarkeit ihrer Länder gewährleistet; Verbrechen gegen ihre Person sollten von nun an als Majestätsverbrechen gelten.

Seitdem war die Macht Deutschlands den sieben Wählern überantwortet, und seitdem kam das Reich mehr und mehr herunter, und bei den unaufhörlichen inneren Kriegen und Fehden lassen sich auf lange Zeiträume die Worte Muskatblüt's anwenden:

„Raub und Brand
Geh'n durch die Land,
Es ist groß Schand."

Das Bürgerthum, welches unter König Wenzel aus eigenen Kräften und selbst wider Willen des Regenten einen Hauptschlag gegen das Fürstenthum führen und das Reich in seinem Sinne umgestalten wollte, erlag im ersten großen Städtekrieg (1388) der fürstlichen Uebermacht, die dann bald gegen das Königthum selber sich wandte, Wenzel absetzte und Ruprecht von der Pfalz erhob (1400), und dann wieder im Bunde mit Frankreich Reichsverrath gegen Ruprecht ausübte. „Die königliche Macht," sagte im Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts ein Chronist, „macht sich selbst zum Spott und flößt nur mehr Mitleiden ein." Und der Spott wurde allerdings herausgefordert, wenn z. B. König Wenzel für ein Faß Rheinwein den Nürn=

bergern die Erlaubniß verbriefte, sich mit seinen Feinden verbinden zu dürfen, und zum Mitleid mußte man bewegt werden, wenn man z. B. hörte, daß König Ruprecht, wenige Tage vor seinem Ableben, krank und arm auf der Burg in Oppenheim, die testamentarische Verfügung traf, daß man nach seinem Tode seine Königskrone und andere Reichsinsignien verkaufen solle, um mit dem Erlös seine Schulden beim Apotheker, Schuster, Schmied und Maler in Heidelberg zu bezahlen!

„Du bist so stolz gewesen,
O deutsches Königthum,
Vor allen auserlesen,
Dem Volk zur Ehr', zum Ruhm,
Nun bist du hingesunken, gesunken in den Staub,
Und die dich schützen sollten, begingen selbst den Raub,
Die Fürsten sind die Räuber, die Räuber deines Ruhms —
O daß ein Rächer käme des Volks- und Königthums!"

So ungefähr lauten in deutscher Uebertragung die lateinischen Klageverse eines damaligen Dichters, des Johannes Cragelius, dessen Worte uns zum Belege dienen können, wie man schon in jener Zeit in gebildeten Kreisen die deutschen Dinge beurtheilte.

Nur durch eine von Grund aus verbesserte Verfassung, welche der Selbstherrlichkeit des Fürstenthums ein Ende gemacht und dem Bürgerthum eine bedeutende Stellung im Staate verschafft hätte, wäre dem Reiche aufzuhelfen gewesen, und es ist bekannt, daß Kaiser Sigmund sich mehrmals mit derartigen Reformprojecten trug, die aber alle theils durch die Vielgeschäftigkeit des Kaisers selbst, theils durch die Opposition des Fürstenthums, theils aber auch durch die Gleichgültigkeit der Städte, welche die früheren großen nationalen Gesichtspunkte ihrer Politik verloren hatten und in ein abgeschlossenes, lediglich abwehrendes politisches Stillleben verfallen waren, vereitelt wurden.

Mit dem Habsburger Albrecht II. ging dann (1438—1439) dem Reiche „für eine kurze Zeit ein neues Licht auf."

Albrecht war, wie sein gleichnamiger Vorgänger auf dem deutschen Thron, ein militärischer Regent, der — so sagt Aeneas Silvius — „lieber handeln, als sprechen", lieber durch das Schwert entscheiden als durch langwierige diplomatische Verhandlungen zum Ziele gelangen wollte. Schon als Herzog von Oesterreich, wo er alle Verhältnisse in Verwirrung gefunden, hatte er, fast ununterbrochen im Feldlager und stets von Gefahren umringt, „mit mannhafter Rechte" die öffentliche Sicherheit hergestellt, den raublustigen und empörungssüchtigen Adel gedemüthigt, und sich durch weise Finanzverwaltung, Förderung des Handels und ernste Pflege wissenschaftlicher Studien ausgezeichnet. Nachdem er, ohne sich um die Krone bemüht zu haben, den Thron bestiegen, deuteten gleich seine ersten Reformvorschläge, die er mit besonderer Begünstigung der Städte betreffs der Aufrechthaltung des Landfriedens, der Eintheilung des Reichs in mehrere Kreise, der besseren Bestellung der Reichsjustiz, der Verbesserung des Münzwesens u. s. w. den Reichsständen vorlegen ließ, „eine bessere Zukunft des Vaterlandes an." Die Städte freuten sich, daß sie „einen König aus dem Hause Oesterreich bekommen", und bürgerliche Abgeordnete, die den Hof besuchten, nannten ihn „einen Mann von deutschem Gemüthe, der den Städten allwege gewogen sei", und der „kein Bedenken tragen werde den Fürsten mit den Waffen zu zeigen, daß im Reiche nur Einer Herr und König sein müsse." Aber zum Unglücke Deutschlands wurde Albrecht II. schon in seinem zweiten Regierungsjahre vom Tode ereilt, und die Trauer über seinen Verlust war im Volke so allgemein, daß Eberhard Windeck schrieb: „seit Christi Geburt sei noch niemals ein König von Edlen und Unedlen, von Reichen und Armen so beweint worden als er."

Nach Albrecht's Tode folgte dann das traurige Halbjahrhundert des langlebenden Friedrich's III., jenes noch unerreichten Musters „behäbiger Unentschlossenheit," der

neun Wochen Zeit nöthig hatte, bevor er über die Annahme der ihm angebotenen Krone zu einer Entscheidung kam, zwei Jahre brauchte bevor er einmal im Reiche erschien, und 27 Jahre lang sich gar nicht im Reiche mehr blicken ließ. Ungestört konnte das Fürstenthum unter ihm sich weiter entwickeln, und alle errungenen Vortheile vorzugsweise ausnutzen gegen das Bürgerthum, welches im Jahre 1450 im zweiten großen Städtekrieg, den es zur Abwehr fürstlicher Willkür unternommen hatte, von Neuem erlegen war.

Auf den Reichstagen wurde zwar von Seiten der Fürsten der Ruf nach Reformen gar oft erhoben, aber gerade diejenigen, welche die Worte: innere Festigung des Reichs, Friede und Eintracht, Treue und Ehrlichkeit, Wohl der Unterthanen u. s. w. am häufigsten im Munde führten, verschuldeten durch ihre ewigen Streitigkeiten, Kriege und Raubzüge am allermeisten selbst die innere Zwietracht, die allgemeine Unsicherheit, die Gefährdung von Handel und Verkehr; sie vorzugsweise ließen es an Treue und Ehrlichkeit fehlen und errötheten nicht, mit Eiden und mit feierlichen Verträgen wie mit Würfeln zu spielen. Wir haben uns aus dem 15. Jahrhundert nicht weniger als neunzig und einige notorische Vertragsbrüche deutscher Fürsten verzeichnet, und jede neue Schrift über das Zeitalter vermehrt deren Zahl. Deutschland gerieth allmählich in einen politischen Zustand, den man kaum noch mit dem Namen: Staat bezeichnen kann; das deutsche Recht wurde immer mehr von dem ausländischen Recht verdrängt; fremde Sitten und Moden erlangten eine immer größere Herrschaft; die Dichtkunst sank zu einer trostlosen Oede herab und selbst die Sprache verlor ihre alte Kraft und Schönheit. Und der inneren Verkommenheit entsprach die Machtlosigkeit des Reichs nach Außen [5]).

---

5) Während der Regierung Kaiser Sigmund's hatte Nicolaus von Cues über die deutschen Fürsten prophetisch sich dahin ausgesprochen:

„Wohin ist die Zeit gekommen, wo das Schwert der Deutschen die europäischen Dinge entschied; wo Deutschland

---

„Geschieht es, daß nur jeder für sich sorgt, während das Reich zu Nichte wird, was kann Anderes herauskommen, als Aller Untergang. Denn wenn keine höhere erhaltende Macht (des Kaisers) vorhanden ist, welche die innerliche Mißgunst zügelt, dann wird mit immer zunehmender Gier und Habsucht Alles in Krieg und Trennung und Habgier aufbrennen, und so wird das in sich aufgelöste Reich völlig zu Grunde gehen, wie jedes andere, das nur in Unrecht sich zusammengethan hat. Die Fürsten des Reichs irren also gröblich, die Alles, was dem Kaiser und Reich gehört, an sich reißen, nur damit sie mächtiger und stärker werden; denn, nachdem sie die ganze Macht des Oberhauptes und des Gesammtverbandes mit allen Gliedern zerfleischt und verschlungen haben, ist die hierarchische Ordnung aufgelöst, denn es ist kein Erster vorhanden, den man um Hilfe angehen kann. Wo aber keine Ordnung, da ist Verwirrung, und wo die Verwirrung, da ist Keiner sicher. Und wenn die Edlen so unter sich hadern, werden alle Anderen ihr Recht allein in den Waffen suchen, und so wie die Fürsten das Reich verschlingen, so werden die aus dem Volke die Fürsten verschlingen . . . . und im Gefolge werden Fremde unsere Stätte einnehmen und in das Unsrige sich theilen, und so werden wir einem ausländischen Volke unterthan." Vgl. J. Görres Politische Schriften Bd. 2, 426—433, auch die von E. v. Lasaulx in der Schrift: „Die prophetische Kraft der Seele" S. 92 ff. gesammelten Stellen über die Ursachen des Untergangs des deutschen Reichs. Joseph Grünbach von Burghausen, Geheimschreiber Maximilian's I., prophezeite im J. 1508 die durch die Fürsten bevorstehende Säcularisation der geistlichen Güter. „Die Weltlichkeit," sagte Grünbach, „soll sich durch die Verhängniß Gottes mit der Kirche Gütern vermischen und vergiften, und der Ursachen halber die Geistlichkeit allenthalben mit Neid, Haß, Feindschaften und aller Verfolgung durchächtet werden; es sollen auch viel Kirchen bis in den Grund verfallen. Die Weltlichen aber" — fügt er warnend hinzu — „sollen sich der Geistlichen Widerwärtigkeiten nicht zu fast erfreuen; denn von einem jeglichen Bösen, das über die Geistlichen gehen soll, werden die meisten Trümmer an die Laien springen, und ob die Geistlichen am ersten trinken werden den Kelch der Trübsalen, so werden doch die Weltlichen Alles, was am Grunde Saures bleiben wird, mit sammt der Hefen aussaufen müssen." Vergl. Jörg:

den Fremden ein Gegenstand der Achtung und der Furcht war! O Trauer, wir sind dem Auslande zum Gespötte geworden und reiben uns in inneren Zwistigkeiten auf. Und das Alles, weil das vielköpfige Fürstenthum der Herr unserer Geschicke geworden und es uns an einem König gebricht, der Herz und Kraft hätte uns zu befreien. Doch der junge König Maximilian ist nun unsere Hoffnung. Möge Gott ihn leiten und segnen!"

So schrieb ein Patriot aus Augsburg wenige Monate nach Maximilian's Königswahl.

Schon als Erzherzog von Oesterreich hatte Maximilian die Erwartung besserer Zustände wachgerufen und in allen Volksschichten jenes Vertrauen gewonnen, welches die beste Grundlage künftiger Erfolge ist. In seinem ganzen Wesen und Thun war er das gerade Widerspiel seines trägen und unschlüssigen Vaters, und wenn man Vater und Sohn neben einander sah, so glaubte man Menschen eines ganz verschiedenen Zeitalters vor sich zu haben. Während Friedrich am liebsten in dem breiten Geleise des privilegirten Herkommens fortging und aus Scheu vor Verantwortlichkeit vor jeder durchgreifenden Maßregel zurückschreckte, fühlte Maximilian den lebendigen Trieb in sich „für eine neue bessere Zeit" — so äußerte er sich gegen Wilibald Pirkheimer — „Kraft und Leben einzusetzen und aus dem Alten das wirklich Veraltete zu entfernen." Sein lebhafter, feuriger, kühner und unternehmender Geist, den er von seiner südländischen Mutter

---

Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522—1526. S. 92. Cochläus sagte im J. 1516 kurz nach dem ersten Auftreten Luther's voraus: „Nachdem die Fürsten Alles verschlungen, was dem Reiche gehörte, werden sie jetzt bald durch den Raub der Kirche sich bereichern wollen und werden zu diesem Zwecke sich nicht scheuen, sogar die Einheit der Kirche zu zerreißen." Gleicher Weise wurde von Trithemius in einer dem Kaiser Maximilian im J. 1508 dedicirten Chronologia mystica prophezeit: „... veterum destructio religionum ... magnum unitatis detrimentum."

(einer portugiesischen Prinzessin) geerbt hatte, war in beständiger Thätigkeit und hatte seit lange die geistigen Strebungen der Nation, die sich aus dem heillosen politischen Wirrwarr herausarbeiten wollte, mit Aufmerksamkeit verfolgt; für Alles hatte er Sinn und Geschick, und er war frühzeitig durch eine reiche Schule des Lebens gegangen und hatte die Menschen beobachtet und die Wechselfälle der menschlichen Dinge kennen gelernt. „Die Noth des Volkes begreift nur", sagte er einmal zum Kurfürsten von Sachsen, „wer selbst Noth empfunden", und dabei mochte er unter Anderem an jene ergreifende Scene denken, wo er als kleiner Knabe zur Zeit der Belagerung und Beschießung der kaiserlichen Burg durch die Wiener in den unteren Erdgeschossen des Schlosses umhergeirrt war und unter Thränen von der Dienerschaft ein Stückchen Brod sich erbettelt hatte. Keine Widerwärtigkeit konnte ihn aus der Fassung bringen, und wenn ihm alle seine Pläne fehlschlugen, tröstete er sich damit: „Gott sorgt schon; es könnte noch schlimmer gehen." Ueberhaupt bezeichnete man schon damals als besondere Eigenschaften des habsburgischen Hauses „Seelenruhe und Gottvertrauen beim Mißgeschick; viel Noth, viel Ehr." Auch Maximilian's Vater war dieser Art gesinnt. Als er z. B. einst vor dem König Mathias von Ungarn, der Wien erobert hatte, aus dem Lande flüchten mußte, war sein Trostspruch: „Das höchste Glück ist, das unwiederbringlich Verlorene zu vergessen." Und geduldig zog er dann in den Reichsstädten und Klöstern umher und ließ sich verköstigen, und ermahnte die ungeduldige Umgebung: „Nur gemach; es kommt schon die Zeit, wo es den Habsburgern wieder gut geht."

Als König hatte Maximilian das lebendigste Gefühl von seinen Pflichten und seiner Verantwortlichkeit, wendete sich mit unbegrenzter Hingebung den Interessen des Gesammtwohls zu und nach seiner Devise: „Deutsch ehr ist mein ehr, und mein ehr ist deutsch ehr" lag ihm vor allem die

Würde und Größe des Reiches am Herzen. Und wie war diese Würde und Größe herabgekommen! Seit Jahrzehnten hatten im Norden die Dänen ein immer stärkeres Uebergewicht erreicht und es fehlte wenig, daß sie sich in den Besitz der deutschen Herzogthümer Schleswig und Holstein gesetzt hätten; Preußen war an Polen verloren gegangen; Böhmen und Ungarn hatten eigene Beherrscher erhalten, welche ihre Macht gegen Deutschland kehrten, und Italien war dem Reiche fast gänzlich entfremdet. Am schlimmsten aber war die Gefahr, die von Frankreich drohte, welches, seiner äußeren Feinde entledigt, sich seit lange in alle deutschen Staatshändel eingemischt hatte, mit mehreren deutschen Fürsten geheime Verbindungen unterhielt und „vermöge der Zwietracht der deutschen Fürsten" nicht blos die Rheingrenzen erwerben, sondern auch gar bald das Kaiserthum selbst mit leichter Mühe sich aneignen zu können glaubte. Der französische Gesandte Pierre de Froissart, der sich längere Zeit an deutschen Fürstenhöfen aufgehalten hatte, sprach sich im Jahre 1494 in einem Briefe dahin aus: „Ich habe die deutschen Verhältnisse nun genauer beobachtet. Weil von den deutschen Fürsten nicht zwei dasselbe wollen, sondern jeder etwas Anderes will, so ist die Gesammtheit des Reiches machtlos, und für Frankreich stehen die ehrenvollsten Beuten in Aussicht."

Sehen wir nun zu, wie Maximilian unter solchen Verhältnissen dem Reiche wieder aufzuhelfen suchte.

(Fortsetzung folgt.)

XXII.

Die Urgeschichte der Phönicier.

Die Phönicier sind Nachkommen Canaan's und haben in unbekannter Zeit die Gestade des rothen Meeres, nach Anderen des persischen Meerbusens, verlassen, um sich auf dem schmalen Küstenlande des Mittelmeeres im Norden von Palästina feste Wohnsitze einzurichten. Das ist Alles, was wir von dem Ursprunge dieses berühmten Volkes des Alterthums wissen. Und doch wäre es für die Profangeschichte, wie für das Bibelstudium von hohem Interesse, die Geschichte dieses durch frühzeitige Civilisation, durch ausgedehnte Handelsverbindungen und zahlreiche Colonien berühmten Volkes bis zu ihrem Ursprunge verfolgen zu können.

Neuerdings hat nun P. Camillus Tarquini, Professor des Jesuitencollegs in Rom, dieses dunkle Gebiet der alten Geschichte einer eingehenden Prüfung unterzogen und die Resultate seiner Forschung in einem interessanten Vortrage der archäologischen Academie in Rom mitgetheilt. Derselbe ist unterdessen sammt einer Abhandlung über die hebräische Inschrift des alexandrinischen Bischofsstuhles des heil. Marcus, welcher sich bekanntlich in Venedig befindet, im Drucke erschienen[1]). Ich will hier nur über die phönicischen Studien referiren, welche, wie mir scheint, besonderer Beachtung würdig sind.

P. Tarquini begann seine Forschung — um gleichen Weg mit ihm einzuhalten — damit, daß er den Ursprung

1) Della iscrizione della Cattedra Alessandrina di S. Marco e della origine de' Fenici. Roma tipog. della Rev. Cam. Apostol. 1868.

und die Bedeutung des Namens, unter welchem das genannte Volk in der Geschichte bekannt ist, festzustellen suchte. Die semitischen Sprachen vermochten über die Bedeutung des Wortes „Phönix" keinen Aufschluß zu geben; man nahm daher in neuerer Zeit seine Zuflucht zu dem griechischen Sprachstamm [2]). Aber mit Unrecht. Denn wie sollten die Phönicier ihren Namen von den Griechen erhalten haben, da schon der Phönicier Sanchuniathon, der nach dem Zeugniß von Eusebius vor den trojanischen Zeiten lebte, sein Volk bereits mit diesem Namen bezeichnete [3]): also zu einer Zeit, in der die Griechen selbst noch keinen gemeinschaftlichen Namen führten, noch keine festen Wohnplätze einnahmen, sondern von jedem einwandernden Volksstamme hin und her geworfen wurden. Griechen sind es, welche angeben, daß schon des Cadmus älterer Bruder Phönix hieß; und welche ferner von sich bekennen, daß sie, bevor Cadmus nach Böotien kam, weder das Alphabet, noch Künste verstanden [4]). Wie konnten also die Griechen dem älteren Bruder des Cadmus den Namen beilegen? Außerdem trägt auch die Palme den Namen φοῖνιξ; aber weder diese Pflanze noch der Vogel Phönix verdanken ihren Namen den Griechen. Denn die ursprüngliche Heimath der Palme ist nicht Griechenland, sondern Aegypten. Ausländische Gewächse pflegen aber in der Regel zugleich mit ihrem fremden Namen in andere Himmelsstriche verpflanzt zu werden. Und von dem Vogel Phönix erzählt uns Herodot ausdrücklich, daß er dessen Namen in Aegypten kennen gelernt habe, wo er heilig gehalten, und, wie die Aegypter behaupteten, schon seit Jahrhunderten unter diesem Namen bekannt war [5]).

---

2) Vgl. Movers, Phönicier II. S. 3. im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte.

3) Euseb. Praep. Evang. I. 9, 10.

4) Pausan. VIII. 5.

5) Herodot. II. 71. vgl. Tacit. Anal. VI. 29.

Alles weist also auf den ägyptischen Ursprung dieses Namens hin. Dazu kommt, daß Phönix, der Bruder des Cadmus, von Agenor und dieser von dem ägyptischen Bel abstammt; ferner, daß das phönicische Volk gerade da zum ersten Male unter diesem Namen in der Geschichte erscheint, wo uns der altägyptische Historiker Manethon den Einfall der Phönicier in Aegypten, dessen Eroberung und die Gründung der phönicischen Dynastie beschreibt. Nach dem gleichmäßigen Zeugnisse von Eusebius, Africanus und dem Scholiasten zu Plato berichtet Manethon noch weiter, daß die Phönicier zuerst in dem an Aegypten grenzenden Landstriche, der später der sethroitische Bezirk hieß, eine Stadt gründeten, von da aus Aegypten unerwartet überfielen und sich unterwarfen[6]). P. Tarquini glaubt mit Sicherheit die Stadt bezeichnen zu können, welche hier gemeint ist, nämlich Daphne[7]), das an den Pforten von Aegypten gelegen ist und schon durch seinen Namen (Uebergang der Phönicier) Manethon's Bericht bestätigt.

Nach all' dem dürfte der Beweis für den ägyptischen Ursprung des Wortes „Phönix" erbracht sein. Es frägt sich nun, was das Wort in dieser Sprache bedeutet. Die Antwort ist nicht schwer. Der Anfangsbuchstabe ist Artikel,

---

6) Decima septima Dynastia Pastorum, qui erant fratres Phoenices, .. qui in Sethroite quoque Nomo condiderunt urbem, ex qua irruptione facta, Aegyptios ipsos subegere. Euseb. Chronic. p. I. Vgl. Platon. edit. Londin. 1826 in append. ad tom. IX. pag. 90.

7) In der heiligen Schrift תחפנחס (Tachphenechs) genannt und aus dem ägyptischen Worte TACH (Uebergang) und Phenechs gebildet. Die Masorethen punktiren das Wort nicht gleichmäßig; anders Ezech. 30, 18, anders Jerem. 43, 7. Die zwei letzten Consonanten drücken nur Einen ägyptischen Buchstaben aus und sollten daher, entgegen der hebräischen Schreibweise, beide ohne Vocale sein. Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit ist Jerem. 2, 16 im Ketib das zweite ח gestrichen.

ENECH bedeutet lange Lebensdauer, Alterthum[8]), also in concreter Auffassung auf Menschen bezogen, die Alten, die Urbewohner. Damit ist auch erklärt, daß die Palme und der Vogel Phönix, welchen beiden das Alterthum eine besonders lange Lebensdauer zuschrieb, diesen demselben ägyptischen Worte entlehnten Eigennamen führen.

Schwieriger ist es, sich zu erklären, wie das in Aegypten einwandernde Volk den Namen von Urbewohnern sich beizulegen und dessen Anerkennung durchzusetzen vermochte, indem bekanntlich die Aegyptier in Betreff des Alters keinem Volke nachstehen wollten und vielmehr sich selbst als das älteste Volk der Welt betrachteten. Wie sollten sie also den Eindringlingen und ihren verhaßten Hirtenkönigen einen solchen Ehrennamen beigelegt haben? — Solche Erwägungen führen von selbst auf den Gedanken, daß dieser Name schon früher Eigenname dieses Volkes gewesen, ihm also nicht streitig gemacht werden konnte. Wir hätten es demnach nicht mit einem neuen Namen, sondern nur mit der ägyptischen Uebersetzung des früheren Namens dieses einwandernden Volksstammes zu thun. Da wir aber wissen, daß die Phönicier Nachkommen Canaans sind und von Cananea aus in Aegypten einwanderten, so müssen wir in ihrer cananäischen (hebräischen) Muttersprache den entsprechenden Volksnamen suchen. Dem ägyptischen Phenechs entspricht aber genau das hebräische קַדְמֹנִים. Es frägt sich nur, ob jemals ein Volksstamm gleichen Namens in Cananea existirte. Das ist aber wirklich der Fall. Genesis 15, 18 f. spricht nämlich Gott also zu Abraham: „Deinem Samen werd' ich dieses Land geben, vom Flusse Aegyptens bis zum großen Fluß

8) In der modernen koptischen Sprache, welche mit der ägyptischen ziemlich identisch ist, ist Phoeniich = ewig. In gleicher Bedeutung erscheint dasselbe Wort nach Gessenius (Thesaur. tom. III.) in den beiden letzten Sylben des ägyptischen, dem Patriarchen Joseph beigelegten Ehrennamens φονθομφανήχ = Salvator mundi in aevum.

Euphrat; die Cinäer, die Cenezäer, **die Cadmonäer** (קַדְמֹנִי) ꝛc." Hier ist also der Ursprung der Phönicier zu suchen. Vergeblich fragen wir die heilige Schrift, was aus den Cadmonäern, welche, als Abraham schon in hohem Alter stand, noch in Cananea wohnten, geworden sei. Von da an begegnet uns dieser Volksname nie mehr in der heiligen Schrift, während die anderen Volksstämme von Cananea wiederholt erwähnt werden. Was ist aus diesem Volke geworden? Sollte es geradezu vernichtet worden sein? Abraham lebte noch längere Zeit in Cananea; nach ihm folgte auf viele Jahre Isaac, dann Jakob, aber mit keiner Sylbe wird das auffallende Ereigniß der Vernichtung eines ganzen Volkes erwähnt. Die Cadmonäer müssen also aus Cananea ausgewandert sein und zwar bald nach Abraham, da sie von da an aus der Geschichte von Cananea gänzlich verschwinden. Aber gerade in diesem Zeitabschnitte, wie wir später sehen werden, fielen die Phönicier, welche früher ihre Wohnsitze in Cananea hatten, in Aegypten ein. Die Ereignisse, Zeit, Ort und selbst die Namen beider Völker, der Cadmonäer und der Phönicier, sind identisch und sprechen dafür, daß es sich hier um ein und dasselbe Volk handelt.

Gestützt auf die Angabe des Eusebius in seinem Chronikon, daß die Dynastie der Phönicier oder der Hirtenkönige ihre Herrschaft in Aegypten in der Zeit errichteten, als Isaac neunzig Jahre zählte, sucht dann P. Tarquini weitere Anhaltspunkte in der Genesis für dieses wichtige Ereigniß zu finden. Der Zeit nach[9]) entspricht, was Moses dort Kapitel 26 erzählt. Es erschienen damals vor Isaac der kriegerische König der Philister Abimelech, Achusaith, sein Bundesgenosse, und Pichol, sein Heerführer. Isaac frägt sie erstaunt: Warum kommet ihr zu mir, die ihr mich

9) Esau, welchen Isaac sechzig Jahre alt zeugte, zählte damals etwa dreißig Jahre (Gen. 25, 27. vgl. 26, 34), so daß wir an die von Eusebius angegebene Zeitperiode gelangen.

kürzlich aus eueren Landen vertrieben habet? Sie aber verlangten von ihm einen Eid, daß er keine Feindseligkeiten gegen sie unternehmen und ihnen keinen Schaden zufüge. Und sie gingen nicht eher von dannen, bis Isaac den Eid geleistet hatte[10]). Die Annahme ist wohl berechtigt, daß die beiden alliirten Fürsten Abimelech und Achusait mit kriegerischen Plänen umgingen und befürchteten, der in Frieden lebende Isaac möchte, eingedenk des von Abimelech vorher erlittenen Unrechtes, sich mit ihren Feinden verbinden und ihnen in den Rücken fallen. Ein verborgener Grund mußte sie zu diesem Schritte veranlaßt haben, da auch Isaac sich ihr Kommen nicht recht zu erklären wußte. Das Alles geschah an den Grenzen von Aegypten, und zwar zur Zeit, als die Phönicier sich dieses Land unterwarfen. Wir werden von selbst darauf hingeführt, in diesen beiden verbündeten Königen und dem Heerführer Pichol die Leiter und Lenker des Einfalles in Aegypten zu erkennen. Von Abimelech wissen wir, daß er König der Philister war, und Achusaith kann nur der König der Cadmonäer sein[11]).

Mit diesen Ausführungen harmonirt auch vollkommen Manethon's Bericht. Derselbe spricht von fremden, durch Bundesgenossenschaft vereinigten Königen, die Aegypten eroberten; er nennt sie Hirten und fügt endlich bei, daß der eine mit Namen Saites zurückblieb und die Herrschaft an sich riß[12]). Hier haben wir die vereinigten Fürsten

10) Gen. 26, 26 ff.

11) In den Namen Cadmonaeer (Ureinwohner) und Philister (Eingewanderte) sucht P. Tarquini die Erklärung für die Bundesgenossenschaft der beiden Könige. Nach seiner Hypothese hätten die später in Cananea eingewanderten Philister ein solches Uebergewicht erlangt, daß die Cadmonäer für gerathen hielten, ihnen die bisherigen Wohnplätze zu überlassen unter der Bedingung kräftigen Beistandes zur Eroberung neuer Wohnplätze in Aegypten.

12) Ποιμένες ἦσαν ἀδελφοὶ Φοίνικες, ξένοι βασιλεῖς, οἱ καὶ Μέμφιν εἷλον, ὧν πρῶτος Σαΐτης ἐβασίλευσεν κ. τ. λ. Chron. edit. P. J. B. Aucher Venet. 1818. part. I. pag. 213.

Abimelech und Achusaith, die miteinander Memphis und ganz Aegypten eroberten; Abimelech ist nach der heiligen Schrift König eines Hirtenvolkes; von Achusaith, der in gleichem Lande herrschte, dürfen wir dasselbe annehmen: Abimelech kehrt nach Cananea zurück, während Achusaith sich mit den Cadmonäern oder Phöniciern in Aegypten niederläßt und der erste der Hyksos oder Hirtenkönige ist, denn Saites ist ein und derselbe, nur abgekürzte Name wie Achu-saite (filius olivae) [13]).

Die wissenschaftliche Begründung dieser Resultate will ich hier nicht weiter verfolgen. Das Gesagte mag genügen. Es ist bekannt, welch' große Gefahren eine feine Combinationsgabe dem menschlichen Geiste bereiten kann, so daß er, statt der Wahrheit nachzuforschen, sich in ein Labyrinth von Phantasiegebilden verliert. Aber einen solchen Eindruck dürften die phönicischen Studien des P. Tarquini wohl bei Niemanden zurücklassen; sie scheinen vielmehr, um nicht zu viel zu sagen, Anspruch auf hohe Wahrscheinlichkeit zu haben.

Zum Schlusse dürfte es von Interesse sein, die gewonnenen Resultate in historischer Reihenfolge kurz zusammenzustellen. Die Phönicier sind also Nachkommen Canaans, hießen in ihrer Muttersprache Cadmonäer, welcher Name ebenso viel bedeutet, wie Phönicier in der ägyptischen Sprache, und werden in der Genesis schon zu Abrahams

---

13) Beispiele ähnlicher Verkürzungen zusammengesetzter Namen kommen im Hebräischen vor. Bei den Aegyptern war dieß noch mehr der Fall, welche Gewohnheit sich auch bei deren Nachkommen, den Copten, erhalten hat. So bemerkt der Bollandist P. Sollier im 5. Juniband bei Aufzählung der Patriarchen von Alexandrien, daß der dreiundfünfzigste mit Namen Michael per aphaeresim Coptis usitatam gewöhnlich Chael genannt wurde. Von den alten Aegyptern theilt Ideler nicht wenige Beispiele mit, z. B. Mon oder Men statt Amon; Suph statt Sen-Sciuph u. a.

Zeiten als alte Einwohner von Cananea aufgeführt. Wenn sie schon damals unter dem Namen Cadmonäer, d. h. der Urbewohner, in Cananea lebten, so müssen sie wohl bereits zu Lebzeiten ihres Stammvaters Canaan, also gleich nach der Zerstreuung des Menschengeschlechtes, in diesem Lande ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben. Später ließen sich die Bewohner von Caphtor[14]), wie die heilige Schrift sagt, in Cananea nieder und wurden im Gegensatz zu den Cadmonäern oder Ureinwohnern, Philister, Ankömmlinge, Fremde genannt. Hier lebten beide Volksstämme nebeneinander bis zum neunzigsten Lebensjahre Isaacs, in welcher Zeit Abimelech über die Philister und Achusath oder Achu-Saith über die Cadmonäer herrschte. In diesem Jahre, nachdem beide Volksstämme so zugenommen hatten, daß das gemeinschaftliche Land für beide nicht mehr ausreichte, scheint das Uebereinkommen getroffen zu sein, daß Achusaith das Land dem Abimelech überlassen, dieser aber mit allen Kräften Hilfe leisten sollte, um für Achusaith Aegypten zu erobern. Aus Furcht, den an den Grenzen von Aegypten wohnenden Isaac, der von Abimelech beleidigt worden war, zum Gegner zu haben, begaben sich beide Fürsten sammt Pichol, dem Feldherrn Abimelechs, zu Isaac, um mit ihm ein Freundschaftsbündniß zu schließen; erbauten dann in dem äußersten, später der sethroitische Bezirk genannten Gebiete ihres Landes, nahe bei Aegypten, eine Stadt, welche am Gestade des mittelländischen Meeres, das damals noch das Delta bedeckte und bis Memphis reichte, gelegen sein mußte. Hier wurden nun, ohne Aufsehen zu erregen, Streitkräfte angesammelt und von hier aus, vielleicht durch einen combinirten Angriff zu Land und zur See, auf der die Phönicier wohl schon damals tüchtig waren, unversehens Memphis überfallen, erobert und dann, ohne den Feind zu Athem kommen zu lassen, ganz Aegypten durchzogen und in Besitz

14) 5 Mos. 2, 23.

genommen. Die Philister kehrten hierauf nach Cananea zurück, wo wir sie auch in der Folgezeit antreffen, während Achu-Saith, dessen Namen die Aegypter nach ihrer Gewohnheit in Saite verkürzten, allein Herr von Aegypten wurde und die Dynastie der Hirtenkönige gründete. Mit ihm verblieb sein Volk, die Cadmonäer, welche nach Uebertragung ihres bisherigen Volksnamens in's Aegyptische von nun an Phönicier heißen, wie auch die von ihnen gegründete Stadt, von der die Eroberung ausging, Tach-Phenech (Durchgang der Phönicier) genannt wurde.

Die folgenden Ereignisse sind hinreichend bekannt. Die Cadmonäer (Phönicier) hielten sich der Ueberzahl der Aegypter gegenüber, wie uns Manethon[15]) erzählt, an das gewöhnliche Verfahren der Minoritäten, welche eine Majorität unterjochen wollen, und organisirten eine Schreckensherrschaft, in Folge deren die Aegypter von einem tödtlichen Hasse gegen sie erfüllt waren. Unter Aphophi, nach Eusebius und dem Scholiasten zu Platon der vierte König aus dieser Dynastie, wurde der Patriarch Joseph einstimmig, wie Syncellus berichtet, zur Regierung des ganzen Landes erhoben und sein Vater Jacob mit seiner ganzen Familie nach Aegypten berufen. Nach Joseph's Tod[16]) erhoben sich aber die Nachkommen der von den Phöniciern entthronten Königsfamilie, welche in Aethiopien eine Zufluchtsstätte gefunden hatten, und es gelang ihnen endlich, wie Manethon berichtet, nach einem schweren und langwierigen Kampfe[17]) die Eindringlinge zu vertreiben und sich wieder in den Besitz des ganzen Reiches zu setzen. Die Phönicier zogen sich zurück und befestigten sich in der Stadt Avari, welche nicht an der östlichen, außerhalb Aegyptens, sondern an der westlichen, am Eingange von Aegypten gelegenen Spitze des

15) Bei Flav. Joseph. lib. I. contra Apion.

16) Vgl. II Mos. 1, 8.

17) Bei Flav. Joseph. a. a. O.

rothen Meeres zu suchen ist. Zugleich befestigten sie 10,000 Morgen Land, so daß sie einerseits vom rothen Meere, anderseits von dem damals noch das Delta überströmenden, nicht weit vom rothen Meere entfernten mittelländischen Meere gedeckt, vom Feinde nicht umgangen werden und aus den beiden Meeren, über die sie herrschten, alle Vortheile für Kriegszeiten ziehen konnten. Und in der That, fährt Manethon fort, war alle Macht und Anstrengung der Aegypter vergeblich, um sie aus diesem festen Platze hinauszuwerfen, so daß sie sich zu einem vertragsmäßigen Abkommen gezwungen sahen, wonach die Phönicier die von ihnen gewollten Vortheile erlangten, dagegen jene Landstriche verließen, sich, wie Herodot[18]) nach ihren eigenen Angaben berichtet, von den Ufern des rothen Meeres, wo die Stadt Avari lag, direct nach den Gestaden des Mittelmeeres wandten und sich für immer in jener Gegend niederließen, welche sie nach ihrem eigenen Namen Phönicien nannten. Das stimmt zugleich überein mit den Nachrichten über Agenor, der ein Sohn des ägyptischen Bel oder eines Pharao genannt wird, und von Aegypten auszog, um Tyrus und Sidon zu besetzen, also den Seeweg einschlug, was für die Phönicier keine Schwierigkeit hatte, da ihr Gebiet bis an das Mittelmeer reichte. Dergestalt findet auch die Leichtigkeit, mit der sie ihre neuen Wohnsitze sich aneigneten, eine Erklärung, während der Zug auf dem Landwege sicher nicht ohne große Gefahren und langwierige Kämpfe zum Ziele geführt hätte.

In diesem Lande mit der Hauptstadt Sidon waren die Phönicier bereits, als Moses den Pentateuch schrieb. Zwei kurze Worte in der Genesis setzen der Untersuchung über den Ursprung der Phönicier die Krone auf und führen bis zur letzten Quelle zurück. Moses zählt daselbst die von Canaan abstammenden Völkerschaften auf, welche zu seiner

18) VII. 89 und I. 1.

Zeit noch existirten. An erster Stelle erscheinen die Bewohner von Sidon, d. h. eben unser phönicischer Volksstamm, der sich damals bereits dort niedergelassen hatte. Aber sie sind nicht bloß Nachkommen Canaan's, sondern Nachkommen seines Erstgebornen, wie Moses uns belehrt: Canaan autem genuit Sidonem primogenitum suum [19]).

R.

19) Gen. 10, 15.

XXIII.

Gegenwärtige Ausbreitung des Gebetsapostolates [1]).

Dieser Verein hat gegenwärtig eine Ausdehnung erlangt, daß er nothwendig die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß. Hervorgegangen im Jahre 1844 aus der Stille eines Jesuitencollegs zu Vals vor den Thoren der Bischofsstadt Le Puy in Südfrankreich, hat er nunmehr mit kräftigem Arme die ganze Erde umspannt, überall wachrufend zum Gebete für die großen Anliegen Jesu in der ebenso bedrängnißreichen wie hoffnungsvollen Gegenwart.

Die Organisation des Vereins ist vortrefflich. An der Spitze steht der Pater Ramiere, ein ebenso sehr durch seine theologische Tiefe, wie durch seinen Eifer und seine Gewandtheit ausgezeichneter Mann. Er sendet jeden Monat von Vals aus das Organ des Vereins, den Messager du sacré Coeur de Jésus [2]), in vielen tausend Exemplaren nach verschiedenen Ländern Europa's, sowie in die fernsten Missionsländer, z. B. nach Südamerika, Australien, Madagaskar, Thibet. Dabei besorgt er eine ausgedehnte Correspondenz, entfaltet eine große Thätigkeit im Geben von Missionen und Exercitien, und macht weithin ausgedehnte Reisen, z. B. nach Italien, Deutschland, Ungarn. Er ist der Gene-

---

1) Nachdem diese Zeitschrift bereits im Jahre 1864 (II. Hälfte S. 310 ff. 428 ff. und 558 ff.) diesen großen Gebetsverein ausführlich besprochen, wird unseren Lesern ein Bericht über den gegenwärtigen Bestand desselben von Interesse sein. Wir verdanken denselben der Güte des eifrigen Directors des Vereines für die Diöcese Münster.

2) Der Messager liefert monatlich 68 Seiten Duodez, und kostet für Deutschland, per Post bezogen, 1 Thlr. 9 Sgr.

raldirector des Vereins und hat durch die in Rom genehmigten Statuten erwirkt, daß er und seine künftigen Nachfolger die Leitung und Ueberwachung des Vereins ganz in Händen haben. Unter ihm stehen die Centraldirectoren der einzelnen Länder, welche in seinem Namen die Aggregationsdiplome unterzeichnen, wodurch die Vorsteher von Gemeinden, Klöstern, Brüderschaften, Collegien oder Unterrichtsanstalten das Recht der Aufnahme erhalten. Solche bereits unterzeichnete, aber noch nicht ausgefüllte Diplome besitzen die Diöcesan-Directoren, welche dieselben ausfüllen und den einzelnen Herren, die darum gebeten haben, zuschicken. Die Aufnahme geschieht mittelst Einschreibung der Namen und Ausstellung von Aufnahmescheinen. Diese Aufnahmescheine müssen vom Generaldirector edirt oder von ihm autorisirt sein. An die Eintretenden wird die Forderung gestellt, daß sie täglich einmal alle ihre Gebete, Werke und Leiden in der Meinung aufopfern, wofür der Heiland sich in der heiligen Messe opfert. Die Aufopferung, welche am besten während des Morgengebetes, oder, wenn man der heiligen Messe beiwohnt, während der heiligen Wandlung gemacht werden kann, wird an das heilige Herz Jesu gerichtet. Die Mitglieder sind zugleich der Ablässe der Herz-Jesu-Bruderschaft theilhaftig. Zur besseren Verbreitung des Vereins hat der Localdirector das Recht, andere Priester oder geeignete Laien mit dem Sammeln der Namen zu beauftragen und durch Verleihung eines besonderen Diploms zu Beförderern des Vereins zu ernennen. Hiermit erlangen diese das Recht auf mehrere Ablässe und die Vollmacht, die Aufnahmescheine im Namen des Localdirectors auszustellen.

Wie in Le Puy für Frankreich, so erscheinen in vielen anderen Ländern Monatsschriften des Vereins. In der Regel werden diese von dem Centraldirector des betreffenden Landes redigirt. Solche erscheinen z. B. für Ungarn in Pesth (Redacteur der Domherr Kubinski), ferner in Böh-

men, für Deutschland in Innsbruck (Redacteur und Centraldirector P. Malfatti S. J.)[3]), für Italien in Bologna (Redacteur der Barnabite P. Mareska), für Spanien in Barcelona (Centraldirector der Domherr Morgades y Gili), für England in London (Redacteur P. Maher), für Nordamerika in Georgetown und für Südamerika in Santa Fe de Bogota im Staate Neugranada (Redacteur Famayo), für Belgien aber ist eine flämische Ausgabe angekündigt.

Schon aus diesen Angaben ergibt sich die weite Verbreitung des Vereins. Noch genauer aber ergibt sich diese aus einigen speciellen Angaben über die einzelnen Länder. In New-York wurden gleich im ersten Jahre 3556 Personen zum Eintritte angemeldet (Messager XI, 387). In Amsterdam wurden 13 Kirchen aggregirt. In Löwen waren 5 Pfarrkirchen aggregirt, in Gent alle 10 Pfarreien. In beiden Städten wurde der erste Freitag des Monats von den Mitgliedern auf das Eifrigste gefeiert und in jeder Kirche durchschnittlich ungefähr 500 Communionen ausgetheilt. Abends vorher verkündeten die Glocken sämmtlicher Kirchen das eintretende Fest (Messager XIV, 30). In Frankreich erhielt P. Ramiere zustimmende Erklärungen von 58 Bischöfen und Erzbischöfen. In Spanien erhob sich die Diöcese Urgel in den Pyrenäen wie Ein Mann; sämmtliche dreihundert Pfarreien wurden aggregirt, und fast alle Gläubigen ohne Ausnahme ließen sich aufnehmen. Fast ebenso ging es in der Stadt Valenzia, wo die Vornehmsten alle mit gutem Beispiele vorangingen. Auch in den übrigen spanischen Städten fehlte es nicht an Theilnehmern.

---

3) Wir glauben uns hier im Interesse der Sache die Bemerkung erlauben zu sollen, daß eine größere Mannigfaltigkeit des Inhaltes und in manchen Artikeln eine einfachere, dem deutschen Geschmacke zusagendere Darstellung der trefflichen Zeitschrift zu wünschen wäre.
Anm. d. Redact.

und ließen es die achtbarsten Bischöfe Spaniens nicht an ihrer Unterstützung fehlen (XI, 386 und XIV, 297). In Italien hat die gegenwärtige Noth das Bedürfniß des Gebetes und engeren Anschlusses an Christum recht fühlen gelehrt. Dieses Land hat mehrere Centraldirectoren. Achtzig Bischöfe bewilligten die allgemeine Einführung. Schöne Hirtenbriefe wurden zur Begünstigung der Einführung erlassen und arbeiteten unter Anderen die Erzbischöfe von Verona, Perugia, Camerino, Reggio, Salerno, Otrante mit der größten Hingebung an der Einführung des Vereins in allen Pfarreien ihres Sprengels (XIV, 371 u. 294). In Ungarn hat sich der Fürst-Primas von Gran mit großem Eifer des Vereins angenommen. Er erließ ein Hirtenschreiben an die Pfarrer seiner Diöcese und ernannte den bekannten Domherrn Dr. Kubinski, Rector des Generalseminars von Pesth, den wir mehrere Male auf unseren deutschen Generalversammlungen gesehen haben, zum obersten Director des Vereins in Ungarn. Dieser redigirt zwei Monatsschriften, von denen die eine ungarisch, die andere aber, für den Clerus bestimmte, in lateinischer Sprache geschrieben ist (XIII, 362). In Deutschland besteht die Zeitschrift des Vereins jetzt im fünften Jahre. In den verflossenen vier Jahren wurden 2959 Pfarreien und religiöse Communitäten aggregirt, und erlangte die Zeitschrift des Vereins im vierten Jahrgange eine Abonnentenzahl von 12,000. Die lebhafteste Unterstützung schenkte der um die Kirche so hoch verdiente Hochw. Erzbischof von Freiburg dem Vereine. Derselbe wurde zweimal in einem Hirtenbriefe den Gläubigen und einmal durch ein Circular den H. Pfarrern empfohlen. Schließlich erfolgte zu allem diesem noch ein schöner Hirtenbrief ausschließlich über den Verein. Es war der letzte Hirtenbrief des greisen Herrn, in den er die Ahnung seines bevorstehenden Todes mit hineinfließen ließ. Sein Andenken wird mit Segen fortleben in den Gebeten, die er auf diese Weise für die Anliegen seines Herrn und Heilan-

des fundirt hat. Außerdem wurde der Verein von ungefähr zehn deutschen Bischöfen (unter ihnen auch die Hochw. Herren von Köln, Mainz und Paderborn) theils in Hirtenbriefen, theils in Circularen an die Geistlichkeit empfohlen. Gegenwärtig steht die ungehinderte allgemeine Ausbreitung dem Vereine in 31 deutschen Diöcesen frei. Auch in dem mit Deutschland verbundenen Böhmen fand sich ein günstiger Boden für den Verein. Es entstand dort im letzten Jahre eine Zeitschrift des Vereins in böhmischer Sprache und dieselbe erlangte trotz des beschränkten Absatzgebietes gleich im ersten Jahre des Bestehens 1000 Abonnenten. Auch in England besitzt der Verein eine beträchtliche Ausdehnung, und zählt das heilige Herz Jesu viele frommen und eifrigen Verehrer.

Gehen wir aber von der alten Welt über das Meer hinüber zur neuen, so finden wir dort zunächst den Verein in der jugendlichen Kirche Nordamerika's in rüstiger Thätigkeit. Aber auch im altkatholischen Süden, der leider ebenso sehr wie unsere katholischen Länder Europa's von liberalen Ideen angefressen und durchsäuert ist, beginnt der Herr die Geister zu scheiden und auf der anderen Seite ein regeres kirchliches Leben hervorzurufen. Hier steht die Stadt Santa Fe de Bogota in Neugranada an der Spitze. Dort wurde im vorigen Jahre von dem seeleneifrigen Priester Eulogius Famavo eine Zeitschrift des Vereins gegründet; dort war im Verlaufe desselben Jahres auch ein Provinzialconcil versammelt, und hier wurde die Einführung des Gebetsapostolates in der ganzen Kirchenprovinz zum Decrete gemacht (Messager XIV, 378). In Centralamerika wird von Quatemale aus von P. España für die Verbreitung des Vereins in die benachbarten Länder gearbeitet (XIV, 298). In einem Theile des französischen Guyana aber haben die Jesuitenmissionäre selbst versucht, die aus Frankreich dahin verbannten Sträflinge für den Gebetsapostolat zu gewinnen, und der Erfolg hat ihre

kühnsten Hoffnungen weit überstiegen. Die Sträflinge kommen nach und nach in immer größerer Anzahl selbst am ersten Freitage des Monats, die heiligen Sacramente zu empfangen (XIV, 298). Aehnliches meldet P. Hanipaux von seinen Erfolgen unter den wilden Otchipuras von Canada. Sie kommen fleißig, um die heiligen Sacramente zu empfangen und wohnen am ersten Freitage oder Sonntage des Monats zu Ehren des göttlichen Herzens der feierlichen sacramentalischen Benediction bei (XIX, 301).

In Madagaskar scheint der Verein und seine Uebungen fast in allen Schulen und Pfarreien verbreitet zu sein. Von dort sind dem P. Ramiere aus einem Institute der Schulbrüder, sowie einem der Schulschwestern vom heil. Joseph von Cluny ein paar höchst naive und rührende Briefe zugekommen, die er (XIII, 378 ff.) veröffentlicht hat.

Noch rührender ist ein Brief eines Paters aus der Congregation vom heiligen Geiste aus einem Aussätzigeninstitute der östlich von Madagaskar gelegenen Insel Bourbon, und seine Mittheilung über den Gebets- und Sammeleifer der armen Aussätzigen für den heiligen Vater, den das Lesen des Messager in ihnen erweckt hat, sowie ihre Verehrung des heiligsten Herzens Jesu. (Es scheint auf dieser altfranzösischen Insel die Kenntniß der französischen Sprache sehr verbreitet zu sein.) [XIV, 35.]

Auch in Südaustralien ist der Verein sehr verbreitet. Die beiden Hauptorte Sydney und Adelaide sind auch die Hauptstationen des Vereins. Centraldirector ist der Herr Tenison Woods, Secretär des Bischofs von Adelaide. In dieser letzteren Diöcese scheint er fast an allen Orten verbreitet. Das Herz-Jesu-Fest wurde in der Cathedrale von Adelaide mit großer Feier und unter großem Andrange des Volkes gefeiert. In Sydney betete der Missionär Muraire täglich das Aufopferungsgebet mit seiner Gemeinde und verschaffte seiner Kirche ein schönes Herz-Jesu-Bild, welches alsbald die allgemeine Verehrung auf sich zog. Auch der

Herz-Jesu-Monat (Juni) wurde gefeiert (XIII, 300 und XIV, 301).

Oestlich von Australien liegt die kleine Insel Neu-Caledonien. Hier wurde eine drohende Verfolgung die Veranlassung, den Gebetsapostolat einzuführen. Alle traten bei. Die Gemeinde gewann dadurch in einigen Tagen ihren Feinden gegenüber einen so festen Muth und eine solche Entschiedenheit, daß diese es nicht wagten, sie ferner zu beunruhigen (XIII, 31).

Gehen wir nach China und Thibet gegenüber, so finden wir hier den Gebetsapostolat in einzelnen Districten im Entstehen begriffen; doch vorzüglich ist es die Herz-Jesu-Bruderschaft und die Verehrung des heiligen Herzens, welche die Missionäre verbreiten. Die größten Kirchen, welche mit vielen Opfern gebaut wurden und die das Staunen der heidnischen Chinesen im höchsten Grade rege machten, sind dem heiligen Herzen geweiht, z. B. die Kirche auf der Insel Thongming, gelegen in der Einfahrt zur Stadt Nanking (XIII, 108). Vor Allem die schöne hohe Kirche in der Stadt Tschangkiatschuang, inmitten China's. Ein Engel beherrscht das Gebäude; auf der Spitze des Thurmes aber steht das christliche Kreuz und ragt weit in die Lüfte inmitten des altheidnischen Landes (XI, 35). In dieser Kirche hat das heilige Herz Jesu seinen besonderen Thron aufgeschlagen und ist in allen Mühsalen für die arme christliche Gemeinde die Zuflucht in allen Nöthen geworden. Als im Jahre 1867 eine große anhaltende Dürre diese Gegenden heimsuchte und die Heiden sich vergebens in großen öffentlichen Umzügen an ihren Regengott gewandt und die Mandarine vergebens eine strenge Abstinenz von Fleisch, Eiern, Wein und anderen Dingen geboten hatten, da wandten sich die Christen in anhaltendem Gebete an das heilige Herz Jesu, zündeten vor der schönen Herz-Jesu-Statue, welche den Hochaltar schmückt, eine beständig brennende Lampe an und setzten

ihre Andacht zum Herzen Jesu fort, bis sie am Octavtage des Herz-Jesu-Festes erhört wurden. Welches Gefühl übrigens auch manche Heiden über die innere Haltlosigkeit ihrer Gebräuche und die Kraft des Christengottes durchdringt, das zeigen die Worte, die bei dieser Gelegenheit von ihnen laut wurden. „Wir haben ein großes Bedürfniß nach Regen; wir haben unsere Götter darum angerufen, aber sie erhören uns nicht; warum bittet ihr nicht zum Herrn des Himmels in Seiner Kirche zu Tschangkiatschuang?“ (XIII, 106.) Noch großartiger aber zeigte sich einerseits das Vertrauen der Christen zum göttlichen Herzen und andererseits der Schutz desselben am 25. Februar des folgenden Jahres, als die Rebellen über die Stadt losbrachen und Vieles mordeten, plünderten und niederbrannten. Da flohen die Christen von allen Seiten in ihre Herz-Jesu-Kirche. Sie blieben verschont. Die Barbaren brachen in die Kirche ein. Der Mandarin und drei Heiden, die sich bei ihnen befanden, wurden getödtet, aber ein unsichtbarer Schutz hielt jede mörderische Hand von den Christen fern. Auch die Bilder des heiligen Herzens blieben verschont, obwohl sie sonst z. B. in der Wohnung der Patres Alles zertrümmert und geraubt und nichts verschont hatten. Freilich fehlte es nicht an Versuchen, z. B. die Kirche in Brand zu stecken; aber dieselben blieben erfolglos (XIV, 240). Außer den Kirchen wurden auch ganze Provinzen in China dem heiligen Herzen gewidmet, und die Missionäre erlebten auffallende Beispiele von dem fruchtbaren Segen, den dieß mit sich brachte (XIII, 372 und XIV, 302). Wenn alle Versuche der Missionäre, auf wichtigen Punkten, z. B. in Nanking, sich niederzulassen fehlgeschlagen und alle neuntägige Andachten, z. B. zu Ehren des heil. Joseph, ohne den erwünschten Erfolg geblieben waren, so wandten sie sich mit Gelübden an das heil. Herz Jesu und errangen dann sehr oft wunderbare Erfolge. (Vergl. den Brief des Bischofs Languillat XI; 239.) Aus Allem müssen wir schließen, daß die Verehrung des heiligen

Herzens in China einst noch sehr wirksam und blühend werden wird.

Ganz dasselbe, was von China gilt, gilt auch von der blühenden Mission Madura, in der Südspitze von Vorderostindien. Hunderte von Heiden und auch viele Protestanten treten dort jährlich zur katholischen Kirche über. Die Mission ist dem heiligen Herzen Jesu geweiht. Die ersten Freitage und Sonntage führen dort jeden Monat eine große Anzahl frommer Gläubigen zum Tische des Herrn. Fünf zum Theil recht große Kirchen, und zwar in den größeren Orten, sind dort dem heiligen Herzen ausdrücklich geweiht (XIII, 227).

An die Kirche Ostindiens schließen wir zuletzt die des Libanon an. Auch hier gibt es eifrige Priester, die sich des Gebetsapostolates angenommen und ihn zunächst in den Klöstern und Erziehungsinstituten des Landes verbreitet haben. Die Kirche kämpft dort noch einen schweren Kampf, einerseits mit dem griechischen Schisma und andererseits mit protestantischen Sendlingen, die reich mit äußeren Mitteln ausgestattet in's Land gekommen sind und an mehreren Orten unentgeltliche, reich dotirte Unterrichtsanstalten gegründet und viele Katholiken in ihre Schulen gelockt haben. Hoffen wir, daß der Gebetsapostolat dem bedrängten Lande neuen Geist und neue Gnade zuführe.

Da wir die Herz-Jesu-Verehrung als unzertrennlich vom Gebetsapostolat betrachten, so schließen wir diese Notizen mit der Mittheilung des glorreichen Actes der religiösen Sühne, welchen das katholische Belgien soeben gegeben hat. Der internationale Arbeitercongreß von Brüssel hatte Gott und Christum als die Feinde der menschlichen Wohlfahrt erklärt und die Ausrottung der religiösen Ideen bis auf ihre letzten Wurzeln auf seine Fahne geschrieben. Der Episcopat, der Clerus und das Volk Belgiens hat in würdiger Weise darauf geantwortet und seinen Glauben und seine Liebe zu Christo in herrlicher Weise an den Tag gelegt.

Auf jene Blasphemien hat das katholische Belgien geantwortet: „Und da ihr so den Namen unseres Erlösers zu schänden wagt und dieses katholische Land Seinen Armen entreißen wollt, so möge Er gerade jetzt beginnen, darin zu herrschen trotz aller Seiner Feinde. Wir weihen es Seinem heiligsten Herzen.“ Diese Feierlichkeit ist nach vorhergegangenem Tridulum in allen Kirchen des Landes vor sich gegangen am 8. December 1868. Durch die Vermittlung des unbefleckten Herzens Mariä ist Belgien das Eigenthum des liebenswürdigsten Herzens unseres allerheiligsten Erlösers geworden. Möge es darin mehr und mehr herrschen. Möge es Seine treuen Diener mit dem Ueberflusse Seiner Gnaden bereichern und selbst an Seinen Feinden die Erweise Seiner Macht und Güte zu zeigen nicht aufhören.

Vielleicht hat Belgien diese Gnade verdient durch den Eifer, womit namentlich in Gent, Löwen und vielen kleineren Ortschaften die ersten Freitage der Monate gefeiert werden, und durch die vielen Gebete und Communionen, welche bei dieser Gelegenheit schon für die Anliegen des heiligen Herzens Jesu dargebracht worden sind. Gewiß werden nach der ersten großen Gnade aber auch die ferneren Gnaden nicht ausbleiben. Schon steht so viel durch die Mittheilungen der Directoren dieses Landes fest, daß durch den genannten feierlichen Act der Gebetsapostolat in diesem Lande einen bedeutenden Aufschwung genommen hat (XV, 42).

Möge dieß hier wie überall geschehen, auf daß der Gebetsapostolat, der schon jetzt nach den Berechnungen des P. Ramiere an die fünf Millionen Mitglieder umfaßt, zu einem noch mächtigeren Bunde erstarke und nicht aufhöre, einerseits die Bekehrung ganzer Völker zum wahren Christenthum zu erflehen, und andererseits die Liebe zu Jesu und die einstige himmlische Glorie der Theilnehmenden zu erhöhen.

Bedenkt man aber einerseits, wie groß gegenwärtig al-

gemein das Bedürfniß eines größeren Gebetseifers und eines engeren Anschlusses an Christum ist, und andererseits, daß es eines äußeren Antriebes bedarf, um genannten Eifer hervorzurufen, und wie leicht und segensreich die tägliche Obliegenheit des Gebetsapostolates ist, so ergibt sich unschwer, was ein mit Sorge für die großen Anliegen seines Heilandes erfüllter Priester und Christ dieser neuesten Erscheinung katholischen Lebens gegenüber zu thun hat. So viel glauben wir aber, durch die vorstehenden Mittheilungen nachgewiesen zu haben, daß ein so weit in der katholischen Kirche verbreiteter und in ihr Leben übergegangener Verein auch ein wahrhaft katholischer sein und jenem heiligen Geiste seine Entstehung verdanken muß, der da die katholische Kirche regiert und für alle Uebel zu seiner Zeit die wirksamsten Gegenmittel mit göttlicher Weisheit zu bereiten versteht.

Arnold Janssen,
Director des Gebetsapostolates für die Diöcese Münster.

XXIV.

Die Kirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika.

Zu allen Zeiten hat die Kirche Gottes einzelne Verluste erlitten, haben sich Glieder der Kirche von der Einheit des Leibes Christi getrennt; oftmals haben sich ganze Völker in Empörung gegen ihre Mutter erhoben. Aber zu allen Zeiten hat auch Gott seine Kirche für solche Verluste getröstet, indem er die Gnaden, die einzelne Glieder der Kirche verscherzt und von sich geworfen, anderen Gliedern der großen Menschenfamilie ertheilte. Wir haben das gesehen im Zeitalter der Reformation, wo Südamerika und Mexico ihre ersten Glaubensboten empfingen, und wo ein hl. Franz Xavier in Indien und Japan Unzähligen die Gnade der Wiedergeburt mittheilte. Wir sehen das in unseren Tagen, wo, obwohl so unendlich Viele durch eine falsche Wissenschaft und eine falsche Politik um ihr höchstes Gut, um den Glauben, gebracht werden, die Kirche ungeahnte Triumphe gerade in jenen Ländern feiert, die bisher als Burgen des Protestantismus galten, in England und Nordamerika.

Ein lebendiges Bild von dem wunderbaren Wachsthum der Kirche in Nordamerika liefert uns der soeben bei Sadlier in New-York erschienene „Catholic Almanac" für 1869, der sich zwar, wie die „New-Yorker Kirchenzeitung" sagt, vor den früheren Jahrgängen durch Vollständigkeit und Correktheit auszeichnet, der aber noch gar viel an Klarheit und Uebersichtlichkeit zu wünschen übrig läßt. — Nach diesem katholischen Almanach gibt es in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika, wo 13 Jahre nach der Erklärung der

Unabhängigkeit der Colonien, also vor gerade 80 Jahren der erste bischöfliche Stuhl in Baltimore errichtet wurde, wo im Jahre 1829, also 40 Jahre nach der Gründung des ersten Bisthums, beim ersten Provinzial-Concil 9 Suffragane um ihren Erzbischof versammelt waren, jetzt nach Ablauf von wiederum 40 Jahren 7 Erzbisthümer, 45 Bisthümer und 7 Apostolische Vikariate, von denen 9 Bisthümer und 4 Vikariate erst im verflossenen Jahre errichtet worden sind. Diese Diöcesen vertheilen sich folgendermaßen auf das ungeheuere Gebiet der Vereinigten Staaten: Die Provinz Baltimore dehnt sich über den Distrikt Columbia mit der Bundeshauptstadt Washington und über die Staaten Maryland, Pensylvanien, Delaware, Virginien, Nord- und Süd-Carolina, Georgia und den östlichen Theil von Florida aus und umfaßt 11 Bisthümer und 2 apostolische Vikariate; von denselben sind im J. 1868 2 Bisthümer, nämlich Harrisburgh und Scranton, beide in Pensylvanien, und 1 apostolisches Vikariat, nämlich in Nord-Carolina, neu errichtet. Die Provinz Cincinnati dehnt sich über die Staaten Ohio, Indiana, Michigan und Kentucky aus und hat 9 Bisthümer, von denen das von Columbus in Ohio im vorigen Jahre errichtet wurde. Die Provinz New-Orleans begreift die Staaten Louisiana, Alabama, Mississippi, Texas und Arkansas und hat 6 Bisthümer. Die Provinz New-York dehnt sich über die Neu-England-Staaten, New-Jersey und New-York aus und hat 10 Diöcesen, von denen eine, nämlich Rochester im Staate New-York neu errichtet ist. Die Provinz Oregon dehnt sich über den Staat Oregon, das Washington-Territorium, das Territorium Idaho und jenen Theil vom Territorium Montana aus, der westlich vom Felsengebirge liegt, und umschließt noch Theile vom Britischen Nordamerika, nämlich die Diöcese Vancouvers-Island und das Apost. Vikariat von Columbia. Zu den Vereinigten Staaten gehören in dieser Provinz, die die

meisten Indianer-Missionen zählt, außer der Erzdiöcese die Diöcese Nesqualy und das Vikariat Idaho, letzteres neu errichtet. Die Provinz St. Louis umfaßt die Staaten Missouri, Tennessee, Illinois, Wisconsin, Jowa, Kansas, Nebraska, Minnesota und die Territorien Dakotah, Neu-Mexiko, Colorado, Arizona, Montana und das Indianer-Territorium, und zählt 11 Bisthümer und 4 Vikariate; davon sind 1868 errichtet die Diöcesen Green-Bay und La Crosse in Wisconsin und St. Joseph in Missouri und die Vikariate von Colorado und Montana in den betreffenden Territorien. Die Provinz San Franzisco dehnt sich über die Staaten Californien und Nevada aus und hat 3 Diöcesen, wovon eine, die von Gras-Valley in Californien neu errichtet ist.

In diesen 52 Diöcesen und 7 Vikariaten (zwei der letzteren haben im Almanach keine Mittheilungen über die Zahl ihrer Priester rc. gemacht) arbeitet nun in 3556 Kirchen und 1211 Kapellen und Stationen die ansehnliche Zahl von 3394 Welt- und Ordensgeistlichen, 146 mehr wie im vorigen Jahre. Von denselben besitzen den größten Theil: die Erzdiöcese New-York 203 Priester, von denen 138 in der Stadt selbst wirken, die Erzdiöcese Baltimore 193, St. Louis 165, Philadelphia 157, Boston 155 Priester; den kleinsten Bruchtheil haben: Savannah in Georgia, nämlich 9 Priester für eine katholische Bevölkerung von 20,000 Seelen; St. Joseph in Missouri ebenfalls 9 Priester für 14,000 Seelen; Little-Rock in Arkansas 7 Priester für 1500 Katholiken; das Apost. Vikariat von Florida, das vom Bischof von Savannah verwaltet wird, gleichfalls 7 Priester, und das neuerrichtete Vikariat von Nord-Carolina nur 3 Priester für 700 Katholiken. — Die katholische Bevölkerungszahl ist leider nicht bei allen Bisthümern angegeben, was übrigens auch wohl in Diöcesen wie New-York, Baltimore und New-Orleans kaum möglich wäre. Bemerkenswerth ist jedoch, daß die Katholiken gerade in jenen Staaten, die man mit

dem Namen Südstaaten begreift, die alten katholischen Ansiedelungen Louisiana und Maryland ausgenommen, am wenigsten zahlreich sind. — Ein nicht geringer Theil der Priester, die in den weiten Gebieten der Vereinigten Staaten wirken, gehört dem Ordensstande an. Doch ist es unmöglich, aus den Angaben des Almanach die genaue Zahl derselben herauszufinden Es wird aber wohl kaum irgend einen Orden oder irgend eine Congregation geben, die nicht ihre Vertreter in Nordamerika hat. Vorzüglich zahlreich sind die Jesuiten, die Redemptoristen und unter den alten Orden die Benediktiner; letztere besitzen neben vielen Prioraten und Stationen 2 Abteien mit infulirten Aebten, nämlich St. Vincent's bei Pittsburgh in Pensylvanien und St. Louis on the Lake (St. Ludwig am See) in Minnesota. Auch die Trappisten haben in den Vereinigten Staaten 2 Abteien mit infulirten Aebten, nämlich in New-Haven in Kentucky und bei Dubuque in Jowa. Im Ganzen bestehen nach den Angaben des Almanach in Nordamerika 119 männliche und 330 weibliche Klöster. Fast alle Ordensmänner sind in der Seelsorge oder im Unterrichtsfache thätig, während mit den weiblichen Conventen fast immer höhere Schulen, sog. Akademien, oder Hospitäler und Waisenhäuser verbunden sind.

Das Staatsschulsystem, das in den Vereinigten Staaten eingeführt ist, zwingt die katholischen Geistlichen, wo möglich überall mit ihren Kirchen auch Schulen zu verbinden. Glücklicher Weise herrscht in Amerika kein Schulzwang, und verhindert der Staat, der aus seinen öffentlichen Schulen grundsätzlich jeden Geistlichen und jede Religion ausschließt, Niemanden Privatschulen zu errichten. So kommt es, daß der Almanach aus fast allen Diöcesen, deren Verhältnisse einigermaßen geordnet sind, von katholischen Pfarrschulen berichten kann, die dem Staat gegenüber nichts weiter als Privatschulen sind. Wie groß die Anstrengungen sind, die die Kirche in dieser Richtung macht, davon legen

besonders die beiden Erzdiöcesen New-York und Cincinnati Zeugniß ab; in ersterer werden in 85 katholischen Pfarrschulen circa 24,000 Kinder unterrichtet, und daneben besuchen noch über 3000 Kinder die 31 höheren katholischen Schulen dieser Diöcese; und in letzterer werden in 193 katholischen Pfarrschulen 21,356 Kinder unterrichtet, und auch in diese Zahl sind noch nicht die höheren Anstalten eingerechnet. An solchen höheren Anstalten, die, obwohl sie gar häufig auch von akatholischen Schülern frequentirt werden, doch einen specifisch katholischen Charakter bewahren, indem vielfach die Pensionäre, auch die akatholischen, am Gebet, am katholischen Gottesdienst u. s. w. theilnehmen, ist keineswegs Mangel. Im Almanach werden aufgeführt: 23 Seminarien für die Heranbildung des Clerus (von diesen ist die St. Marien-Universität und das damit vereinigte theologische Seminar von St. Sulpice in Baltimore vom Apostolischen Stuhle zum Range einer katholischen Universität erhoben, und hat die von den Vätern der Gesellschaft Jesu geleitete St. Louis-Universität in St. Louis ebenfalls das Recht, akademische Grade zu ertheilen), ferner für die männliche Jugend 99 Colleges, die ungefähr unseren Realschulen und Gymnasien entsprechen, und für die weibliche Jugend 284 sogenannte Akademien. Bewunderungswürdig ist der Opfergeist der amerikanischen Katholiken, der es der Kirche nie an Mitteln fehlen läßt, nicht nur diese Anstalten und Schulen fortwährend zu unterhalten, sondern auch neue ins Leben zu rufen; denn außerdem daß alle katholischen Anstalten nur von den freiwilligen Beiträgen der Mitglieder der katholischen Kirche existiren, liegt den letzteren auch noch gemeinsam mit der akatholischen Bevölkerung der Vereinigten Staaten die Pflicht auf, die öffentlichen confessionslosen Schulen, in die kein Katholik mit gutem Gewissen seine Kinder schicken kann, durch ihre Steuerbeiträge zu erhalten. Und daß diese Steuern nicht gering sind, davon liefert den

Beweis ein Bericht der „New-Yorker Kirchenzeitung," wonach im Budget der Stadt New-York pro 1869 für Schulzwecke die gewiß nicht kleine Summe von 3,150,000 Dollars ausgeworfen ist, eine Summe, von der die 68 katholischen Schulen in dieser Stadt sehr wahrscheinlich nichts bekommen werden, denn die K.-Ztg. sagt ausdrücklich, daß dieses Geld für Schulen bewilligt wurde, die theilweise religionslos, theils pietistisch organisirt seien. (Letztere werden wohl zweifelsohne Schulen sein, die mit den protestantischen Missionshäusern zu New-York, z. B. mit Five Points Mission, Five Points House of Industry und Howard Mission verbunden sind und in denen ein Theil der verlassenen und herumziehenden Kinder, deren Zahl man in New-York auf 40,000 berechnet, auch Nahrung und Kleidung finden.)

Von der Opferwilligkeit der katholischen Bevölkerung legt die Zahl der wohlthätigen Anstalten ebenfalls ein glänzendes Zeugniß ab. Kaum eine oder die andere Diöcese gibt es, die nicht wenigstens eine wohlthätige Anstalt besitzt. So sind im Almanach 58 Hospitäler und 130 Waisenhäuser verzeichnet — eine Zahl, die, wenn sie auch der Größe des menschlichen Elends, das man selbst in der neuen Welt findet, nicht gleichkommt, doch wahrlich der noch nicht 100 Jahre alten Kirche zur Ehre gereicht.

Neben den Schulen und den wohlthätigen Anstalten haben die Bruderschaften und kirchlichen Vereine eine besondere Wichtigkeit für das kirchliche Leben. Amerika ist das Land der Vereine, die, so lange sie sich in den Schranken der gesetzlichen Freiheit bewegen, keine Polizeiwillkür zu befürchten haben. Es ist deßhalb nicht zu verwundern, wenn der Almanach, leider nicht in allen, sondern nur in wenigen Diöcesen, uns einen Blick auch in diese Seite des kirchlichen Lebens thun läßt. So wird im Almanach berichtet, daß an den verschiedenen Kirchen der Erzdiöcese Cincinnati sich 51 Bruderschaften und kirchliche

Vereine gebildet haben, daß New-York an fast allen Kirchen Conferenzen vom heil. Vincenz von Paul besitzt und ebenso Baltimore, daß in letzterer Stadt und Diöcese die St. Peters-Bruderschaft, die mit der Sammlung des Peterspfennig betraut ist, in ganz ähnlicher Weise organisirt ist, wie bei uns die St. Michaelsbruderschaft. Doch würde man sehr irren, wenn man meinte, die kirchlichen Vereine würden sich auf diese drei Diöcesen beschränken; wenn uns unsere kurze und beschränkte Erfahrung in Amerika nicht täuscht, so befinden sich solche an fast allen Kirchen, selbst im fernsten Westen, und liegt gerade in diesen Vereinen die Stärke der katholischen Kirche den zahllosen geheimen Verbindungen gegenüber.

Allerdings ist auch die junge Kirche von Amerika von Gefahren nicht frei. Der religionslose Staat garantirt ihr allerdings die Freiheit zu sein; er verspricht, absolut sich mit ihr nicht zu befassen. Aber dieser religionslose Staat hat Beamte, von denen nur ein verschwindendes Bruchtheil katholisch ist, die vielmehr meistens den verschiedenen Secten angehören, welche der Kirche feindlich sind, und die dann im Geiste dieser Secten gar oft mit allen Mitteln, die ihnen ihre Stellung gibt, die Kirche bekämpfen und die Kinder der Kirche zu verführen suchen. Ein nicht geringer Theil der Mitglieder dieser zahllosen Secten trägt schon längst den Herzenswunsch nach einer Nationalkirche mit sich herum, die ganz gewiß nicht die katholische sein würde; und sehr wahrscheinlich wäre es in dieser Angelegenheit, wo sich der Nationalstolz des Yankee und der Haß gegen Popery begegnen, jetzt schon einer Krisis nahe gekommen, wenn nicht der große Bürgerkrieg allen Gedanken eine andere Richtung gegeben hätte. — Eine andere Gefahr, die von den Gliedern der Kirche selbst ausging, scheint jetzt gänzlich überwunden zu sein. Bei der Bildung der ersten Gemeinden, besonders in Städten, wollte sich der amerikanisch-protestantische Geist, der die Kirche von unten aufbauen will, geltend machen.

Vielfach versuchten die Kirchenvorstände, die sog. Trustees, die Herrschaft an sich zu reißen und die Geistlichen zu Dienern der Gemeinden zu machen, die sie nach Willkür ab- und einsetzen könnten, wie solches in protestantischen Gemeinden fast überall der Fall ist. Der Energie des Clerus gelang es nur nach vielfach heftigen Kämpfen diese große Gefahr für das innere Leben und für die Ausbreitung der Kirche zu beseitigen. — Eine dritte Gefahr bedroht hauptsächlich den Clerus. Durch Räumlichkeit und durch Nationalität vielfach getrennt und in innigster Berührung mit den ganz auf das Materielle gerichteten Bestrebungen der Amerikaner, oftmals von Noth und Sorgen aller Art umringt, wäre es kein Wunder, wenn er mehr oder weniger der Verweltlichung anheimfallen, den clerikalen Geist einbüßen würde. Selbst die Ordensleute sind von dieser Gefahr nicht frei, weil gar Viele derselben, von ihren Mitbrüdern getrennt und mit der Pastoration einzelner Orte und Distrikte betraut, nur selten Muße und Gelegenheit haben, in ihren Communitäten den Ordensgeist zu erfrischen und zu erneuern. Aber auch diese Klippe hat die junge Kirche bisher im großen Ganzen glücklich vermieden, und die regelmäßig wiederkehrenden Concilien, die wahrhaft ein leuchtendes Vorbild für alle katholischen Lande sein könnten, werden sicherlich dazu dienen, den erlöschenden Eifer stets wieder anzufachen und Hirten und Heerden mit dem glühenden Verlangen zu erfüllen, auf der Laufbahn, die sie so glorreich betreten, auszuharren und dem erhabenen Ziele zuzustreben, nämlich die Vereinigung Aller hier auf Erden mit der wahren Kirche und ihrem Haupte Christus und dadurch die Beseligung Aller im Jenseits zu bewirken.

XXV.

Das Priesterjubiläum Pius IX.

I. Eine Rede,

gehalten in einer Katholiken-Versammlung.

Wie wir heute hier versammelt sind, um die Feier des fünfzigjährigen Priesterjubiläums unseres heiligen Vaters vorzubereiten, so geschieht es jetzt überall, von einem Ende der Erde bis zum anderen, mit einer merkwürdigen Freudigkeit und Einigkeit. Eine solche Bewegung ist nichts Gemachtes; sie entspringt aus dem Innersten der Herzen, sie ist eben nur eine naturgemäße Offenbarung jener unversieglichen, stets wachsenden Liebe und Verehrung gegen Pius IX., wovon die Welt seit drei und zwanzig Jahren Zeuge ist.

Wenn wir die Stärke, die Allgemeinheit, die Beständigkeit dieser in ihrer Art einzigen Verehrung und Liebe gegen einen sonst so verfolgten und angefeindeten Papst, in einer Periode, wo der herrschende Zeitgeist der katholischen Kirche und dem Papstthum so feindlich ist, näher erwägen, so können wir darin nur ein großes moralisches Wunder erblicken, das die Aufmerksamkeit eines jeden denkenden Menschen herausfordert.

Worin liegt die Ursache dieser Erscheinung; worin der Grund des Zaubers, den Pius IX. über die Gemüther ausübt? Eine schlichte Beantwortung dieser Frage wird vielleicht dem Zwecke unserer Versammlung ganz entsprechend sein. Es scheint mir offenbar, daß dieser Grund ein dreifacher ist: die Persönlichkeit Pius IX.; die Kämpfe und

Leiden dieses Papstes; endlich die Sache, für welche er kämpft und leidet.

Ein Grund der Gewalt, welche Pius IX. über die Herzen der Menschen ausübt, liegt ganz gewiß in seiner Persönlichkeit. Darüber ist bei Allen, die ihn je sahen und auch nur einige Worte sprechen hörten, Katholiken wie Protestanten, nur Eine Stimme: daß nie ein anderer Mensch einen ähnlichen Eindruck auf sie gemacht; daß sie noch niemals so viel Hoheit und Liebenswürdigkeit verbunden gesehen; daß sie noch nie einem Menschen begegnet, der so unmittelbar und unwiderstehlich Ehrfurcht und zugleich Vertrauen und Zuneigung erweckte. Es macht nun einmal auf das Herz Nichts einen so wohlthuenden und erhebenden Eindruck, als ein edler, reiner, wahrer Mensch. Und gewiß ist es eine besonders gütige Fügung der Vorsehung, daß in dem Zeitalter, das sich rühmt, das Zeitalter der Humanität zu sein, ein Mann an der Spitze der Kirche steht und auf den höchsten Leuchter der Christenheit gestellt ist, in dem das Bild der edelsten und reinsten Menschlichkeit mit so hellem Lichte strahlt.

Es gewinnt das nicht nur, selbst widerstrebende Gemüther, sondern es ist auch eine beständige praktische Apologie für das Christenthum und das Priesterthum. Es zeigt so recht fühlbar an diesem ersten Christen und höchsten Priester, daß durch die Religion und ihr Priesterthum die Würde und Schönheit der menschlichen Natur nicht unterdrückt, sondern vielmehr verklärt wird.

Und in der That, der Zauber, den Pius IX. über die Herzen ausübt, erklärt sich durch bloß natürliche Würde, Güte und Bildung nimmer mehr; hier ist offenbar etwas Höheres, etwas über die bloße Natur Erhabenes vorhanden.

Es ist nicht so sehr die Gestalt, die edle Stirne, das klare Auge, das von Freundlichkeit strahlende Angesicht, die kraftvolle und herzgewinnende Stimme Pius IX., was

Jeden so wunderbar in seiner Nähe ergreift, als vielmehr der Eindruck einer hohen, in einem langen und großen Leben zu einer ungewöhnlichen, zu einer heiligmäßigen Vollkommenheit gereiften Tugend; ist der Eindruck einer Wahrhaftigkeit und eines Wohlwollens ohne Falsch und ohne Weltklugheit, einer Liebe, welche alle Menschen, auch die Feinde umfaßt, einer im vollsten und besten Sinne väterlichen Liebe — kurz, es ist jener Eindruck, der Jedem das Geständniß abnöthigt: Ja, wahrhaftig, dieser wird nicht bloß der heilige Vater genannt, sondern er ist es auch; dieser heißt nicht bloß Stellvertreter Christi, sondern er ist wahrhaftig auch ein Nachfolger Jesu Christi, ein lebendiges menschliches Abbild jener göttlichen Güte und Menschenfreundlichkeit, die, nach des Weltapostels Wort (Tit. 3.), in Christus erschienen ist.

Diese väterliche Heiligkeit und heilige Väterlichkeit ist nicht angeboren, ist auch nicht durch menschliche Kunst erworben; sie kann nur von Oben stammen und die reife Frucht eines ganz in der Liebe und dem Dienste Christi zugebrachten Lebens sein. Und so ist es auch. Als Kind eine Freude der Menschen, war Pius IX. schon als Jüngling der Mann jenes starken und weltüberwindenden Glaubens, der Berge versetzt: denn da seinem glühenden Verlangen nach dem Priesterstande das unübersteigliche Hinderniß einer schrecklichen Krankheit, der fallenden Sucht, im Wege stund, rief er mit unzweifelhaftem Vertrauen Jene an, von der die ganze Christenheit sagt und singt, daß sie noch Niemand vergeblich angerufen — und er ist auf Immer geheilt. Als Priester begann er sodann nicht damit, zu predigen, sondern zu thun, und zwar jene Werke, womit nach des Heilandes Vorbild fast alle Heiligen begonnen haben. Er widmete sich ganz dem Dienste der Armen, der Kinder, der Kranken — und der einstige Oberhirte der Kirche beginnt seine Laufbahn als Vorsteher des größten Hospitals der Welt. Als Bischof wird er dann Allen Alles — und

da nun in gefahrvollster Zeit der Stuhl Petri verwaist steht, wählt ihn die Kirche ohne langes Besinnen zu ihrem Oberhirten, und der Erdkreis jubelt ihm zu. Seitdem, schon drei und zwanzig Jahre lang, ist er jenes wunderbare Schauspiel für die ganze Welt, das wir alle kennen. Er regiert nicht bloß die Kirche, er übt auch zugleich persönlich eine apostolische Missionsthätigkeit der eigenthümlichsten und wirksamsten Art für alle Nationen. Zwar zieht er nicht hinaus in die Welt zu allen Völkern, aber aus aller Welt pilgern alle Völker zu ihm. Seit all' diesen Jahren kommen zahlreicher und immer zahlreicher Menschen aus allen Nationen aus allen Ländern, selbst von den verschiedensten Religionen, nach Rom. Sie alle erscheinen bald einzeln, bald in großen Gesellschaften, bald in Schaaren von Hunderten und Tausenden vor den gütigen und unermüdlichen Vater der Christenheit. Und er segnet sie nicht bloß, sondern er spricht auch zu ihnen, bald in kurzen Ansprachen, bald in längeren Reden, Worte, so eigenthümlich tief, so ursprünglich, so erhaben und ergreifend, so rührend, oft so lebhaft an die Reden Jesu im Evangelium erinnernd, daß sie dieselben nie vergessen und als einen himmlischen Saamen im Herzen bewahren.

Ich kann mir hier nicht versagen, wenn auch mit kurzen und trockenen Worten, der jüngsten Audienz der in Rom versammelten ausgezeichneten Fremden aus allen Nationen und einer kindlich frommen und unsäglich erhabenen Herzensergießung aus der Ansprache des heiligen Vaters an dieselben zu gedenken. Täglich, sagte der heilige Vater, mache er im Geiste eine große Reise; von Portugal beginnend, nach Spanien, Frankreich, Deutschland bis nach Südamerika fortschreitend, rufe er in jedem Lande die großen Heiligen desselben an und empfehle es ihrer Fürsprache. Hier blicken wir in das innerste Leben und in die täglichen Lebensgewohnheiten Pius IX. Hier finden wir aber auch, wie mir scheint, den Schlüssel

zu jener eigenthümlichen Beredtsamkeit, von der wir sprachen; deßhalb versteht es der heilige Vater so gut zum Herzen aller Menschen und Völker zu reden, weil er täglich für sie, in Vereinigung mit den Heiligen des Himmels, mit dem Schöpfer und Erlöser aller Menschen und Völker redet.

Der zweite Grund jenes Zaubers, den Pius IX. auf die Seelen ausübt, sagten wir, liege in seinen Kämpfen und seinen Leiden, in seinem Heldenthum, in seinem Martyrium.

Heroismus und Martyrium reißen unwiderstehlich jedes menschliche Herz zur Bewunderung und zur sympathetischen Theilnahme hin, und nur heroischer Muth und heroisches Leiden machen einen Menschen groß und bedeutsam in den Augen und in dem Herzen des Volkes. Zum Belege hiefür mögen zwei Beispiele der Profangeschichte aus dem Anfange unseres Jahrhunderts dienen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß kein Herrscher unseres Jahrhunderts so durch die Gewalt seiner Persönlichkeit auf seine Zeitgenossen gewirkt hat und selbst nach seinem Tode für Unzählige so imponirend geblieben ist, als Napoleon I. Was war der Grund davon? Seine heldenhafte Größe, mit der er in Frankreich die Revolution sich unterwarf, die Ordnung befestigte, die Religion wiederherstellte und dann, von Sieg zu Sieg eilend, eine halbe Welt sich unterwarf; aber mehr noch, als seine Siege, erwarb die tragische Größe seines Unglückes die Sympathien der Menschen. — Und doch war er ein blutiger Eroberer und Länderverwüster, und alles Große und Gute an ihm war durch seinen finsteren und entsetzlichen Egoismus verdüstert.

Eine weit edlere und reinere Popularität erwarb sich Andreas Hofer, dieser bäuerliche Held, der, im Vertrauen auf Gott, an der Spitze eines kleinen Volkes gegen den Welteroberer und dessen deutschen Bundesgenossen sich erhob, um sein Tyrol zu befreien und seinem Kaiser zurückzugeben, und der dann durch die Kugeln seiner ungerechten Richter

zu Mantua den frommen Martyrertod für sein Vaterland und seinen Kaiser gestorben ist.

Ich glaube aber mit voller Wahrheit sagen zu dürfen: In Pius IX. erblickt unsere Zeit ein größeres Heldenthum, ein heldenmüthigeres Martyrium — und das macht ihn so glorreich in den Augen der Völker, und keine Polemik und keine Sophistik wird diese Glorie zu verdunkeln vermögen.

Denn heldenmüthiger, als an der Spitze eines kleinen tapferen Volkes gegen zehnfache Uebermacht sich erheben; unvergleichlich größer, als die Revolution durch die Waffen der Revolution bändigen und in ihrer Macht sodann herabgekommene Staaten vereinzelt niederwerfen und einen halben Welttheil sich botmäßig machen — ist jener übernatürliche Heldenmuth und jene Seelengröße, womit Pius IX. einer ganzen Welt von Feinden, den Schrecken der Revolution und der Verschwörung, der Arglist der gewissenlosesten Politik, den Machinationen des feindseligsten Zeitgeistes, den Verlockungen menschlicher Klugheit und menschlicher Schwachheit seit mehr als zwanzig Jahren unerschüttert, leidenschaftslos, in ruhiger Majestät, ohne irdischen Mittel, einzig und allein in der Kraft seines Glaubens und seines Gewissens siegreich widersteht. Gewiß, keiner unter allen Helden des Jahrhunderts kann ihm die Palme streitig machen.

Und groß, wie sein Heldenmuth, ist auch sein Schmerz. Oder ist das Leben dieses Papstes nicht ein einziger Schmerz, eine Kette von Schmerz und Schrecken, unerträglich für jede bloß natürliche Kraft? Auf das Hosanna bei seiner Thronbesteigung folgte alsbald das Kreuzige ihn; denn jene Revolution, die er durch Liebe und rechtmäßige Freiheit zu versöhnen gedachte, wollte weder Liebe, noch Freiheit, sondern die Vernichtung des Christenthums. So sah er seine treuen Freunde zu seinen Füßen ermordet und mußte fliehen aus der heiligen Stadt, um sie den Orgien der Gottlosigkeit zu überlassen. Und was hat er von da an nicht erlebt und geduldet, und erlebt und duldet er nicht noch jetzt?

Sein Herz blutet von allen Wunden, welche der Kirche, welche den christlichen Völkern in dieser Zeit der Strafgerichte in der ganzen Welt geschlagen wurden und geschlagen werden. Italien, Oesterreich, Spanien, welche Wunden! welche Schmerzen! welcher Kummer! Wo gibt es eine Undankbarkeit, die er nicht verkostet; einen Hohn, den er nicht erfahren; eine Ungerechtigkeit und Gewaltthat gegen ihn selbst und gegen Alles, was ihm heilig und theuer ist, die er nicht erduldet?

Wenn es nun ein Erbtheil jedes menschlichen Herzens und ein wesentlicher Zug der Gottähnlichkeit unserer Seele ist, heroische Größe zu bewundern und mit großen Leiden zu sympathisiren, so kann Pius IX., dem Helden, dem Dulder, ein überreiches Maß dieser Bewunderung und dieser Theilnahme nicht fehlen — und Gott sei Dank, daß alle katholischen Völker es daran nicht fehlen lassen: es ist ein tröstlicher Beweis, daß die Lügenhaftigkeit und die Gemeinheit dieser Zeit das ächte Gefühl ihrer Herzen nicht zu unterdrücken, nicht zu fälschen vermochten.

Allein damit haben wir die Gründe jener allgemeinen Theilnahme und Begeisterung für Pius IX noch nicht erschöpft, der wichtigste Grund — wenigstens für alle Katholiken, die diesen Namen in Wahrheit verdienen — aber auch für eine große Menge tiefer blickender Protestanten, ja für Alle, denen die höchsten Güter der Menschheit noch heilig und theuer sind, und die den Muth haben, in den Abgrund hinabzuschauen, der vor uns aufgethan ist, bleibt noch übrig — und dieser Grund liegt nicht so sehr in der Person Pius IX., als in dem Amte, das er verwaltet.

Unsere Zeit ist reich an Kämpfen oder, wie man diplomatisch es ausdrückt, an Fragen. Da ist die Nationalitätsfrage, d. h. der Kampf zwischen den Nationalitäten; die politische Frage, d. h. der Kampf zwischen Regierungen und Regierten, zwischen den verschiedenen politischen Parteien und Staatsformen, zwischen Republik und Monarchie;

die sociale Frage, von der man sagt, daß sie vorzugsweise die Frage der Zeit sei, d. h. der Kampf zwischen Kapital und Arbeit oder, richtiger ausgedrückt, zwischen den Besitzenden und Besitzlosen. Allein alle diese Kämpfe und Fragen sind nicht das Höchste, Letzte und Tiefste, das Entscheidende, um was es sich in unserer Zeit handelt: die große eigentliche Frage ist vielmehr die religiöse Frage oder der Kampf um das Christenthum, der Kampf nicht etwa zwischen dem Christenthum und einer anderen Religion, sondern der Kampf zwischen dem Christenthum und der gänzlichen Vernichtung aller Religion oder dem Antichristenthum. Was dem Christenthum heute gegenübersteht, ist die Gottesleugnung, und zwar nicht die Gottesleugnung als vereinzelte Erscheinung in einzelnen verirrten Geistern, sondern die Gottesleugnung als Weltmacht, als das Ziel eines Fortschrittes, das freilich noch nicht Allen klar geworden, die mit seinem Strome fahren, der aber bereits unaufhaltbar vor diesem Ziele angelangt ist. Hier ist angelangt die vom Glauben emancipirte Wissenschaft, hier ist angelangt die vom Christenthum emancipirte Politik und Nationalökonomie, hier ist angelangt das entchristlichte Leben — und wer daran zweifeln wollte, den müßte der Ruf aus seinem Schlafe wecken, der auf allen Gassen ihm in die Ohren tönt: Es gibt keinen Gott, keine Seele, keine Ewigkeit!

Es wollen nun freilich manche Herren die Welt versichern, wie erst vor wenigen Tagen ein berühmter Professor dem preußischen Abgeordnetenhaus demonstrirte, auch mit solchen Lehren sei Sittlichkeit, Recht und Freiheit verträglich, ja erst auf dem Boden des Atheismus werde die uneigennützige Sittlichkeit, das wahre Recht und die vollkommene Freiheit erblühen. Und Jene, welche die Befreiung und Beglückung des Arbeiterstandes — gewiß ein edler Zweck — auf ihre Fahne geschrieben haben, sagen den Armen und den Arbeitern — und erst kürzlich hat der inter-

nationale Arbeitercongreß in Brüssel es förmlich als sein oberstes Princip proclamirt: nur der Atheismus werde sie vollkommen frei und glücklich machen; denn die Religion sei von den Reichen erfunden, um die Armen für die Entbehrungen dieses Lebens auf ein ewiges Leben zu vertrösten, und sie durch die eingebildeten Schrecken des Gewissens und der Ewigkeit im Zaume zu halten, damit sie, die doch die unendliche Mehrzahl, wie in den Städten, so auf dem Lande, wie in den Werkstätten und Fabriken, so in den Kasernen bilden, sich nicht erheben und nöthigenfalls mit blutiger Gewalt der Tyrannei der Reichen ein Ende machen, um dann die Güter der Erde in gerechterer Weise zu vertheilen, nicht mehr für die Bereicherung Weniger, sondern zum eigenen Vortheil zu arbeiten und so endlich den einzigen Zweck des menschlichen Daseins, den Genuß des irdischen Lebens, für Alle zu verwirklichen.

Freilich sind alle diese Reden nichts Anderes, als entsetzliche Lügen und grausame Vorspiegelungen. Denn die Vernunft und die Erfahrung lehren, daß mit dem Glauben an Gott, Unsterblichkeit und Vergeltung alle Grundlagen der Sittlichkeit und der Gerechtigkeit zusammenbrechen, und daß aus der Gottlosigkeit — sollten auch einzelne Gottesleugner vielleicht ihrem Systeme zum Trotz noch eine sittliche Würde bewahren — mit Naturnothwendigkeit das furchtbarste und allgemeinste Sittenverderben sich entwickelt und damit eine Verpestung aller Lebensverhältnisse, eine Auflösung aller, auch der heiligsten Bande der Familie und der Gesellschaft eintritt.

Wenn man aber behauptet, auf diesem Boden könne Recht und Freiheit gedeihen, so ist das eine ebenso handgreifliche Täuschung. Ist der Mensch nichts als Materie, gibt es keine anderen, als materielle Kräfte — nun dann gibt es auch nur noch Ein Recht: jenes Recht, das im ganzen Bereiche der materiellen Natur herrscht, nämlich das Recht des Stärkeren. Wenn man aber dem Volke sagt;

Wohlan, gerade das Recht des Stärkeren hilft dir; bediene dich dieses Rechtes, denn du bist der Stärkere; stehe auf gegen deine Dränger, zertrümmere ihr Joch — so ist auch das eine bittere Täuschung. Denn diese Lehren können wohl und werden auch, wenn sie fortwuchern, wie bisher, den Ausbruch und den Triumph der entsetzlichsten unter allen Revolutionen herbeiführen; diese Revolution wird dann die Quellen des Wohlstandes für ganze Generationen verschütten und eine sittliche Verwilderung ohne Gränzen herbeiführen; allein dieser Triumph wird, nach der Natur der Sache und dem Ausweis der ganzen Weltgeschichte, nur sehr kurz dauern. Bald wird es sich zeigen, daß das Volk eben nicht der Stärkere ist, am allerwenigsten im Zustande der Anarchie; bald wird eine schonungslose Gewaltherrschaft sich erheben, und um nur aus seiner anarchischen Freiheit und seinem Elende errettet zu werden, wird das Volk selbst die Knute küssen, — wenn nicht schon von vornherein das Volk in Waffen das Volk in der Blouse, und wären es die eigenen Brüder und Väter, niederschmettern wird.

Doch ich ließ mich von unserem Gegenstande zu weit abführen; ich wollte nur die Thatsache constatiren, daß der große Kampf unserer Zeit der Entscheidungskampf ist zwischen Christenthum und Antichristenthum, und daß es sich in diesem Kampfe nicht bloß um die Religion und ihre übernatürlichen Güter, sondern auch um die letzten Fundamente der Sittlichkeit und des Rechtes, um die ganze Existenz der menschlichen Gesellschaft handelt. In diesem Kampfe aber ist nun einmal die Kirche, die alte katholische Kirche, die mächtigste, die *allein unerschütterliche* Stütze des Christenthums, wie schon vor achtzehnhundert Jahren der Weltapostel Paulus sagt: *Die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Grundfeste der Wahrheit* (I Tim. 3, 15.). Was aber der Papst für diese Kirche ist, hat der göttliche Stifter der Kirche selbst uns gesagt:

Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.

Und das ist der letzte und höchste Grund — wenigstens für uns Katholiken, die wir am Glauben unserer Väter nicht Schiffbruch gelitten haben — weßhalb wir, nicht etwa aus Gefühlssympathie, sondern mit klarer Erkenntniß und mit festem Willen, weßhalb wir aus Glauben, Pflicht und Gewissen in diesem großen Kampfe der Zeit, der uns Alle und unsere höchsten Lebensgüter unmittelbar betrifft, fest an den Papst uns anschließen, als an das Haupt der ganzen Christenheit und den Fels, auf dem die Kirche, und mit der Kirche die Religion, und mit der Religion die Sittlichkeit, und mit der Sittlichkeit die Gerechtigkeit, die wahre Freiheit und das wahre Glück aller Menschen und aller Völker ruht. Das ist aber auch der Grund jener unerschütterlichen Festigkeit Pius IX. in allen Stürmen und Leiden. Er glaubt und weiß, wie wir, daß er der Hirte der gesammten Heerde Christi, der Fels der Kirche ist. Er weiß auch, was auf dem Spiele steht und erkennt die unermeßliche Verantwortlichkeit seines Amtes. Aber eben daher stammt auch seine Ruhe, seine Heiterkeit, seine Zuversicht, das Bewußtsein des unausbleiblichen endlichen Sieges; denn er kennt und glaubt nicht minder an die von Christus für die Kirche an sein Amt geknüpfte Verheißung: Und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. In dieser freudigen Zuversicht, in diesem triumphirenden Gottvertrauen ist er das Vorbild und die Stärke der ganzen christlichen Welt. Und siehe, schon erblickt er ringsum Vorboten des nahenden Sieges des Christenthums und damit der Versöhnung und des Friedens der Welt: denn allerwärts erhebt sich ja, zum Staunen Derer, die einmal träumten, das Christenthum und die katholische Kirche seien gestorben, gegenüber den drohenden Gefahren ein neues freudiges Regen aller christlichen und kirchlichen Kräfte — und ehe das Jahr zu Ende geht, wird das größte und herrlichste Ereigniß

des Jahrhunderts eine Wirklichkeit sein, eine Wirklichkeit durch den hohen Geist, das heilige Gottvertrauen, den glühenden Eifer Pius IX., das allgemeine Concil, das, wie einst Petrus vor dem hohen Rathe von Jerusalem, so jetzt allen Völkern und Königen, Rathsherren und Schriftgelehrten das unvergängliche und siegreiche Wort zurufen wird: Dieser Christus ist der Stein, der von euch Bauleuten verworfen wurde, der aber zum Eckstein geworden ist: denn es ist in keinem anderen Namen Heil und Rettung.

Das sind die Gründe der Begeisterung für Papst Pius IX.; das auch die Gründe, weßhalb die katholische Völkerfamilie seinen hohenpriesterlichen Ehrentag mit solcher Wärme und Liebe feiert.

Vor mehr als einem halben Jahrhundert weilte ein anderer Pius gefangen in Frankreich. Es war eine trostlose Zeit. Niemand fast in der ganzen Welt kümmerte sich um den Papst, nur das einfache Volk umdrängte ihn, wo er sich zeigte, und empfing gerührt seinen Segen. Bei einer solchen Gelegenheit stund mitten unter den Knieenden in vorderster Reihe ein junger Mann mit finsterer Miene; war es Groll, war es Menschenfurcht, was diesen Sohn der Revolution so trotzig machte? Der Papst sah es, nahte sich ihm und sprach: Mein Sohn, der Segen eines alten Mannes wird dir nicht schaden! — Sehr anders sind heute die Zeiten. Sollte aber vielleicht auch ein Katholik sinnend dastehen, ob er denn auch an den Huldigungen der katholischen Welt theilnehmen solle, so möchte ich ihm sagen: Mein Sohn, es wird dir nichts schaden, Pius IX. deine Ehrfurcht zu beweisen; es wird dir nichts schaden, sondern dir Ehre bringen und den Segen Gottes dazu.

II. Weise der Feier.

Die Jubiläumsfeier unseres heiligen Vaters Pius IX. steht nahe bevor; allerwärts ist fromme Liebe beschäftigt,

sie so innig und warm, als nur möglich zu machen. Was namentlich in Deutschland allerwärts geschieht, kann uns nur mit Trost und Freude erfüllen. Indem durch ganz Deutschland hin eine und dieselbe Adresse, wie sie auf der letzten Katholiken-Versammlung zu Bamberg beschlossen worden, von den Katholiken unterschrieben wird, legt das katholische Deutschland ein erhebendes Zeugniß seiner religiösen Einheit und seiner kirchlichen Gesinnung ab. Aber auch in anderer Weise will diese Gesinnung in den Tagen des Festes durch Kundgebungen der Freude und Ehrfurcht in das öffentliche Leben treten. Noch werthvoller ist die große und freudige Freigebigkeit, womit sich die Liebe der Katholiken kundgibt. Almosen ist ein Maßstab wahrer Liebe und hochherziger Gesinnung: wer reichlich gibt, wird auch reichlich Segen ernten. Dieß bewährt sich in diesen Tagen in doppelter Richtung. Mußte man besorgt fragen: wie soll der beraubte Papst, der kaum die regelmäßigen Ausgaben seines Amtes zu bestreiten vermag, die Kosten des allgemeinen Conciles aufbringen, so hat bebereits die Vorsehung durch die Liebe der Gläubigen beim Jubelfeste des gemeinsamen Vaters diese Frage zum größten Theile gelöst. Aber auch das ist eine Offenbarung der Liebe, die Pius IX. in deu Herzen erweckt, daß schöne Stiftungen von Kirchen und Schulen für die zerstreuten Katholiken an so manchen Orten Deutschlands entstehen; und daß die katholischen Studenten zum Gedächtnisse Pius IX. ihren Comilitonen und Glaubensgenossen in Greifswalde ein Kirchlein bauen wollen, ist nicht das geringste unter den erfreulichen Zeichen der Zeit.

Allein die Krone des Festes vor Gott und vor den Menschen wird dennoch darin bestehen, wenn der Festtag selbst so gefeiert wird, wie es am meisten dem Herzen des heiligen Vaters, weil dem Herzen Jesu entspricht. Diese Feier kann aber nur im innersten Heiligthum, kann nur am Altare, kann nur in dem höchsten Geheimnisse der Liebe, kann

— einfach und kurz gesagt — nur durch die gemeinsame heilige Communion begangen werden. An vielen, vielen Orten ist diese gemeinsame Communion am 11. April bereits vorbereitet. Es wäre aber zu wünschen, daß an diesem Tage alle treuen Söhne und Töchter der Kirche auf dem weiten Erdenrunde ihre Communion mit dem heiligen Opfer vereinigten, das der Vater der Christenheit an diesem Tage für alle seine Kinder darbringt. Wenn dann an diesem Tage Millionen und Millionen ihre Communion für die heilige Kirche und ihr ehrwürdiges Oberhaupt aufopfern, dann wird der Tag wahrhaft würdig eines solchen Papstes gefeiert; dann wird dieser Tag unermeßliche Ströme von Segen auf die Christenheit herabziehen und wird das Fest mit jenem überirdischen Glanze, der ihm gebührt, umgeben werden, mit einem Lichte, das nichts Anderes ersetzen, das durch die Welt nicht nachgeahmt werden kann. Das Jubiläum Pius IX. sei ein Fest heiliger Liebe — sind aber die Werke der Barmherzigkeit die Stufen, die zum Throne der Liebe hinanführen, so ist das Sacrament der Liebe, wenn es aus Liebe genossen, mit Liebe aufgeopfert wird, die Krone und die Vollendung der Liebe. Möchten darum alle Pfarrer und Seelenhirten an diesem Tage nach guter und bester Vorbereitung ihre Gemeinden um den Tisch des Herrn versammeln; möchten alle Klostergemeinden an diesem Tage ihre Communionen für den heiligen Vater darbringen; möchten alle Bruderschaften, Sodalitäten, Congregationen, katholischen Vereine und Genossenschaften, möchten alle katholischen Lehranstalten, Pensionate, Wohlthätigkeitsanstalten ihre Angehörigen vollzählig am Tische des Herrn vereinigen. So wird der Ehrentag Pius IX. zur Ehre Gottes, zur Freude der Engel, zum Ruhme der Kirche und zum höchsten Troste, zur besten Hilfe des heiligen Vaters selbst gefeiert werden. So geschehe es.

XXVI.

Literatur.

Die sieben Worte Christi am Kreuze. Von Cardinal Bellarmin. Bearbeitet von Dr. Fr. Hense. Paderborn 1869.

Wir empfehlen dieses Büchlein für die Fastenzeit. Es bildet das dritte Bändchen der „ascetischen Schriften Bellarmin's", welche Dr. Hense veröffentlicht. Die beiden ersten Bändchen („Leben des ehrw. Karl Robert Bellarmin" und dessen Schrift: „Die Kunst gut zu sterben") sind in gleichem Formate bei Giani in Mainz erschienen. Der berühmte Name des Verfassers ist wohl die beste Empfehlung für diese Schriften. Dr. Hense hat sich mit Ernst der Mühe, welche eine gute Uebersetzung beansprucht, unterzogen, und es ist ihm gelungen, für die Klarheit und Schlichtheit der Bellarmin'schen Diction einen ächt deutschen Ausdruck zu finden.

Die Parabeln und Wunder in den Sonntagsevangelien des Kirchenjahres. Canzelvorträge von Dr. Fr. X. Lierheimer, Prediger an der St. Michaels-Hofkirche zu München. Regensburg 1868.

Unter diesem Titel übergibt der bereits rühmlich bekannte Verfasser dem Publicum ein Büchlein, welches wir mit Freude begrüßen. Dasselbe umfaßt über 24 Druckbogen und läßt, was Form und Ausstattung betrifft, kaum etwas zu wünschen übrig. Zur leichteren Uebersicht geht dem Ganzen eine ziemlich ausführliche Inhaltsangabe voraus, woran sich unmittelbar als „Einleitung" eine kurze, dem Zwecke der Schrift ganz entsprechende Erörterung reiht, in welcher sich der Verfasser über die Bedeutung der evangelischen Pa-

rabeln und Wunder näher ausspricht. Wenn nun der Leser schon aus den wenigen Worten der Einleitung die Ueberzeugung gewinnt, daß der Verfasser die Bedeutung des Gegenstandes, zu dessen Behandlung er, wie im Vorworte erwähnt wird, durch zwei kleine Schriften des verstorbenen Cardinals Wiseman angeregt wurde, vollkommen erkannt habe, so wird dieser erste Eindruck bei der Lectüre der einzelnen Kanzelvorträge bestätigt.

Wie es sich bei dem hier behandelten Gegenstande fast von selbst versteht, sind diese Vorträge nicht eigentliche Predigten, in welchen jedes Mal ein bestimmtes Thema in der Form eines besondern Satzes behandelt würde, sondern ganz der Erzählung des Evangeliums gemäß erklärt der Verfasser die einschlägige Parabel oder das betreffende Wunder nach den einzelnen Theilen, hebt die wichtigeren Momente besonders hervor und wendet sie, meistens mit viel Geschick und Gewandtheit, auf das Leben und die Bedürfnisse der Zuhörer an. Die Vorträge haben darum mit den Homilien der heiligen Väter manche Aehnlichkeit, und es thut dem Leser eigenthümlich wohl zu sehen, wie der Verfasser nicht nur durch Einflechtung passender Schrifttexte dieselben nachzuahmen, sondern auch ihre mannigfaltigen, oft so hinreißenden Erklärungen der Parabeln und Wunder des Herrn praktisch zu verwerthen gewußt hat.

Wir wünschen darum dem Büchlein die weiteste Verbreitung nicht nur unter den Seelsorgspriestern, für welche es eine reichliche Fundgrube von schönen Gedanken und Anregungen bietet, sondern auch unter dem gläubigen Volke, Denn ist auch dem Verfasser eine mehr ruhige, nüchterne Darstellung eigen, welche die Phantasie des Lesers weniger anzieht, so enthält die Schrift für den Geist und das Gemüth des gläubigen Christen doch so viel Belehrendes und Erquickendes, daß sie Niemand ohne Nutzen bei Seite legen wird.

Erklärung.

Die Leser meiner im Jahre 1864 bei Hurter in Schaffhausen erschienenen Schrift über „die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgieen und den Römischen Consecrationscanon“ haben theilweise einzelne in derselben ausgesprochene Ansichten beanstandet und in ihnen einen Sinn erblickt, der sich mit der Continuität der katholischen Anschauungen schwer vereinbaren ließe. In Wirklichkeit konnte und kann mir, als katholischer Priester, Nichts ferner liegen, als solch ein Standpunkt. Weil ich aber um keinen Preis auch selbst von einem flüchtigen Leser in einer so überaus wichtigen Materie mißverstanden sein, am allerwenigsten aber das kostbare, mit so vielem Blute besiegelte Depositum fidei auch nur im kleinsten Buchstaben gefährden, oder gefährdet, oder getrübt sehen möchte, nehme ich gerne Anlaß, mich den aufgestoßenen Bedenken gegenüber offen und ohne Rückhalt auszusprechen.

Die drei der Consecration folgenden Gebete des Römischen Canon sind keineswegs nach Sinn und Bedeutung der Worte und Riten von den Interpreten desselben falsch oder ungenügend verstanden worden, vielmehr gibt die wissenschaftliche Betrachtung und Erklärung dieses Theiles der Liturgie, wie sie in der Literatur der Väter und der geistvollen Meister des Mittelalters repräsentirt ist, sehr wohl die wahre Deutung. Ich anerkenne mit ihnen, daß hier wesentlich von der Darbringung des neutestamentlichen Opfers des Leibes und Blutes Christi die Rede sei, und halte es überhaupt für eine unumgehbare Aufgabe der wissenschaftlichen Liturgik, die Schätze ächten Goldes zu heben, welche in diesen Arbeiten der großen Vergangenheit gewonnen sind.

Was insbesondere das mit Supplices beginnende Gebet betrifft, so ist dessen erhabene Bedeutung und Absicht von denselben Interpreten durchaus nicht verkannt oder gar in's Dunkel verdrängt worden, und es kann nicht von ferne die Rede davon sein, daß es irgend eine Zeit gegeben habe, in welcher das Verständniß desselben in der Kirche völlig abhanden gekommen wäre. Eine solche Ansicht wäre schon darum von selbst gerichtet, weil es undenkbar ist, daß der Sinn eines so bedeutsamen Theiles in dem heiligsten, täglich sich vollziehenden Ritus jemals sollte verloren gegangen sein.

Mit tiefster katholischer Ueberzeugung halte ich ferner mit dem heiligen Concil von Trient (Sess. XIII, c. 1.) fest, daß Christus das wunderbare Sacrament der Eucharistie beim letzten Abendmahle in dem Momente eingesetzt habe, als er nach der Segnung des Brodes und Weines ausdrücklich und bestimmt zu den Aposteln sprach: „Nehmet, esset, trinket, dieß ist mein Leib, mein Blut."

Demgemäß halte ich endlich auch mit derselben vollen katholischen Entschiedenheit unverbrüchlich fest, daß die Consecration ganz allein durch jene Stiftungsworte Christi geschehe und dieselbe zu ihrer Vollendung weder vor- noch nachher irgend eines gleichviel wie genannten Gebetes bedürfe, wie denn auch die entgegengesetzte, von den Schismatikern verfochtene Behauptung, als dem constanten Bewußtsein der Kirche und der Lehre der heiligen Väter widersprechend, Papst Pius VII. in dem bekannten Breve Adorabile (8. Mai 1822) mit Recht verworfen und damit ein für allemal den Centralpunkt des hochheiligen Geheimnisses auch als den unverrückbaren Eckstein aller und jeder liturgischen Forschung festgestellt hat.

Dr. Hoppe,
Regens des bischöflichen Klerikal-Seminars
zu Braunsberg in der Diöcese Ermland.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXVII.

Kaiser Maximilian's I. Bedeutung für Deutschland.

II.

Bei der politischen Verkommenheit und Zerrissenheit des Reichs im Innern und der Machtlosigkeit desselben nach Außen war Maximilian's Politik im ersten Jahrzehnt seiner Regierung im Wesentlichen darauf gerichtet, daß die deutsche Volkskraft, welche sich in wilden Aufständen oder in kleinen inneren Kriegen förmlich aufzuzehren drohte, auf große nationale Ziele gelenkt, daß nicht bloß die deutsche Habe geschützt, sondern auch der auf den Gang der Weltbegebenheiten verlorene Einfluß dem Reiche wieder erstritten, daß durch große kriegerische Erfolge das Bewußtsein von der Einheit Deutschlands von Neuem erkräftigt werde.

Und in diesen seinen hohen Planen wurde der König ganz von dem besseren Geiste seiner Zeit und der öffentlichen Meinung getragen. Mit Wärme und stolzem Selbstgefühl äußerten sich die Humanisten, die damaligen literarischen Stimmführer Deutschlands, daß die Nation, welche so viele Erfindungen gemacht habe und troß der Unterbindung so vieler reicher Lebensadern durch die fürstlichen Machthaber dennoch auf allen Gebieten der Wissenschaft und geistigen Cultur eine immer neue Regsamkeit bekunde, nicht nur keiner anderen Nation sich unterordnen dürfe, sondern an der Spitze aller zu stehen berufen sei. Wie oft haben die Geschichtschreiber, wie Nauclerus, Wimpheling, Pirkheimer u. s. w. in ihren Schriften an die Herrlichkeit des alten Reiches gemahnt und den König Maximilian als den Träger einer würdigen deutschen Staatskunst nach Außen begrüßt, wie

oft haben sie ihn aufgefordert, dem Volke „die ersehnte Einheit" wiederzugeben und Deutschlands Ehre gegen die Fremden zu rächen. Die ersehnte Einheit! Wir wissen, wie damals im ganzen Abendlande das Bestreben der Monarchen auf Befestigung und Ausdehnung ihrer Gewalt gerichtet war und wie in allen Reichen das Ansehen des Staatsoberhauptes stieg: in Frankreich hatte das Königthum alle Elemente des Volkes in sich zusammengefaßt und, auf Armeen und Finanzen gegründet, alle widerstrebenden Kräfte zu Boden geworfen; in Spanien hatten Ferdinand und Isabella die nationale Monarchie aufgerichtet, und in England wußte Heinrich VII. aus dem Hause Tudor eine solche Fülle von Macht und Einfluß zu gewinnen, wie sie fast kein König des Mittelalters besessen hatte. Und auf diese Vorbilder wiesen die patriotisch gesinnten Humanisten hin, und es ist höchst merkwürdig, daß einige derselben den erwähnten großen Umwandlungsproceß, der in den umliegenden Ländern vor sich ging, nicht bloß erkannten und würdigten, sondern auch andererseits bereits auf die Gefahren aufmerksam machten, welche die Entstehung absolutistischer Einheitsstaaten für das Leben und die Freiheit der Nationen im Gefolge haben würde. Aber die nationale Einheit unter einem kräftigen Kaiserthum war „Aller Wunsch und Begehr", und Coccinius machte sich gleichsam zum Echo der allgemeinen Volksstimme, wenn er schrieb: „Sollen wir in Wahrheit zu etwas Großem gelangen, so muß erst die Zeit kommen, wo wir nur mehr Einem Herrn gehorchen." Nur in diesem Falle würde die Nation sich ihrer selbst und ihrer edlen Eigenart wieder bewußt werden, und „was könnte Deutschland sein, wenn es die eigene Kraft benutzen, für sich selber ausbeuten wollte. Kein Staat der Welt könnte ihm Widerstand leisten."

Von der von neueren Historikern erfundenen „nationalen Fürstenpartei" hat keiner dieser Männer, welche die öffentlichen Vorgänge sehr gut zu beobachten und zu wägen

im Stande waren, irgend Etwas gewußt, wohl aber gingen einige unter ihnen in ihrer patriotischen Begeisterung so weit, daß sie sogar bei den Fürsten einen nationalen Sinn voraussetzten und ihnen ernstlichst den Vorschlag machten, zur Ehre des Reiches ihre gesammte Gewalt in die Hände Maximilian's niederzulegen; geschähe es aber nicht freiwillig, so müsse man zwingen. „Früher," sagte Coccinius, „als die Kaiser noch die Zölle und alle königlichen Gerechtsame besaßen, waren sie mächtig genug, um die größten Heere auf die Beine zu bringen. Wenn später die Kaiser aus Machtlosigkeit und Sorglosigkeit manche ihrer Rechte an die Fürsten überlassen haben, wie Karl IV., so folgt daraus nicht, daß die Fürsten sich dieser ihrer Rechte ganz nach Belieben bedienen dürfen. Thun sie es so, daß es dem Reiche zum Schaden gereicht, wie jetzt, so können diese Vorrechte ihnen von Rechtswegen wieder genommen werden."

Dieselben Gesinnungen waren auch in der deutschen Ritterschaft lebendig geworden, und nicht minder in den unteren Schichten des Volkes, besonders unter den Bauern, bei denen noch keineswegs alle Erinnerungen an die alte Freiheit und an die alten Volkskönige verklungen waren. Wie unter Kaiser Friedrich III. zur Zeit des unseligen Krieges mit den Armagnaken die Bauern im Elsaß sich erhoben hatten und (nach einem Berichte des Canonikus von Hasselt an den Trierer Erzbischof Jakob von Sirck) „sich schlagen und frei sein und den Kaiser gen Rom führen wollten", so erklärten sie unter Maximilian am Rhein und in Franken, daß sie fürder „keine anderen Herren anerkennen wollten, als Kaiser und Papst." „Vogeln, Fischen, Holz und Wald sollen frei und allgemein sein; alle unbilligen Steuern und Zölle (der Fürsten) sollen abgethan werden" u. s. w. Endlich soll „ein beständiger Friede in der ganzen Christenheit aufgerichtet werden: Alle, die sich dawider setzen, sollte man erschlagen; wer zu kriegen Lust hätte, dem sollte man Geld geben und ihn an die Türken und Ungläubigen schicken."

Der Bauernführer Jost Fritze äußerte die Hoffnung, daß der „liebe treue Mann" — so nannte er Maximilian — sich an ihre Spitze stellen und mit ihrer Hilfe sich zum Volkskönig erheben werde.

Fassen wir alle diese gegen die Reichsdynasten oppositionellen Elemente zusammen, so dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß Maximilian über gewaltige Kräfte geboten haben würde, wenn er zur Umgestaltung der Reichsverfassung im volksthümlichen Sinne, zur Wiederherstellung der Rechte des Königthums und der Nation den Kampf gegen das Fürstenthum mit Entschiedenheit aufgenommen hätte. Es läßt sich nun freilich keineswegs nachweisen, daß er zu einer solchen Umgestaltung feste Plane verfolgt habe, aber es liegen doch verschiedene Anzeichen vor, daß er hoffte, mit Hilfe des Bürgerthums und der Ritterschaft über die fürstlichen Oligarchen einmal Herr werden und die deutsche Einheit bewerkstelligen zu können. Aber er ging dabei von dem Grundsatze aus: „Der König kann erst wieder Etwas werden, wenn das Volk Etwas geworden, wenn die Ehre deutscher Waffen durch einen großen Krieg gegen Frankreich wiederhergestellt ist." Diese Waffenehre, die seit einem vollen Jahrhundert fast überall gelitten, die in den Kämpfen mit den Hussiten, mit den Armagnaken u. s. w. fast völlig zu Grunde gegangen, bedurfte allerdings einer Wiederherstellung, bevor dem zum Schattenbilde herabgesunkenen ehrwürdigen Kaiserthume wieder Wesenheit verschafft werden konnte.

„Frankreich," sagte Maximilian, „hat das Reich verniedrigt und deutsche Nation zu Schanden gebracht, und es wäre ewig Schimpf, wenn deutsche Nation nicht erstehen und kriegen wollte." Aber obgleich der Kampf gegen Frankreich nicht bloß ein Gebot der Nationalehre, sondern auch der Selbsterhaltung war, so waren doch die deutschen Fürsten niemals zu einem kühnen Vorgehen zu bewegen, weil sie davon eine Verstärkung der kaiserlichen Macht befürch-

teten, und zwieträchtig unter einander, zum Theil, wie früher bemerkt, mit Frankreich ein geheimes Einverständniß unterhielten. Wie oft auch Maximilian mit feuriger Beredsamkeit zum Kampfe aufmahnte gegen den „Erbfeind, der nach dem Rheine stehe," stets bekam er von den Fürsten nur kühle Worte zu hören: wie man erst im Reiche selbst aufbessern, wie man vor aller Sorge um Frankreich mit den inneren Reformen sich beschäftigen müsse. Und diese Fürsten, welche eine solche Sprache führten, sollen nun, nach der Meinung neuerer Historiker, als die Träger der „nationalen Gedanken", als die damalige „nationale Partei" betrachtet werden. Herr von Sybel versichert uns, daß diese Partei damals gar nichts Anderes erstrebt habe, als was in unserer Zeit das Programm des Nationalvereins gewesen!

Sehen wir uns nun für die Zeit Maximilian's einmal des Näheren nach diesen Reformbestrebungen um, nach der Existenz und nach den Thaten dieser sog. nationalen Fürstenpartei, und zugleich auch nach den Thaten des Kaisers, der, wie man behauptet, keine Reformen gewollt und in habsburgischer Familienpolitik und unersättlicher Eroberungsgier alles Gute vereitelt haben soll.

Was bei den damaligen Reformverhandlungen zur Sprache kam, bezog sich im Wesentlichen auf folgende Dinge. Zur Herstellung der inneren Ordnung verlangte man Verzicht auf das Faust- und Fehderecht und zu diesem Zwecke die Verkündigung eines ewigen, eines für alle Zukunft giltigen Landfriedens; zum Schutze dieses Landfriedens wollte man ein oberstes unabhängiges Reichsgericht. Man verlangte ferner eine allgemeine, eine in allen deutschen Territorien gleichmäßig zu erhebende Reichssteuer, deren Ertrag vorzugsweise für den Unterhalt eines immer schlagfertigen Reichsheeres bestimmt sein sollte; man verlangte endlich ein Reichsregiment und einen zu bestimmter Zeit regelmäßig zusammentretenden Reichstag zum Zwecke einer einheitlichen Reichspolitik nach Außen.

Alle diese Forderungen waren keineswegs neu, sie waren fast alle schon fünfzig Jahre früher von Nicolaus von Cues (diesem in politischen Dingen tiefsten und eigentlich schöpferischen Geiste Deutschlands im fünfzehnten Jahrhundert) formulirt und seitdem öfters ganz oder zum Theil (z. B. von Martin Meyer) wieder vorgebracht worden, nicht aber, um durch sie die fürstliche Oligarchie, sondern um die kaiserliche Gewalt und somit die nationale Einheit zu kräftigen. Im Zeitalter Maximilian's dagegen wollten die Kurfürsten sich ihrer zur völligen Vernichtung der kaiserlichen Oberhoheit bedienen, zur Herstellung einer oligarchischen Republik, die nur einen machtlosen Präsidenten unter dem Namen Kaiser haben sollte. Aeußerliche Ehrenbezeugungen wollten sie allerdings dem Kaiser in Hülle und Fülle zu Theil werden lassen, auf Reichs- und Fürstentagen gern glänzende „Aufzüge" zu seinen Ehren veranstalten, ja sie würden — so sprach sich einmal einer ihrer Räthe, dem der Wein die Zunge gelöst hatte, zu dem kaiserlichen Rathe Hugo von Werdenberg aus — „ihm, so gut wie dem Papst, selbst die Füße küssen, wenn es ihnen nur gelänge, ihm die Hände zu binden." Was die Fürsten durch List und Gewalt, durch Einschüchterung der Centralregierung oder deren Fahrlässigkeit sich auf Kosten und zum Unheil der Nation erworben, nannten sie ihr Recht, ihre Legitimität, und wie es ihnen durch die goldene Bulle Karl's IV. gelungen war, Alles dasjenige, was sie seit einem Jahrhundert factisch in Händen bekommen, rechtlich vom Kaiser legitimirt zu sehen, so wollten sie nun unter Maximilian für alle ihre seit der goldenen Bulle gemachten Rechtsusurpationen die feierliche kaiserliche Anerkennung erhalten.

Der Mainzer Erzbischof Berthold von Henneberg, der erklärte Führer der Fürstenpartei bei den erwähnten Bestrebungen, hatte für seine Person ohne Zweifel nur das Wohl des Reiches in's Auge gefaßt, aber er rechnete in seiner Politik mit Factoren, die nicht vorhanden waren, rechnete

auf eine über die Grenzen des Territorialgebietes hinausreichende patriotische Sorge und patriotische Thatkraft seiner Mitkurfürsten, und weil diese nicht existirte, so mußte sein Werk zu Grunde gehen. Man kann sagen, daß im Wesentlichen Alles, was Berthold wollte, vereitelt worden ist durch die Selbstsucht und Parteisucht seiner Collegen, die auf den Reichstagen wohl hohe Worte hören ließen und zu allerlei Beschlüssen ihre Zustimmung gaben, mit Nichten aber die Ausführung dieser Beschlüsse betrieben.—

Also es handelte sich, sagten wir, bei den Reformbestrebungen zunächst um die Verkündigung eines ewigen Landfriedens. Hat etwa Maximilian demselben entgegengewirkt? Im Gegentheil, schon als Erzherzog von Oesterreich hatte er gegen Wilhelm Stoßmeyer von Augsburg die Nothwendigkeit desselben betont und die bisherigen, nur für eine bestimmte Zeit erlassenen Landfrieden, sowie die Landfriedens-Bünde einzelner Reichstheile als „unzuträglich" für eine kräftige Reichsordnung erklärt. Im Jahre 1495 wurde dann bekanntlich auf dem Reichstage zu Worms der „ewige Landfrieden" feierlichst vom Kaiser verkündigt und mit demselben gab er, der „letzte Ritter", selbst dem mittelalterlichen Ritterwesen den Scheidebrief. Mit vollem Recht konnte er ein Jahrzehnt später den Reichsständen die Frage vorlegen: „Habe ich nicht selbst auf diesen Landfrieden gedrungen, und wer kann mir nachsagen, daß ich es an seiner Aufrechthaltung habe fehlen lassen? Wird dennoch fortwährend dagegen gefehlt[1]), wer trägt die Schuld, ich oder diejenigen,

---

1) Zum Beweis, wie schwer es war, das „Recht der eigenen Faust" in Deutschland auszurotten, sei aus den Denkwürdigkeiten der Gebrüder Gobel aus Cöln angeführt, daß noch im J. 1525 ein Schweinehirt dem Kloster Böddeken bei Paderborn Fehde ankündigte, und das Kloster es gerathen fand, sich durch einen Vergleich aus dem Handel zu ziehen. Vergl. Zeitschrift für deutsche Culturgeschichte. Jahrg. 1859, Märzheft S. 498.

die gern von Ordnung und Gerechtigkeit sprechen, aber anders handeln, als dem Reiche Noth thut?"

Die mit der neuen Landfriedensordnung zusammenhängende Einrichtung des Reichskammergerichtes, welchem die Entscheidung über Landfriedensbruch obliegen sollte, war ebenfalls von Maximilian schon bei Lebzeiten seines Vaters befürwortet worden, und schon damals hatte er das „getreue" Frankfurt als den Sitz dieses obersten Reichsgerichtes in Vorschlag gebracht. Seinem Plane nach sollten von kaiserlicher Seite der Vorsitzer desselben und die Hälfte der Beisitzer ernannt, und außerdem sollte dem Kaiser die Vollstreckung der Acht überlassen werden. Die Fürsten dagegen, welche aus dem höchsten Reichsgerichte nicht ein kaiserliches, sondern ein vorzugsweise fürstliches Institut machen wollten, erkannten dem Kaiser nur die alleinige Ernennung des Gerichtspräsidenten zu, sie entzogen ihm nicht bloß die Wahl aller Beisitzer, sondern auch die Execution der Acht, welche der Reichsversammlung übertragen werden sollte. Es lag darin eine bedeutende Schmälerung der höchsten richterlichen Prärogativen des Kaisers, und dennoch ging Maximilian in der Hoffnung, daß ihm nun auch die von den Fürsten in Aussicht gestellte Hilfe zur Rettung der Reichsehre gegen Frankreich wirklich zu Theil werde, auf deren Verlangen ein. „Es war das," sagt Ranke, „eines der größten Ereignisse der Reichsgeschichte. Maximilian willigte ein, daß das Gericht auf die statutarischen Rechte Rücksicht zu nehmen, sich mit bestimmten Sporteln zu begnügen habe; vor Allem, er überließ dem Richter das Aussprechen der Reichsacht, ja er verpflichtete sich, von der einmal ergangenen Acht ohne Einwilligung des Beschädigten nicht loszuzählen. Wenn man bedenkt, daß die richterliche Gewalt wohl das vornehmste Attribut des Kaiserthums war, so sieht man, wie viel dieser Schritt zu bedeuten hat." Am 31. October 1495 eröffnete der Kaiser in Frankfurt das neue fürstliche Institut, und übergab dem von ihm ernannten Vorsitzer Grafen Eitel

Friedrich von Hohenzollern den Richterstab (einen drei Schuh und drei Zoll langen Stab aus Nußbaumholz), der beim Kammergerichte bis zum Untergang des deutschen Reichs im Gebrauche blieb und noch jetzt in Wetzlar aufbewahrt wird.

Die Fürsten hatten also ihren Zweck erreicht. Aber kaum wenige Monate, nachdem der Gerichtshof seine Thätigkeit begonnen, erhoben die von den Fürsten bestellten Beisitzer lebhafte Klagen, daß sie keine Besoldung erhielten; einer derselben jammerte, daß er nicht einmal im Stande sei, beim Frankfurter Wirth seine Rechnung zu bezahlen. Und doch hatten die Frankfurter Wirthe, auf Verwendung des Kaisers beim Rath, den fürstlichen Beisitzern billige Rechnung gestellt. Für täglich achtzehn Heller lieferten sie jedem aus ihnen Zimmer, Morgenbrod und Mittagessen. Aber „man kam nicht auf die Kosten." Die patriotischen Sprecher aus dem Fürstenstande, welche das neue Gericht zur Hebung der inneren Ordnung und zur Beschränkung kaiserlicher Willkür für so nothwendig erklärt hatten, zahlten keine Besoldungen, und so kam es, daß die Gerichtsherren aus Mangel an Nahrung schon im Jahre 1496 ihre Thätigkeit einstellten. Nur der Kurfürst von der Pfalz hatte unter seinen Collegen eine lobenswerthe Ausnahme gemacht, er hatte nämlich seinem kurfürstlichen Beisitzer einmal als Besoldung die runde Summe von — fünf Gulden zukommen lassen.

Was den dritten Reformpunkt: Reichssteuer und Reichsheer anbelangt, so müssen wir zunächst Folgendes beachten. Seit Jahrhunderten lag ein Hauptgrund der Schwäche der deutschen Centralgewalt in der ewigen Geldnoth der Könige, die aus dem ganzen Reiche, wie König Sigmund in einem Circularschreiben beklagte, jährlich die Summe von nur dreizehntausend Gulden (etwa eine viertel Million nach dem heutigen Geldwerthe), Einnahmen bezo-

gen[2]). Darum ist es auch eine wirklich naive Anforderung neuerer Historiker, daß die Herrscher, welche von den Fürsten auf eine solche Reichseinnahme herabgedrückt worden, zum Besten des Reiches etwas Großes hätten unternehmen können. Die Folgen der „königlichen Finanzmisère" bezeichnete ein französischer Gesandter im J. 1499 in einem Briefe an seinen König sehr treffend mit den Worten: „Die deutschen Kaiser sind wenig zu fürchten, weil sie nie Geld haben, ein ordentliches Reichsheer auf die Beine zu bringen. Die Deutschen und ihre Fürsten geben nämlich den Kaisern so gut wie gar Nichts, und darum haben diese wohl viele Titel, aber wenig Mittel (beaucoup de titres, peu de moyens) und sind in Wahrheit arme Ritter (*pauvres chevaliers*) geworden." Ein wie „armer Ritter" z. B. König Ruprecht war, lernten wir schon früher aus seiner testa-

2) Das merkwürdige Schreiben Sigmund's vom 30. Januar 1412 steht in Janssen's Reichscorrespondenz Frankfurts Bd. I. S. 242. Uebrigens muß man dabei berücksichtigen, daß damals und noch um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts, nach einer von Hildebrand (Urkundenbuch der Universität Marburg S. 86) angestellten Berechnung, ein Gulden mehr werth war, als jetzt zwanzig Gulden. So erklären sich z. B. die Besoldungen der damaligen Universitätsprofessoren, welche sich gewöhnlich auf jährlich 25—60 Gulden beliefen. Der erste Rector der Universität Freiburg im Breisgau, Hummel, war im J. 1457 mit 70 Gulden besoldet. Die Immatriculationsgebühr an der Universität Heidelberg, welche von bemittelten Schülern bezahlt wurde, betrug 10 Kreuzer. Der Marschall des Kurfürsten Philipp von der Pfalz (1476—1508) erhielt jährlich als Besoldung, außer der freien Wohnung und der Nutznießung des Gartens auf dem Schlosse Strahlenburg, 35 Malter Korn (jedes Malter kostete etwa 36—40 Kreuzer), drei Fuder Wein (das Fuder etwa = 2—3 Gulden), zwei Wagen Heu, 200 Bund Stroh und 16 Gulden Geld, und der Hofmeister, d. h. der erste Hofbeamte der Kurfürstin Mutter, der Herzogin von Savoyen, hatte einen jährlichen Gehalt von 30 Gulden. Vergl. die interessante Schrift von Director Hautz in Heidelberg: Urkundliche Geschichte der Stipendien und Stiftungen am Lyceum zu Heidelberg. Heidelb. 1856.

mentarischen Verfügung kennen, wonach man seine Königskrone und sonstigen Kleinodien zum Zwecke der Bezahlung seiner Schulden beim Schuster, Schmid, Apotheker u. s. w. verkaufen sollte! König Sigmund war bisweilen nicht im Stande, für sich und seinen Hofstaat die Wirthshausrechnungen zu bezahlen, und aus der Zeit König Albrecht's II. besitzen wir die Nachricht, daß sein Hofmeister das königliche Tafelgeschirr bei den Frankfurter Juden versetzen mußte.

Auch Maximilian befand sich nicht selten in der Lage eines „armen Ritters". „Mancher deutscher Graf," so sagte er einmal zu den Ulmer Rathsfreunden, „bezieht aus seinen Ländern das Dreifache von dem, was mir aus dem ganzen Reiche zufließt[3]), und die Einnahmen meiner Erblande muß ich auf Ausgaben für's Reich verwenden, so daß mir oft keine hundert Gulden zu Gebote stehen." Und gegen den Pfalzgrafen äußerte er einst die von Hubertus Leodius uns aufbewahrten denkwürdigen Worte: „Ich bin fast erlegen unter einer Bürde, um derentwillen meine Vorfahren ihr fürstlich Haus in solche Schulden gesteckt haben, daß wir uns kaum davon befreien können. Man achtet die kaiserliche Würde für eine große Herrlichkeit, die doch nur der Schatten eines Reiches ist, von dem man weder Nutzen, noch Ehre, sondern nur der Leute Spott zu gewarten hat. Wie viel besser würde es an Reichthum und Land um uns stehen, wenn sich meine Vorfahren an ihren väterlichen Erbgütern hätten genügen lassen."

Aus Maximilian's Geldnoth erklärt sich, daß er bei den Reichsständen oft Anleihen machte bis zu fünfzig Gulden herab, daß er bald hier, bald dort sein Geschmeide u. s. w. „auf Versatz gab, ohne noch zu wissen, ob er im Stande

---

3) Fürsten und Herren wurden reich und hatten gefüllte Schatzkammern. Was z. B. Herzog Georg von Bayern an baarem Gelde und Kleinodien hinterließ, wurde auf mehr als eine Million angeschlagen, also nach heutigem Geldwerthe auf mehr als zwanzig Millionen.

sei, es einzulösen." „Das Leihen ist beim König ein ewiges Kapitel," so meldete ein ehrlicher Wormser Rathsbote nach Hause, mit dem Beifügen: „Lieb ist der König immer, Geld hat er nimmer." Wobei wir übrigens, außer dem Mangel an Reichseinnahmen, auch in Anschlag bringen müssen, daß Maximilian — auch in dieser Beziehung das gerade Widerspiel seines sparsamen und fast knauserigen Vaters — nichts weniger als ein guter Haushalter war, daß er, wenn er Geld hatte, zur Zeit und Unzeit mit vollen Händen spendete (er nannte das „ritterlich gemütet" sein), und daß darum der ihm von Machiavell gemachte Vorwurf einer übermäßigen Verschwendung für sehr viele Fälle begründet ist.

Aber „auch der sparsamste König" — so hatte unter Friedrich III. Martin Meyer sich ausgesprochen — „kann, selbst wenn er ein nicht unbeträchtliches Erbland besitzt, nichts im Reiche und für das Reich ausrichten, so lange er nicht eine ordentliche, eine auf alle Stände vertheilte regelmäßige Reichssteuer bezieht, zumeist zu Gunsten eines stehenden Reichheeres."

Reichssteuer und Reichsheer kamen jetzt auf dem erwähnten Reichstage zu Worms zur Verhandlung, und es fragt sich nun, wie der König und wie die Stände sich dazu verhielten.

Maximilian hatte, obwohl das Ritterthum von seiner edlen, ernsten, thatkräftigen Seite sein Ideal war, mit praktischem Sinne längst erkannt, daß dasselbe seit der Umwandlung des Kriegswesens seine alte Bedeutung verloren hatte, und daß man darum für die Heerverfassung des Reichs nicht mehr die alten Lehnseinrichtungen zu Grunde legen könne. Seit den großen Siegen der Engländer über die Franzosen, der Schweizer über die Oesterreicher war das Uebergewicht des bürgerlichen Fußvolkes über die Reiterei des Lehnsadels für alle Zukunft entschieden, und Maximilian hatte deßhalb in seinen Erblanden, wo ihn keine

Fürsten in seiner Thätigkeit behinderten, längst neue Einrichtungen (wir erinnern z. B. an die Landsknechte, an seine Verbesserung der Artillerie u. s. w.) getroffen, und nach Gatti's richtiger Bemerkung durch diese sich „in die vorderste Reihe jener Monarchen gestellt, welche in ganz Europa den modernen Staatsgedanken zu entwickeln und durchzuführen anfingen.“ Angelegentlichst beschäftigte er sich mit dem neuen Geschützwesen, lernte persönlich Stücke gießen und bohren, und machte sogar nicht unwichtige Erfindungen in diesem Fache. Da man vornehmlich nur mehr mit bürgerlichem Fußvolk Kriege führen konnte und zu dessen Besoldung Geld nothwendig hatte, da demnach ein geordnetes Reichsheer ohne geordnete Reichsfinanzen unmöglich war, so begreifen wir leicht, daß Maximilian mit Freuden auf die Vorschläge des Wormser Tages bezüglich der Erhebung einer neuen Reichssteuer einging und die Sitzung, worin darüber Beschluß gefaßt wurde, als eine „fröhliche“ bezeichnete.

Zu dieser neuen Reichssteuer sollten nun alle Deutschen ohne Unterschied des Standes herangezogen werden, und zwar der Art, daß von 500 Gulden Vermögen je ein halber, von 1000 ein ganzer Gulden zu bezahlen sei. „Von den minder Besitzenden sollten immer 24 Personen, Niemand ausgenommen, Männer und Frauen, Priester und Laien, Alle, die über fünfzehn Jahre alt, einen Gulden aufbringen; die Reicheren sollten nach ihrem Ermessen zahlen, und die Pfarrer das Volk auf den Kanzeln ermahnen, etwas mehr zu geben, als man fordere.“ Die Steuer sollte den Namen „gemeiner Pfennig“ tragen und bei ihrer Erhebung das ganze Reich als eine Einheit zusammengefaßt werden, indem man sie nämlich nicht nach den einzelnen Territorien, worin Deutschland gespalten war, sondern unabhängig von den Landesgrenzen nach der Kopfzahl einziehen wollte, und zwar nicht durch Beamte, sondern durch die Pfarrer der einzelnen Gemeinden. Maximilian versprach,

daß er auch in seinen Erblanden den Pfennig werde erheben lassen und dabei Anderen mit gutem Beispiele vorangehen werde.

Aber der Wormser Beschluß blieb im Wesentlichen nur eine schöne Constitution auf dem Papier. Ein großer Theil der Städte und des niedern Adels verweigerte die Zahlung, weil Bürgerthum und Adel auf den Reichstagen, wo die Steuern auferlegt würden, nicht genügend vertreten seien; die Bauern, z. B. am Rhein und in Bayern, erklärten, daß sie für Kaiser und Reich nicht zahlen könnten, so lange sie von ihren Landesherren mit Abgaben und Frohnden erdrückt würden, und am saumseligsten erwiesen sich die Fürsten, trotzdem, daß die Verwendung der Steuer ganz in ihre Hände gelegt war.

Es sollte nämlich nach einer weiteren Beschlußfassung des Wormser Tages die Reichssteuer an die Reichsversammlung abgeliefert werden, welche über dieselbe verfügen, welche außerdem auch über Krieg und Frieden bestimmen, die „entscheidende Befugniß" über die Handhabung des Landfriedens besitzen sollte, und man muß sich wahrlich wundern, daß Maximilian auf diese seine Königsrechte so sehr beeinträchtigenden Beschlüsse einging. Aber er ging, wie in Sachen des Kammergerichtes, so auch hierbei auf die fürstlichen Forderungen ein, weil er auf die ihm als Gegenleistung zugesicherten 150,000 Gulden rechnete, mit denen er Truppen gegen Frankreich werben wollte.

Doch alle seine Hoffnungen schlugen fehl. Als er am 1. Febr. 1496 seine Räthe nach Frankfurt schickte, wo nach der in Worms getroffenen Verabredung ein neuer Reichstag gehalten und über die eingekommenen Gelder berichtet werden sollte, waren dort nur sehr wenige Reichsstände erschienen. Unverrichteter Sache mußten die kaiserlichen Räthe „wieder ihres Weges gehen." „Wenn es sich um Gelder für's Reich handelt," schrieb einer derselben, „so sind die deutschen Fürsten stets krank oder unvermögend."

Erst im September 1496 wurde in Lindau ein Reichstag eröffnet und mit vollem Fug konnte der Kaiser durch seine Gesandten die Klage erheben: man habe ihm doch ausdrücklich das Geld zum Kriege gegen Frankreich verwilligt, aber auf eigene Kosten habe er die Truppen werben und unterhalten müssen, da er von den Ständen, denen er doch wesentliche Königrechte geopfert, verlassen worden sei. Auch persönlich verschwendete Maximilian in seinen Briefen an einzelne Fürsten die flehendlichsten Bitten, daß man ihm doch beistehen möge „für's Reich, dessen Ansehen immer tiefer sinke, dem innerer Aufruhr und äußere Knechtschaft bevorstände.“ Die deutschen Fürsten blieben taub; Alles war für sie „wie in Parabeln gesprochen.“

(Schluß folgt)

XXVIII.

Die theologischen Censuren.

(Schluß.)

These I. Der Richterspruch der Kirche, resp. des Papstes, wenn derselbe sonst alle formalen Bedingungen besitzt, verpflichtet durchaus jeden Katholiken die Censur selbst, d. h. die im Urtheile ausgesprochene Verwerflichkeit und Verkehrtheit der verdammten Sätze oder Lehren, kraft des kirchlichen Gehorsams unbedingt anzunehmen und innerlich fürwahr zu halten. Denn das verlangt in diesem Falle die Kirche ausdrücklich[1]), und daß sie es mit Fug und Recht verlangen kann, das beweist allein schon die beständige Praxis der Kirche. Die Weigerung erklärt die Kirche selbst nebst allen bewährten Theologen als einen schweren Ungehorsam und als offene Rebellion gegen ihre Auctorität.

1) So verlangte schon Martin V. in der Bulle Inter cunctas no. 6, 8 u. 11, die der Häresie Verdächtigen zu fragen: ob sie glaubten, daß Alles von dem Concil in materia fidei et ad salutem animarum Entschiedene von allen Gläubigen Christi müsse gebilligt und gehalten werden, und daß die censurirten Artikel wirklich die ihnen beigelegten Censuren verdienten (s. Denz. Enchiridion Nr. 582 ff.). Ferner die Bulle Unigenitus: Mandamus omnibus . . . fidelibus, ne de dictis propositionibus *sentire*, docere, praedicare aliter praesumant, quam in hac Nostra constitutione continetur; desgl. fast mit denselben Worten die Bulle Auctorem fidei. Ein ähnliches mandatum enthält die Encyclica Quanta cura.

These II, Diese Richtersprüche sind in Bezug auf ihren formellen Inhalt, d. h. die Erklärung der Verwerflichkeit selbst und der bestimmten Art und Weise oder des formellen Grundes der Verwerflichkeit, unfehlbar: und deßhalb verlangt der eben erwähnte Gehorsam, daß man nicht bloß jeden praktischen und wirklichen, sondern auch jeden theoretischen und hypothetischen Zweifel an der Richtigkeit der Censur ausschließt. Diese Unfehlbarkeit der Kirche ist so ausgemacht, daß die Leugnung derselben eine schwere Censur verdiente, und die meisten Theologen in der Brandmarkung einer solchen Leugnung eben nur zwischen dem error und der haeresis die Wahl lassen [2]). Sie ist nämlich evident eingeschlossen in, oder folgt wenigstens evident aus der Unfehlbarkeit der Kirche in rebus morum, da durch die Censur die sittliche Unzulässigkeit der verdammten Meinungen oder Sätze definitiv ausgesprochen wird; sie ist ferner ein unumgängliches Mittel, um der so dringend nothwendigen Hirtensorge der Kirche gegenüber den Anfeindungen der Wahr-

2) Citate der neueren Dogmatiker für diese These (darunter Dieringer) bei R. Schmid: „Wissenschaft und Auctorität.“ Das von Benedict XIII. „plenissime“ bestätigte Concil von Embrun (von 1727) sagt in seinen Decreten de constit. Apost.: Constitutio Unigenitus... est dogmaticum, definitivum et irretractabile iudicium illius ecclesiae, de qua divino ore dictum est: portae inferi non praevalebunt adversus eam. Si quis igitur eidem constitutioni corde et animo non acquiescit, aut veram et sinceram obedientiam non praestat, inter eos habeatur, qui circa fidem naufragaverunt. Aehnlich lauten die betreffenden Stellen in der Bulle Pastoralis officii, die von Clemens XI. im Jahre 1718 in derselben Angelegenheit gegen die französischen Jansenisten publicirt wurde. Nur hebt sie ausdrücklicher, als das französische Concil thun konnte, hervor, daß die Constitution ihre Kraft von der Auctorität des apostolischen Stuhles habe: Tota quidem Christi ecclesia, Petrum per nos quamvis indignos loquentem secuta, eiusdem constitutionis *doctrinam debito obsequio atque obedientia* recepit.

heit ein wirksam durchgreifendes und unanfechtbares Ansehen zu wahren, und um von der Kirche selbst die Schmach ferne zu halten, daß sie durch den Gebrauch ihrer höchsten Auctorität nicht nur Einzelne, sondern alle ihre Kinder, die folgsamsten voran, direct und zwingend in einen Irrthum geführt habe.

These III. Diese Censuren verpflichten weiterhin nicht bloß kraft des kirchlichen Gehorsams allein, sondern auch in Folge der durch die Censur gewonnenen zweifellosen Kenntniß von der Verwerflichkeit der betreffenden Sätze oder Meinungen unter einer Todsünde, diese Sätze und Meinungen auch wirklich zu verwerfen, d. h. die Sätze vom Munde, die Lehren, inwiefern sie selbst direct oder indirect durch die Censur des Satzes getroffen sind, vom Herzen auszuschließen, mithin zum mindesten sie nicht mehr positiv für wahr oder wahrscheinlich zu halten; denn so lange ich auch nur opinativ, wenngleich nicht mit voller Ueberzeugung, eine Lehre festhalte, kann ich nicht sagen, daß ich sie verwerfe, wie denn auch die Kirche in der Regel nicht von Ueberzeugungen, sondern von Meinungen redet, die sie verwirft. Alle Censuren schließen folglich zum mindesten die Voraussetzung wesentlich ein, daß die Behauptung der zu verwerfenden Lehre keinen gewichtigen und stichhaltigen logischen Grund für sich habe, wegen dessen man sie vernünftiger Weise annehmen könnte, und daß sie mithin wenigstens negative temeraria sei. Daher kann auch Niemand, wenigstens zur Zeit, wo die Censur gefällt wird, solche Gründe vorschützen, wegen deren er bei der censurirten Meinung verharren könne oder müsse, weil die Censur, wenigstens für die Gegenwart, Alle ohne Ausnahme und ohne Bedingung bindet. Daß dieses Festhalten an einer censurirten Lehre eine schwere Sünde sei, folgt aus der Strenge des kirchlichen Verbotes, mit welchem nach Bedürfniß die schwersten kirchlichen Strafen, dieselben, welche auf die Häresie gesetzt sind, verbunden werden, und daraus,

daß alle oder fast alle Censurnoten den specifischen Charakter der durch sie gebrandmarkten Handlung als einen schwer sündhaften darstellen[3]).

Man bemerke wohl, daß diese These ebensowohl, wie die beiden folgenden, an sich unabhängig ist von der Frage, ob die Kirche alle Censuren (auch z. B. die der temeritas) unwiderruflich fälle, oder ob sie über die objective Unwahrheit der Sätze unfehlbar urtheile. Denn man kann verpflichtet sein, für die Gegenwart etwas nicht für wahr oder auch für falsch zu halten, obgleich es sich in der Zukunft als wahr herausstellen wird oder objectiv wahr ist. So erklärt, ist diese These, wie mir scheint, ebenso gewiß wie die beiden vorhergehenden. Denn die authentische, für die ganze Kirche promulgirte Verdammung einer Lehre kann keinen anderen Sinn haben, als den eines allgemeinen und unbedingten Gebotes, das Verdammte zu verwerfen, und eines Verbotes, an dem Verdammten festzuhalten. Wenn der Sinn einzelner notae an und für sich es nicht mit sich bringt, daß das einfache innere Festhalten an einer Meinung unzuläßig scheint, so wird dieß durch den hinzutretenden Act der Verdammung doch hineingelegt. Die Schwierigkeiten, die gegen die These erhoben worden sind, werden bei der folgenden These V ad c. gelöst werden.

These IV. Aus der Verpflichtung, die censurirte Lehre zu verwerfen, folgt mit evidenter Nothwendigkeit, und zwar bei allen Censurnoten, daß man die der verdammten Lehre gegenüberstehende *contradictoria* als gesunde und erlaubte, ja als die einzig gesunde

---

3) Dieß geht auch aus einer Resolution der h. Pönitentiarie hervor, worin sie auf die Anfrage, ob ein Gallicaner, der die Unfehlbarkeit des Papstes leugne, absolvirt werden könne, antwortete: ja, weil die Leugnung noch nicht vom h. Stuhle censurirt sei. Wenn sie also censurirt wäre, würde Jeder, der sie im Angesichte der Censur festhielte, der Absolution unfähig sein.

und erlaubte Lehre ansehen muß, und folglich diese nicht nur annehmen darf, sondern auch, wofern man über den Fragepunkt ein Urtheil fällen will, annehmen muß.

These V. Ob und inwieweit man aber auch bei allen Censurnoten die verwerfliche Lehre für positiv falsch und die contradictoria für positiv wahr zu halten verpflichtet sei, darüber ist ausdrücklich und direct in dem allgemeinen Charakter aller Censuren noch nichts gesagt. Gleichwohl ergibt sich aus der näheren Betrachtung des formellen Inhaltes der einzelnen Censuren und der Tendenz derselben nach der Meinung der Kirche, daß man wirklich jede censurirte Lehre in Folge der Censur für positiv falsch und ihr Gegentheil für positiv wahr halten muß.

a) Für diejenigen Censurnoten, die nach ihrem formellen Sinne die categorische Ueberzeugung der Kirche von der Falschheit der gerügten Lehre aussprechen und diese Ueberzeugung als maßgebend für alle Gläubigen aufstellen (wie haeresis, error, falsa, blasphema, impia u. s. w.), ist es evident, daß die von der Kirche geforderte Verwerfung des Satzes ohne die feste Ueberzeugung von seiner Falschheit, resp. der Wahrheit der contradictoria, nicht vollzogen werden kann, obgleich diese Ueberzeugung nur bei der haeresis in einem Acte des göttlichen Glaubens besteht.

b) Für diejenigen Censuren, welche nach ihrem formellen Sinne die moralische Gewißheit der Kirche von der Falschheit des gerügten Satzes aussprechen (wie haeresi oder errori proxima, temeraria) folgt ebenso klar, daß man, um der Censur zu genügen, die Falschheit des Satzes und die Wahrheit der contradictoria mit moralischer Gewißheit annehmen muß. Diese Gewißheit schließt an sich nicht den Gedanken aus, daß der Satz vielleicht objectiv doch wahr sein könnte (den negativen Zweifel), wohl aber den ac-

tuellen positiven Zweifel und die Suspendirung des Urtheils über die Wahrheit[4]).

c) Es ist nur noch fraglich, ob bei allen übrigen Censuren, und folglich auch bei den ganz allgemeinen nicht näher specificirten (wie doctrina prava, non sana, non tuta), oder bei der einfachen Verdammung ohne Beilegung des Prädicates, die Falschheit der verdammten Lehre als mindestens moralisch gewiß angenommen werden müsse: oder ob man unbedingt sich bloß der positiven Annahme der ersteren enthalten müsse.

Als Regel glauben wir unbedenklich das erstere behaupten zu müssen, wofern nur vor Augen gehalten wird, daß wir hier unter verdammter Lehre den in den verdammten Sätzen formell enthaltenen oder insinuirten Sinn verstehen. Auch wollen wir die Einschränkung machen, daß die Verpflichtung zur festen Annahme der Falschheit der censurirten Lehre nicht so sehr immer auf formellem Gebote, als vielmehr darauf beruht, daß wir uns der durch die stärksten Präsumtionen documentirten Anschauung und Intention der Kirche conformiren müssen. Nur betonen wir gegenüber der Ansicht des Herrn A. Schmid, daß diese Präsumptionen nicht erst in besonderen Umständen der einzelnen Acte zu suchen sind, sondern allgemein bei jeder vollgiltigen Censur kraft ihrer Natur sich darbieten.

Beweis: 1) Kann man überhaupt kaum eine Meinung als schlechthin verwerflich bezeichnen, von deren objectiver Unwahrheit man nicht wenigstens moralisch überzeugt ist; denn verwerfen sagt mehr, als bloß als

4) Herr A. Schmid läßt nicht deutlich erkennen, ob die unter a. und b. aufgeführten niederen Censuren wenigstens für die Zeit, wo die Censur gefällt wird, stets und überall die zweifellose Annahme der Falschheit der censurirten Sätze verlangen. Formell leugnet er bloß, daß diese Censuren ohne besondere Umstände einen Assens verlangen, wodurch man die Sätze für unfehlbar falsch hält. Mehr kann er auch, auf Lugo sich berufend, nicht leugnen wollen.

unannehmbar betrachten. Mindestens darf man der Kirche nicht leicht zumuthen, daß sie, da der Besitz der Wahrheit immer an sich ein Gut ist, die Annahme einer Lehre positiv und energisch zurückweisen sollte, die sie selbst nicht für falsch hält.

2) Pius IX. bezeichnet in dem Breve Gravissimas inter das Verdammungsrecht der Kirche als ein Recht, alle Irrthümer (errores) zu verdammen, und leitet es gleichwohl daraus her, daß die Kirche Alles entfernen müsse, quae fidei adversari vel animarum salutem *quovis modo* in discrimen adducere possunt; folglich will auch die Kirche die Lehren, die sie verdammt, als Irrthümer, d. h. als objectiv falsch betrachtet wissen.

3) Die Kirche selbst bezeichnet oft die censurirten Lehren, wo sie dieselben mit den verschiedensten Censuren belegt, gleichwohl schlechthin als Irrthümer (z. B. Leo X. in der Bulle gegen Luther) oder gebraucht error synonym mit prava opinio (Pius IX. Enc. Quanta cura Alinea Jam vero und Etsi autem thut dieß viermal und in Bezug auf alle die mannigfaltigen Censuren, die von ihm ausgegangen sind, folglich auch auf die im Syllabus enthaltenen). Wenigstens in solchen Documenten muß also nicht bloß die Unwahrscheinlichkeit der Wahrheit, sondern auch die Sicherheit der Unwahrheit der betr. Lehre angenommen werden.

4) Wird die Verdammung einer Lehre naturgemäß in der Regel zum Schutze und im Interesse der entgegenstehenden contradictoria vollzogen, weil der Kirche daran liegt, die Ueberzeugung von der Wahrheit der letzteren aufrecht zu erhalten und zu fördern: sie beabsichtigt also auch, die Ueberzeugung von der Unwahrheit des verdammten Satzes von den Gläubigen zu fordern.

5) Wollte sie letzteres nicht, so müßte sie bloß vor voreiliger Annahme oder unvorsichtigem Mißbrauche des Satzes warnen, nicht aber diesen selbst schlechthin und für alle als

verwerflich bezeichnen, ihn selbst verwerfen und zu verwerfen gebieten. Dementia est, sagt der heil. Augustinus, crimen male utentium in res ipsas transferre.

6) Erreichte die allgemeine Censuirung, die so häufig vorkommt und bei welcher immer ein großer Theil der Sätze als positiv falsch und deren Gegentheil als positiv wahre katholische Lehre angesehen werden soll, selbst diesen theilweisen Zweck sehr unvollkommen, wenn nicht die Annahme der Falschheit aller Sätze als Regel angenommen würde; es bliebe den verurtheilten unkirchlichen Lehrern immer möglich, auf jeden beliebigen, selbst die häretischen Sätze, eine von denjenigen notae zu beziehen, welche die Falschheit nicht einschließen sollen, und so würde der Irrthum durch die Censur nicht ausgerottet werden.

7) Aus diesen Gründen, besonders wegen 1 und 6, haben alle bedeutenden Theologen, welche die Censuren der Kirche gegen die jansenistischen Ausflüchte urgirten, meines Wissens ohne Ausnahme, namentlich Steyart, Montagne, Regnier, unseren Satz mit größter Entschiedenheit geltend gemacht, und ist es auch allgemeine Uebung, die contradictoria der verdammten Lehre als pflichtmäßig anzunehmende Wahrheit, die censurirte mithin als hinreichend ausgemachte Unwahrheit zu betrachten.

Indem wir die Einwendungen, welche gegen diesen Satz gemacht worden sind, beleuchten, wird sich derselbe noch mehr bestätigen. So hat man zuerst darauf hingewiesen, daß es auch Censuren gebe, welche Lehren verwürfen, über deren Wahrheit und Unwahrheit die Kirche die Gläubigen an sich nicht im Namen Gottes und zu ihrer Aufklärung auf dem Heilsgebiete zu belehren habe, wie z. B. das Dasein der Antipoden oder die Bewegung der Erde um die Sonne in früheren Zeiten Gegenstand einer theologischen Censur (z. B. der temeraria oder periculosa in fide, contraria S. Scripturae) hätten sein können, resp. gewesen seien. Ich antworte, wenn es über solche Dinge höchst-

richterliche verdammende Censuren der Kirche gäbe, nun so würden diese Censuren eben eine Sonderstellung einnehmen und eine Ausnahme von der für alle übrigen geltenden Regel bilden, und diese nicht umstoßen, sondern bestätigen; ja sie würden auch darin von den anderen abweichen, daß sie für ihre Zeit nicht unbedingt Jeden, auch trotz der hier möglicher Weise entgegenstehenden Evidenz, zur Aufgabe der censurirten Meinung verpflichteten und später aufgehoben werden könnten. Allein factisch gibt es keine höchstrichterlichen Censuren der Kirche über solche Gegenstände, obgleich Veranlassung genug dazu vorhanden war; alle vorhandenen höchstrichterlichen Entscheidungen betreffen Fragen, deren Entscheidung an sich um ihres Inhaltes willen unter die kirchliche Lehrauctorität fällt: und dieß ist eine Bestätigung der absoluten, ausnahmslosen Giltigkeit unserer Regel. Ueberhaupt ist es auch kaum denkbar, daß die Kirche solche Lehren mit einer verdammenden Censur belege, weil sie durch eine solche eben nicht bloß vor den betreffenden Lehren warnt, sondern auch sie allgemein verbietet und daher leicht in die Lage kommen könnte, die Verleugnung einer sicheren Wahrheit zu gebieten, was sie nicht gebieten darf und darum auch nie gebieten wird. Denkbar ist nur eine solche Censur über die Antipoden- oder Erdbewegungs- oder ähnliche Fragen, welche auch mit Rücksicht auf ihre Form oder die sie fällende Autorität nur den Charakter einer Warnung oder einer bloßen Qualification, nicht den einer allgemein und unbedingt bindenden Verdammung hat [5]). Nur solche Censuren, welche keine

---

5) Unter mehreren Bemerkungen, worin er vermittelst möglicher Ausnahmen die Regeln verwirrt, führt Linsemann (Tüb. Q.-Schr. 1868. IV. S. 644) auch an, Viva (damn. thes. q. prodr. n. 18) gebe zu, daß „zuweilen eine Proposition zugleich Aergerniß erregend und doch wahr sein könne, wie es z. B. zur Zeit des heil. Augustinus scandalös und verwerflich erschienen sei, zu behaupten, daß es Antipoden

categorische und allgemein bindende Verdammung involviren, sind auch factisch über jene beiden Fragen gefällt worden: ob auch innerhalb ihrer Sphäre mit der gebotenen Umsicht und mit voller Berechtigung, ist für den Charakter der eigentlichen Verdammungsurtheile von geringer Bedeutung [6]).

---

gebe." Aber Viva führt eben jene Bemerkung nur als Einwand an und verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß dieser Satz Gegenstand einer höchstrichterlichen Verdammung hätte sein können.

6) Das Copernikanische System ist bekanntlich nie vom Papste mit einer verdammenden und zugleich in seinem Auftrage für die ganze Kirche promulgirten Censur belegt worden. Streng genommen, hätte es auch im einfachen Qualifications- und Disciplinarverfahren, so lange es noch so wenig bewiesen war, mit Recht nur als verwegen oder gefährlich, nicht als häretisch, schriftwidrig und falsch qualificirt und behandelt werden können. Indeß muß bemerkt werden: 1) daß die Note der haeresis der Behauptung des Systems nur insofern beigelegt wurde, als dasselbe noch in Voraussetzung der Schriftwidrigkeit sich geltend machen wollte und folglich die formale Wahrheit der h. Schrift leugnete, nicht aber in dem Sinne, als wenn das entgegengesetzte System in sich Dogma der Kirche gewesen wäre: die Note haeresis hieß hier so viel wie *haeresim implicans*; 2) die Schriftwidrigkeit selbst wurde, weil es sich nicht um den Inhalt, sondern die formale Wahrheit der h. Schrift handelte, nur im Sinne einer unter den damaligen Verhältnissen obwaltenden und nach den Regeln der Klugheit abgemessenen Unvereinbarkeit mit dem Wortlaute der h. Schrift verstanden, welche auch formell die Möglichkeit nicht ausschloß, später vielleicht aufgehoben zu werden, also im Sinne der temerären Abweichung vom Wortlaute der h. Schrift; 3) die Falschheit des Systems wurde als philosophisch ausgemacht angesehen und war nicht so sehr Folge, als vielmehr ein Grund, weßhalb man die Abweichung vom Wortlaute der h. Schrift als temerär ansah. Wenn man das Verfahren der Congregation aus ihrem scholastischen Standpunkte erklären will, muß man doch auch annehmen, daß sie die Lehre des heil. Thomas über die revelata per accidens kannte und vor Augen behielt; dann aber erhalten ihre Qualificationen den Sinn, den wir ihnen eben unterlegten, und der auch aus den betreffenden Actenstücken klar genug durchleuchtet. Auch so wird die Qualification selbst für die

Eine zweite Einwendung gegen unsere These finden wir bei Herrn A. Schmid[7]), der darauf hinweist, daß nach der Ansicht mancher älteren Theologen von Bedeutung, wie Canus und Lugo, die mit den Censuren piarum aurium offensiva, periculosa, perniciosa, scandalosa, seditiosa u. s. w. gebrandmarkten Sätze dennoch nicht bloß objectiv wahr sein, sondern auch subjectiv für wahr gehalten werden, resp. wahrscheinlich sein könnten.

Ich glaube dagegen, daß kein älterer Theologe von Bedeutung formell die von mir aufgestellte These geleugnet hat oder hat leugnen wollen, weil die Ausdrücke der Theologen eben nicht unseren Fragepunkt treffen. Denn

1) Halten jene Theologen meist (Canus und Lugo sicher) nicht specifisch die doctrinellen Censuren der Kirche, sondern auch die von untergeordneten Censoren gefällten Qualificationen im Auge, welche, wie sie formell nicht unfehlbar wahr sind, so auch materiell um die eventuelle Wahrheit der Sätze sich weniger zu kümmern brauchen, wo irgend ein Uebelstand mit der Behauptung und Aussprache derselben verbunden erscheint; namentlich aber können diese Censoren nicht in und mit der Censur allgemeine Verwerfung der Sätze in sich selbst gebieten.

2) Sprachen jene Theologen (besonders Canus) ohne Unterschied von allen möglichen Qualificationen der Sätze, auch solchen, nach welchen bei dem Verbote von Büchern, namentlich von Volksschriften verfahren wird, nach welchen mithin nicht der Inhalt der Sätze in sich selbst verwerflich, sondern nur die öffentliche Aussprache derselben zu einer bestimmten Zeit und mit Rücksicht auf das voraussichtliche Publicum unzulässig erscheinen muß.

---

damaligen Verhältnisse nicht ganz exact und etwas zu streng erscheinen; aber sie wird denn doch begreiflich, ohne daß man Fanatismus oder blinde Voreingenommenheit zu Hilfe nehmen müßte.

7) Wissenschaft und Auct. S. 123 u. 148.

3) Sprachen sie zuweilen mit Rücksicht auf die modalen Sätze (Gruppe C.), als wenn die offen gelassene Wahrheit der contradictoria der in ihnen kritisirten Lehren eine Ausnahme von der allgemeinen Regel bildete, was sie doch wirklich nicht ist, weil die Kirche eben die Kritik censurirt, und die censurirte Kritik in der That nach jenen Theologen für unwahr gehalten werden muß.

4) Behaupteten jene Theologen hauptsächlich nur, der censurwürdige Satz könne in irgend einem Sinne wahr sein und für wahr gehalten werden, nicht aber der Sinn oder die Lehre, wegen deren Behauptung oder Insinuation die Kirche den Satz verwerfe.

5) Hatten sie dabei auch solche Sätze mit im Auge, welche nicht wegen einer ausgesprochenen oder insinuirten Behauptung, sondern wegen Ungebührlichkeit der Form oder der obligaten Kundgebung eines unsittlichen Affectes der Verachtung, des Hasses u. s. w. censurirt werden.

6) Oder sie hatten auch Behauptungen im Auge, welche nicht Lehren im engeren und eigentlichen Sinne festhalten, d. h. keine allgemeinen theoretischen oder praktischen Aussagen oder Urtheile über den Werth von Thatsachen oder über die Wirklichkeit von Thatsachen, die wesentlich ein allgemeines Interesse der Kirche bedingen, sondern bloß Urtheile über Möglichkeit und Wirklichkeit von Thatsachen als solchen, deren Vorhanden- oder Nichtvorhandensein an sich weder ein Princip in Frage stellt, noch ein allgemeines wichtiges Interesse der Kirche gefährdet: solche Behauptungen werden zwar im Privatleben getadelt, aber nie von der Kirche theologisch censurirt.

Wenn also die Theologen aus der einen oder anderen dieser Rücksichten meinten, die genannten Censurnoten schlössen nicht immer die Falschheit der censurirten Sätze ein, dann läßt sich daraus nicht folgern, daß nach ihrer Ansicht diese Censuren auch im Munde der Kirche als Verdammungscensuren

nicht zur Annahme der Falschheit derjenigen Lehren verpflichten, deren Festhaltung die Kirche durch die Verdammung der Sätze verhüten will. Inwieweit jene Theologen die Möglichkeit der objectiven Wahrheit zugaben, ließen sie auch die Berechtigung einer subjectiven Ueberzeugung von deren Wahrheit zu, und hätten folglich auch lehren müssen, das kirchliche Gebot der Verwerfung einer Lehre verlange nicht nothwendig das Aufgeben ihrer äußeren und inneren Behauptung, welches doch wesentlich durch die Verdammung als solche gefordert wird. Das hat aber kein Einziger meines Wissens behauptet, am allerwenigsten Lugo, der als Chorführer der freieren Ansicht in diesem Punkte angeführt wird. Auch wird sich kein einziger von der Kirche verdammter Satz aufweisen lassen, bei welchem nachweislich die volle und reine Wahrheit desselben behauptet werden dürfte, oder die Falschheit der ausgesprochenen oder insinuirten Lehre nicht angenommen werden müßte.

In dieser historischen Einwendung liegt eine dritte sachliche verborgen, die nämlich, daß die Kirche in Bezug auf die censurirten Sätze kein anderes Verhalten verlange, als der Inhalt der Censur oder die nota es andeute; diese spreche aber nicht immer formell oder virtuell die Nothwendigkeit, die censurirte Lehre für falsch zu halten, aus. Den Obersatz lassen wir durchgehen, behaupten aber dann um so entschiedener, daß der Sinn der notae nicht abstract, sondern concret in Verbindung mit dem Verdammungsact betrachtet werden muß. Dieses vorausgesetzt, läßt sich aus dem Sinne, den die genannten Censurnoten im Munde der Kirche haben, zeigen, daß sie nach der Meinung der Kirche die Falschheit des Sinnes, wegen dessen die Sätze verdammt werden, einschließen oder vielmehr die Gläubigen zur Annahme ihrer Falschheit auffordern.

1. Alle Censuren der Gruppe B. wofern sie den Satz als einen assertorischen, d. h. eine in ihm liegende Behauptung, afficiren, fallen zurück in die eine oder andere

der Gruppe A., weil sie im genannten Falle eben auch eine Lehre, Meinung oder Ueberzeugung brandmarken. Wenn also bewiesen wird, daß die letzteren alle die Annahme der Falschheit der censurirten Lehren verlangen, wird dieses auch für die ersteren bewiesen sein.

2. Bei den Censuren der Gruppe A. (und a fortiori bei der Gruppe C.) muß vor Augen gehalten werden, daß durch dieselben Jeder, der die betr. Behauptung innerlich oder äußerlich, wie immer, festhält oder aufstellt, getadelt und gerügt wird ohne Rücksicht auf mögliche Entschuldigungsgründe, und daß folglich das gerügte vitium der Behauptung an sich und allgemein inhäriren, ein vitium intrinsecum derselben (wie die Theologen es hier nennen) sein muß. Dieses vorausgesetzt, sagen wir:

a. Wenn eine Behauptnng oder Meinung *piarum aurium offensiva* genannt wird, dann heißt das nicht, daß sie nur die Ohren unerleuchteter oder schwacher, sogenannter frommer Seelen stoße, — denn sonst könnte man die halbe wissenschaftliche Theologie censuriren, könnte auch diese Censur kein schweres Verbrechen rügen — sondern daß wahrhaft frommen und erleuchteten Seelen schon das Anhören befremdlich und zuwider, geschweige denn die Annahme derselben möglich ist. Das kann aber nur dann zutreffen, wenn die erleuchtete Frömmigkeit in dem Inhalte der Behauptung eine Beeinträchtigung heiliger Gegenstände erblickt, die bei richtiger Würdigung derselben undenkbar erscheint, und folglich die Falschheit der Behauptung wenigstens moralisch sicher macht.

b. Wenn eine Behauptung oder Meinung als *iniuriosa* Deo, Christo, Sanctis oder ecclesiae censurirt wird, dann heißt dieß, daß sie von den genannten Subjecten etwas aussagt, was durchaus mit deren Würde und Vollkommenheit, wie sie nach kirchlicher Lehre oder Anerkennung feststeht, unverträglich ist, oder ihnen eine Vollkommenheit abspricht, welche sie unzweifelhaft besitzen.

Zuweilen kann auch der Widerspruch nicht mit der Würde, sondern mit der einfachen factischen Wahrheit eine Behauptung gegen eine Person als solche injuriös machen, indem man ihr Verbrechen oder Gebrechen zuschreibt, die sie zwar haben könnte, aber factisch nicht hat (z. B. die Censur summis Pontificibus injuriosa). In beiden Fällen würde die Behauptung an sich nicht als injuriosa gebrandmarkt werden können, wenn die Kirche sie nicht mindestens mit moralischer Gewißheit für falsch hielte; denn Niemand kann es als ein Unrecht betrachten, wenn ich von ihm mit gutem Grunde etwas Fehlerhaftes vermuthe.

c. Wird eine Behauptung als *periculosa* censurirt, dann kann mit dem periculum keine bloß zufällige, unbedeutende und entfernte Gefahr gemeint sein — denn so kann fast Alles gefährlich werden — sondern eine innere, bedeutende und nahe Gefahr eines großen Uebels; überdieß eine allgemeine Gefahr, weil die Kirche sie für alle ihre Kinder verkündigt. Eine solche kann aber in der Regel nicht an der exacten Wahrheit haften; oder wenn man das auch zulassen wollte, dann müßte die Kirche doch nicht die Behauptung selbst brandmarken und verbieten, sondern vor dem naheliegenden Mißbrauche der Lehre warnen, gegen welche, in sich selbst betrachtet, sie in diesem Falle nichts haben könnte und würde. Unbedingt aber ist von der propositio perniciosa zu sagen, daß sie eine falsche Lehre enthalten muß; denn perniciosum ist nur das, was nothwendig und unausbleiblich großes Verderben anrichtet, und dieß trifft bei einer auf dem Heilsgebiete sich bewegenden Lehre nur dann zu, wenn sie entschiedener Irrthum ist.

d. Dasselbe gilt insbesondere von der prop. *scandalosa*. Das scandalum, wovon hier die Rede, ist nicht dasjenige, worüber die Menschen sich ärgern, sondern dasjenige, woran sie sich ärgern, d. h. wodurch zur Sünde gereizt oder vom Guten abgehalten wird; und auch dieses ist nicht als scandalum per accidens, pusillorum oder pharisaeorum zu

nehmen — sonst könnte die Kirche auch die heiligsten Wahrheiten ächten — sondern als scandalum per se et ab intrinseco, vere datum et activum. Ein solches kann aber nur solchen Behauptungen anhaften, welche etwas Unerlaubtes für erlaubt, oder etwas Gutes für unerlaubt, werthlos oder unmöglich erklären. Die einfache Behauptung eines wirklich bestehenden Thatscandalums ist kein Gegenstand dieser Censur: denn diese Behauptung erzeugt nicht das Aergerniß, sondern bezeugt bloß desses Vorhandensein, und kann deßhalb nur dann in sich sündhaft sein, wenn sie eine lügnerische ist. Aber selbst in diesem Falle wird die Kirche dieselben nicht doctrinell censuriren, wenn die Voraussetzung der scandalösen That nicht zugleich eine factische Injurie gegen die Kirche und ihre Hirten oder die von ihr anerkannten öffentlichen Institute enthält, oder, was hier häufig der Fall, mit einer Aufforderung zur Verachtung nicht bloß der Personen, sondern der durch sie vertretenen Würde oder Anstalt verbunden ist. Ueberhaupt kann die Kirche, um eine wahrhaft ärgerliche That ihrer Wirkung zu berauben, ebenso wenig die Ueberzeugung von ihrer Wirklichkeit in die Acht erklären, als eine Privatperson durch eine Lüge sie verbergen darf: denn sie würde dadurch, wenn nicht gebietend, so doch positiv und dringend auffordern, etwas Wahres für unwahr zu halten; wenigstens würde sie vor ihren Feinden und ihren minder folgsamen Kindern, die etwa wirklich Kenntniß von der Sache genommen hätten, sich lächerlich machen[8]).

Selbst wenn die Censur bloß dahin lautet, die betref-

8) Gerade von derjenigen Seite, wo man die Aufdeckung der Aergernisse in der Kirche als ein Recht der Wissenschaft und der freien Forschung reclamirt, muß man, so lange noch die innere Berechtigung der höchstrichterlichen Censuren beibehalten wird, damit auch annehmen, daß dieselben nie die Behauptung einer historischen Wahrheit, die sich als solche erkennen läßt, mit einer doctrinellen Censur belegen werde.

fenden Sätze seien in praxi perniciosi oder scandalosi, verpflichtet sie dazu, es für falsch zu halten, daß das, was die Sätze erlauben oder als Pflicht erklären, praktisch erlaubt oder pflichtmäßig ist, obgleich eine schwache theoretische Wahrscheinlichkeit der Erlaubtheit und Pflichtmäßigkeit damit nicht ausgeschlossen ist. Doch auch diese Wahrscheinlichkeit wird durch das Verbot, solche Sätze überhaupt zu lehren, und die Erlaubniß, sie nur zu bekämpfen (vgl. die Censuren Alex. VIII. und Innoc. XI.), vogelfrei erklärt und mithin zu verstehen gegeben, daß die Kirche auch von ihrer theoretischen Wahrheit nichts wissen wolle. — Da die Censuren schismatica, inducens in schisma oder fovens schisma, seditiosa u. s. w. nur Unterarten der Censur scandalosa sind, so ist das hier Gesage auch auf sie anzuwenden.

Dieses Inductionsargument würde nur dann geschwächt, wenn es sich nachweisen ließe, daß irgend ein mit irgend welcher theologischen Censur belegter Satz in dem verdammten Sinne nicht wirklich als falsch betrachtet werden könne und müsse. Nach all' den Präsumtionen, die wir aufgeführt haben, müßten die Gegner unserer These den Beweis dieses Factums antreten. Wenn sie denselben auch wirklich liefern könnten, — was bis heute noch nicht möglich gewesen ist — so hätten sie damit doch nur soviel erreicht, daß die Regel Ausnahmen zulasse, müßten aber dann in jedem einzelnen Falle die Ausnahme beweisen: sonst wäre die ganze intellectuelle Disciplin der Kirche, welche durch die Censuren gehandhabt wird, illusorisch gemacht.

These VI. Die von der Kirche einmal gefällten Censuren sind unwiderruflich für immer giltig, insoweit sie die in den Sätzen ausgedrückte Lehre treffen, — der Ausdruck mag nach Aenderung des Wortsinnes später tadellos werden, und bei praktischen Lehren mit den Verhältnissen die materielle Anwendung sich ändern — mithin ist auch die allgemeine Ver-

pflichtung, die Lehren zu verwerfen und die Falschheit derselben mindestens zu präsumiren, unwiderruflich.

Beweis 1. Manche Censurdecrete, wie die Bullen Auct. fidei und Unigenitus, bezeichnen sich ausdrücklich als in perpetuum valitura. Daß das perpetuum ein absolutes ist, und eine solche Perpetuität auch bei anderen Lehrdecreten, wo sie nicht formell ausgesprochen wird, durchaus präsumirt werden muß, ergibt sich aus der eigenthümlichen Natur der für das Denken, im Gegensatze zum Handeln, bestimmten Regeln, die auf ewige Geltung Anspruch machen, wie die Wahrheit selbst, wofern ihre naturgemäße Wirksamkeit nicht durch den Mangel an ausreichender Auctorität oder eine Restriction in der Entscheidung selbst beschränkt wird. Wie die höchstrichterlichen Censuren als Lehrdecrete im Gegensatze zum Disciplinarverbote wesentlich für die ganze Kirche gelten, so gelten sie auch naturgemäß für immer, und wie sie für die Gegenwart unbedingt (d. h. ohne Ausnahme und Entschuldigung) zur Verwerfung der verdammten Lehre verpflichten, so verbinden sie auch naturgemäß unwiderruflich. Dieß um so mehr, als

2. Durch die Censur selbst das Mittel abgeschnitten wird, sie aufzuheben; denn so lange sie besteht, darf Niemand daran denken, daß sie vielleicht eine unverdiente sei, mithin auch nicht, daß sie aufgehoben werden könne und solle — wir reden immer von der Censur von Lehren, die an sich und positiv, nicht zufällig und negativ in die Domäne der Lehrgewalt gehören.

3. Von solchen Lehren gilt aber ferner, daß in ihrem Betreff die Wahrheit nie von der ganzen Kirche ignorirt oder gar geächtet werden kann. Wenigstens muß in den Quellen und Mitteln des kirchlichen Bewußtseins das Mate ial zur Erkenntniß der betreffenden Wahrheit vorliegen. Durch die Censur erklärt aber die Kirche, daß für die Behauptung der censurirten Lehre kein vernünftiger Grund vorhanden sei (s. oben These III.), folglich kann ein solcher

auch später nicht gefunden werden, und kann das, was einmal geächtet ist, nie mehr durch die Macht der Wahrheit sich so Bahn brechen, daß die Kirche es als pflichtmäßige oder auch nur zulässige Wahrheit anerkennen müßte.

4. Wäre es für die Kirche in hohem Grade schimpflich, wenn sie später ihre Censuren aufheben oder gar das Gegentheil censuriren müßte; auch die frühere Censur erschiene als eine Uebereilung, und sie könnte, um der Wahrheit ihr Recht zu lassen, auch bei dieser nicht unbedingt zur Annahme der Censur verpflichten, weßhalb eben den Jansenisten gegenüber, um ihnen die Ausflucht der bloß provisorischen und bedingten Unterwerfung abzuschneiden, die obengenannten Constitutionen als in perpetuum valiturae erklärt wurden.

5. Die Kirche beruft sich in ihrer Praxis öfter auf früher gefällte Censuren als selbstverständlich noch unantastbar, macht aber nie Miene, eine solche zu widerrufen, noch hat sie jemals irgend ein Zeichen gegeben, als wenn eine solche Widerrufung möglich wäre.

6. Auch die Theologen haben während der letzten Jahrhunderte es nie in Frage gestellt, ob die einmal gefällten Censuren etwa noch zu Recht beständen; vielmehr wurde in den hitzigsten Kämpfen um die Zulässigkeit gewisser des Bajanismus und Quesnellianismus angeklagter Lehren die unbedingte, fortwährende Giltigkeit der betreffenden Constitutionen vorausgesetzt und nur der Sinn derselben in Untersuchung genommen.

7. Folgt diese These aus der folgenden, welche sich u n a b h ä n g i g v o n i h r b e w e i s e n l ä ß t, wie umgekehrt die gegenwärtige, unabhängig von der folgenden bewiesen, auch für sie das stärkste Argument abgibt,

These VII. Obgleich die Kirche nicht d i r e c t, formell oder virtuell, durch a l l e theologischen Censuren die censu-

rirten Lehren als objectiv falsch oder gar als unfehlbar falsch erklärt, so ergibt sich doch aus der Unfehlbarkeit der Censur selbst mit Rücksicht auf deren wesentliche Voraussetzungen und rechtliche Wirkungen als nothwendige Consequenz auch die objective und unfehlbare Falschheit der censurirten Lehren, resp. der Sätze in dem von der Censur getroffenen Sinne.

Beweis 1. Wenn jede Censur unfehlbar berechtigt ist, dann ist auch unfehlbar bei jeder Censur die nothwendige Voraussetzung und die nothwendige Wirkung vorhanden; die Voraussetzung nämlich, daß die Kirche die censurirte Lehre für eine ihrem Bewußtsein gänzlich fremde und zum mindesten unhaltbare hält, und die Wirkung, daß Niemand in der Kirche, zu irgend einer Zeit, oder wenigstens zu der Zeit, wo die Censur gefällt wird, dieselbe auch nur opinative halten kann oder darf, daß vielmehr alle die stärkste Präsumtion dafür erblicken müssen, die Kirche wolle von ihnen auch die objective Falschheit der Lehre anerkannt wissen. Nun aber ist es undenkbar und widerspricht der Unfehlbarkeit der Kirche, daß sie auf dem ihrer Lehrgewalt unterstellten Gebiete, statt die Irrthümer zu ächten, die Wahrheit in den Bann thue, den Irrthum dagegen als einzig gesunde Lehre sanctionire und mit dem stärksten Scheine der Wahrheit umgeben könne; denn das wäre moralisch dasselbe, wie wenn die Kirche positiv die Annahme eines Irrthums kraft ihrer Lehrauctorität allgemein und unbedingt beföhle, was kein Katholik geradezu als möglich betrachten dürfte. Da nun Lugo, der Hauptvertreter der freieren Ansicht (disp. 29. n. 109.), gerade in dieser Sache das Princip, daß die Kirche nicht die Annahme eines Irrthums förmlich gebieten könne, geltend macht, und es Nr. 118 ff. auch auf diejenigen Acte ausdehnt, durch welche alle Gläubigen direct veranlaßt würden, aus Gehorsam gegen sie einen Irrthum nicht nur als wahrscheinlich, sondern als ausgemachte Wahrheit anzunehmen: so kann auch

seine Auctorität nicht gegen die Gewißheit unserer These angeführt werden[9]).

2. Bei manchen Censuren befiehlt die Kirche überdieß direct, die censurirten Sätze für falsch zu halten. Denn bei der **haeresis** befiehlt sie, das Gegentheil des verdammten Satzes **fide divina** zu glauben, beim **error** das Gegentheil als evidente und unzweifelhafte Consequenz der Glaubenslehre anzunehmen, bei der **falsa** das Gegentheil als eine überhaupt unzweifelhafte Wahrheit festzuhalten; selbst bei der **temeraria** endlich gebietet sie, das Gegentheil als stark und einzig begründet mit Zuversicht und unbedenklich anzunehmen. Folglich müssen wir wenigstens bei diesen Censuren annehmen, daß die censurirten Sätze unfehlbar falsch sind. Bei der **temeraria** gebietet die Kirche zwar nicht formell die Annahme als eine mit der objectiven Wahrheit absolut und unzertrennlich verbundene; wie ich jedoch durch ihre Erklärung unfehlbar gewiß werde, daß diese Annahme pflichtmäßig ist, so werde ich durch das in der Erklärung liegende Gebot mit Reflexion auf die über der Kirche waltende Vorsehung unfehlbar gewiß, daß ich in der Annahme der Falschheit des verdammten Satzes nicht irren kann. Bei den Censuren **error** und **falsa** erklärt die Kirche aber auch direct, daß sie das entschiedene Bewußtsein der Irrthümlichkeit und Falschheit der verdammten Sätze habe, und indem sie dieses Bewußtsein als durchaus maßgebende Norm für das Bewußtsein ihrer Kinder aufstellt, erklärt sie auch durch ihre formell unfehlbare Censur virtuell dessen Unfehlbarkeit.

9) Ueberhaupt ist die oben angeführte Fassung der Ausdehnung der activen, auf dem Begriffe der Lehrgewalt beruhenden Unfehlbarkeit der Kirche die einfachste, natürlichste und probehaltigste. Vgl. Katholik Jahrg. 1866. Bd. I S. 645 ff. Die dort geführte Klage, daß der exacte Begriff der von Gott verliehenen Lehrgewalt oft nicht verstanden oder gewürdigt werde, hat sich seitdem noch mehr als einmal als nicht überflüssig erwiesen.

Diese These ist nicht de fide, auch nicht in ihrer ganzen Ausdehnung so sicher katholische Lehre, wie die Unfehlbarkeit der Censuren nach ihrer formellen Seite, aber wissenschaftlich unanfechtbar. Wer sie aber auch nicht als ganz gewiß zugeben wollte, der darf und kann darum doch nicht die praktische Verpflichtung leugnen, alle censurirten Sätze in dem gerügten Sinne für falsch zu halten oder wenigstens sie äußerlich und innerlich aufzugeben und ferne zu halten.

Ich weiß wohl, daß die hier aufgestellten Thesen in England und Deutschland ganz oder theilweise als „theologische Extravaganzen" verschrieen worden sind. Diese jetzt nicht mehr ungewöhnliche Art der Privatcensur wird jedoch bei Männern der Wissenschaft nur dann verfangen, wenn sie mit einer gründlichen Widerlegung meiner Argumente, sowie einer genauen Angabe der Grenzen, innerhalb welchen man sich ohne Extravaganz bewegen kann, verbunden werden wird.

Scheeben.

XXIX.

Die Einheit der vier Evangelien [1]).

„Wie ist das reiche Material unserer Evangelien chronologisch zu sichten? wie sind die Verschiedenheiten der einzelnen Darstellungen zu erklären und auszugleichen, so daß wirklich ein einziges, lebensvolles Bild, die gleiche messianische Persönlichkeit mit historischer Treue und Abrundung aus jedem Evangelium entgegentritt?" Diese Frage muß gelöst sein, soll der negativen Bibelkritik der Boden entzogen werden. Sie ist aber so wenig gelöst, daß man selbst katholischerseits an der Möglichkeit solcher Lösung gezweifelt hat (Schegg). „Längst z. B. und wiederholt ist behauptet worden, Matthäus schreibe zunächst für seine jüdischen Landsleute, Lukas dagegen für Hellenen, und Jeder von Beiden habe daher seine besonderen Gesichtspunkte: wie aber die damit gegebenen verschiedenen Zwecke nothwendig auf die ganze Form der evangelischen Darstellung einwirken, wie aus solcher Verschiedenheit der Gesichtspunkte scheinbare Differenzen zwischen den einzelnen Evangelien sich nicht bloß erklären, sondern sogar nothwendig ergeben, ist noch nie, von Anfang bis zu Ende, in allen Einzelheiten untersucht worden." Darum erforscht der Verfasser des genannten Buches die vier Evangelien, jedes einzeln für sich, „nach ihrem speciellen Zwecke und inneren Zusammenhange aus sich selbst, natürlich unter Controle der äußeren objectiven Geschichte," und sucht, nachdem er jedes in seiner organischen Einheit und specifischen Besonderheit dargestellt, „alle vier in die höhere Einheit des einen Evangeliums zu vermitteln." Was er also bietet, ist weder eine Einleitung in die canonischen Bücher des Neuen Testamentes, noch

1) „Die Einheit der vier Evangelien." Von Dr. Joseph Grimm, geistl. Rath und Professor der Theologie am Lyceum zu Regensburg. Manz. 1868. S. VIII. u. 791. Lex. 8. — Dieß der Titel eines Buches, welches es verdient, daß wir über dessen Inhalt und Resultate eingehender referiren.

eine eigentliche Exegese, obwohl er auf ihr Gebiet öfter mit sinniger Meisterschaft excurrirt, sondern eine „Harmonisirung“ der Evangelien, und die Resultate, die er in dieser Hinsicht gewinnt, und die Wege, die ihn zu seinem Ziele führen, verdienen die Beachtung aller derjenigen, welche sich für die einschlägigen hochwichtigen Fragen interessiren, im vollsten Maße.

Das Werk zerfällt in einen allgemeinen (S. 17—222) und speciellen (S. 223—712) Theil. Jener verhält sich zu diesem als Grundlegung und betrachtet vor Allem den Gang, welchen das Evangelium in Folge des Unglaubens in Israel, dem es zunächst zugedacht war, in der Geschichte für seine Begründung und Entwickelung eingehalten hat. „Aber dieses Evangelium, wie es einzig, in sich abgeschlossen dasteht in der Welt als untheilbare Gottesthat, fällt mit keinem der Evangelien, in denen wir Darstellungen dieser Gottesthat besitzen, einfach wie congruent zusammen.“ Die Evangelien dienen von ihrem Ursprunge an untergeordneten Zwecken und sind, „nach Zeit und Umständen, ebenso viele relative Auffassungen des einen inhaltschweren Ereignisses, das sich bei der Unerschöpflichkeit seiner Beziehungen einer adäquaten, erschöpfenden Darstellung entzieht.“ In jedem dieser Evangelien begegnet uns die gleiche Gestalt des Messias, die Entwickelung des einen und nämlichen Werkes; keiner der wesentlichen Züge, die für den geschichtlichen Gang des Evangeliums charakteristisch sind, ist in einer der vier Darstellungen verschwunden, und insofern gibt uns jede einen ganzen Christus, ein ganzes Evangelium. „Aber je nach dem Standpunkte des einzelnen Evangelisten drängt sich der eine charakteristische Zug, das eine integrirende Glied des reichen Organismus unmittelbarer in's Auge, andere treten mehr zurück, nur, wie in jedem lebensvollen Organismus, so auch in den Evangelien weist jeder Theil, den ich auf dem gewählten Standpunkte gerade vor mir habe, von selbst auf die anderen, mehr zurücktretenden Theile hin, einer hat den anderen zur Bedingung, zur Voraussetzung, trägt ihn durch die innewohnende Beziehung gewissermaßen in sich selbst.“ So bilden „die vier Evangelien untereinander erwünschte Ergänzungen.“

Nachdem der Verfasser „das Evangelium und die Evangelien im Allgemeinen“ besprochen, erörtert er den „historischen und chronologischen Charakter“ der einzelnen Evangelien. Historisch steht ihm selbstverständlich nicht im Gegensatze zu „sagenhaft“ oder „unbeglaubigt“, sondern gilt von einer Erzählung, welche „die

zeitlich richtige Aufeinanderfolge, den unmittelbar geschichtlichen Zusammenhang der einzelnen Ereignisse" darstellt. Als in dieser Beziehung „grundlegend" erklärt er **Johannes**, „weil eben sonst keiner der Evangelisten seinen chronologischen Charakter so klar und streng zur Schau trägt, um statt des Johannes als Ausgangspunkt unbestreitbar zu sein." „Sobald Johannes anhebt, seinen Messias vorzuführen, wird gleich die Einleitung der messianischen Thätigkeit gewissermaßen in ihrer tagweisen Entwickelung dargelegt: auf vier verschiedene aufeinanderfolgende Tage vertheilt sich gleich das erste Kapitel von V. 23 an. „„Am dritten Tage"" ist Hochzeit in Cana, und „„nicht viele Tage"" später geht Jesus nach Jerusalem zum Osterfeste: also das erste in seiner messianischen Lehrthätigkeit. Von da aus begegnet uns Jesus V, 1, nachdem er eine Zeitlang in Judäa verweilt und sodann durch Samarien nach Galiläa gegangen war, wieder in Jerusalem bei einer Festfeier: dann VI, 4 ist Ostern nahe und wieder c. 7 geht Jesus nach Jerusalem zum Laubhüttenfeste. Mit einem Sprunge versetzt uns darauf ebendahin der Evangelist X, 22 zum Tempelweihfeste. Nachdem wir den Heiland nochmal über den Jordan gehen sehen, bricht er von da auf nach Bethanien zur Auferweckung des Lazarus: damit sind wir dem letzten Ostern nahe."

Von hervorragender Wichtigkeit für dieses ganze chronologische System ist Joh. V, 1. Und doch ist die Frage, was für ein Fest hier gemeint sei, noch ungelöst, obwohl mit ihr die weitere Frage, ob das messianische Wirken und Lehren über zwei oder über drei Jahre sich hinauserstreckt habe, in Zusammenhang steht. Dr. Grimm widmet darum dieser Stelle eine ausführliche Erörterung (S. 35—87). Zunächst stellt er den kritischen Gründen, welche, wie u. A. namentlich Wieseler meint, das fragliche Fest als Purimfest erkennen lassen, drei, wie uns scheint, triftige Gegengründe entgegen und macht darauf aufmerksam, daß „ἑορτή" nur ein von Gott selbst gebotenes Fest unmittelbar am Tempel bezeichnet, während das Purim mit Jerusalem und seinem Tempel bekanntlich Nichts zu schaffen hatte und in häuslichen Kreisen und Synagogen gefeiert wurde; daß die Feste, zu denen Israel nach Jerusalem hinaufstieg, die fortschreitende Nahrung und Steigerung seiner Messias-Hoffnung waren, und der Messias sich daran nur betheiligte, um deren Mittelpunkt und thatsächliche Erfüllung zu sein, während das Purimfest außer allem religiösen Zusammen-

Digitized by Google

hange mit dem Kulte Israels, ja vielmehr in störender Beziehung zu dessen wahrem Berufe stand; daß in dem, was Jesus an dem fraglichen Feste so Bedeutungsvolles that und lehrte, keinerlei Beziehung zum Charakter des Purimfestes zu entdecken ist; daß endlich die Purim-Hypothese störend in die evangelische Chronologie eingreift, weil wir durch sie eine ganze Osterfeier, d. h. ein ganzes Jahr weniger im messianischen Leben bekommen würden. Hieran schließt sich der positive Beweis, daß unter dem fraglichen Feste nur Ostern zu verstehen sei; denn es empfiehlt sich der Artikel zu ἑορτή sowohl kritisch als exegetisch, und wenn wir im alten Testamente ein Paar Mal „das Fest" (הֶחָג) ohne alle nähere Bestimmung lesen, so ist jedesmal Ostern dieses Fest, ein Sprachgebrauch, der insofern auch eine tiefere Bedeutung hat, als das Pascha, wie die ganze Geschichte, so den ganzen Festkreis Israels beherrscht, und auch bei Johannes hervortritt, Nichts zu sagen davon, daß sein Evangelium ganz von „dem Feste" beherrscht ist, „das erst durch die Erscheinung des „Lammes Gottes" seinen längstersehnten Inhalt gewonnen und durch die Entscheidung, welche sich daran knüpfte, sich so recht als das Fest des wahren Osterlammes bewährt hat." Aber ist nicht c. 6 schon wieder von einem Ostern die Rede? und läge also nicht, wenn auch 5, 1 Ostern gemeint wäre, ein volles Jahr zwischen dem 5. und 6. Kapitel? „Und der Evangelist führte uns von Jerusalem (c. 5) hinweg gleich über Galiläa hinaus in die Wüste jenseits des Jordans, als ob der Heiland in dem langen Zwischenraume eines Jahres, namentlich in Galiläa, sonst nichts Bemerkenswerthes gethan hätte?" Dieses Bedenken beseitigt Dr. Grimm durch Hinweis auf „die Anlage und den Entwickelungsgang" des Johannes-Evangeliums. „Wie Jesus ewiger Sohn des Vaters ist und als solcher „„das Lamm Gottes"" geworden, „„das die Sünden der Welt hinwegnimmt,"" das ist der ideale Gesichtspunkt des Evangelisten, und von diesem seinem Standpunkte aus ist er „nothwendig gerade auf die Paschafeste als die Entwickelungsmomente des messianischen Opfercharakters angewiesen. „Das erste Pascha begründet in Jerusalem, am entscheidenden Orte, jenen Unglauben in den Herzen der Juden, der auf geradem Wege die Verwerfung des Messias aus sich erzeugen soll. Beim zweiten erscheint das „„Lamm"" bereits dem Tode geweiht. Darum zum dritten Pascha, weil die Werkzeuge seiner Vernichtung schon bereit sind, gibt Jesus die Verheißung des Opfermah-

les, wofür eben das Lamm sich schlachten lassen will: damit natürlich sind der mörderische Entschluß der Juden und die freiwillige Hinopferung des messianischen Lebens in ihrer Unabänderlichkeit besiegelt. So mag das vierte Ostern den Willen des Lammes und den Willen seiner Feinde blutig zur Geltung bringen. Die Unthat selbst liegt in ihren Motiven mit den Knotenpunkten ihrer Entwickelung vor uns." Im engen Zusammenhange hiemit steht der Umstand, daß Jesus während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit weder das Pfingst- noch das Laubhüttenfest mitgefeiert hat, und eben in dieser Thatsache liegt wieder ein Anhaltspunkt, wie 5, 1. „das Fest", zu dem Jesus „nach Jerusalem hinanstieg", zu deuten ist. Und wäre auch das Alles nicht, schon der Inhalt unseres Kapitels weist auf Ostern hin. Indem der Herr die Heilung des 38jährigen Kranken bewirkt, an welche sich die israelitische Unthat des letzten Paschafestes unmittelbar knüpft, steht er da „als wahres „„Bethesda"", als „„Gnadentempel"", mit dem „„unversieglichen Wasser,"" womit das versöhnende Pascha-Lamm ganz andere Kräfte vermittelt, als der alttestamentliche Engel durch das Wasser des Bethesda-Teiches." Und was die im nämlichen Kapitel enthaltene messianische Rede betrifft, so erhellt, wie sie so ganz und nur zum Paschafeste stimmt, am besten, „wenn wir sie mit der messianischen Lehre vom ersten und vom dritten Pascha vergleichen: sie steht mit beiden im engsten Zusammenhange, bildet genau das Mittelglied in der Entwickelung der Offenbarung, die der Herr an diese seine Feste knüpft."

Nach dieser geistreichen Exposition wendet sich der Verfasser zu den Synoptikern. Zunächst kommt Lukas an die Reihe und wird der Nachweis geliefert, daß dieser Evangelist die messianische Thätigkeit in ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge, in ihrem chronologischen Verlaufe dargestellt hat. Der Nachweis stützt sich theils auf die Beziehung des Lukas zum Heidenapostel, theils auf das Proömium seines Evangeliums, theils auf dieses selbst. War nämlich Lukas der Begleiter des Heidenapostels und wurde er, wie unsere Schrift trefflich nachweist, bei Abfassung seines Evangeliums nach Inhalt und Form von Paulus geistig beherrscht, so empfiehlt sich die Annahme, daß er „die Geschichte der messianischen Entwickelung, die Begründung des Evangeliums in eben dem objectiven Zusammenhange von Ursache und Wirkung, darum auch in eben dem Verhältnisse zeitlicher Abfolge" dargestellt habe, wie das große Werk selbst wirklich verlaufen ist. Eine Begründung findet diese

Annahme auch durch den Zweck des Lukas-Evangeliums, welcher darin besteht, zu zeigen, daß das Evangelium ursprünglich für Israel und die Heiden bestimmt war, aber, nachdem Israel seinen Messias und damit das Evangelium verworfen, den Heiden gehöre und von Israel verfolgt werde. Die Verwerfung Israels nämlich und die Berufung der Heiden „finden in dem Verlaufe des messianischen Lebens, wie es sich folgerecht in einer Kette von Ursachen und Wirkungen entwickelt, eben als die bedingenden, zu Grunde gelegten Ideen ihre sichtbare Aussprache. Darum natürlich, sobald irgend eine berufene Hand die messianische Thätigkeit nach diesem streng geschichtlichen Verlaufe, im Zusammenhange ihrer chronologischen Entwickelung darstellt, brauchen eben die genannten Grundgedanken nicht erst etwa künstlich eingetragen zu werden in das System, sie liegen von selbst in der objectiven Geschichte, bilden ordentlich die Seele, welche Zweck und Einheit in die Bewegung bringt." In der That vindicirt Lukas selbst seinem Evangelium den Charakter einer streng historischen und chronologischen Darstellung; denn so lautet (I, 3.) sein Programm: „Nachdem ich an Allem von vorne an nebenhergegangen (παρηκολουθηκότι!) bin," will ich's „der Reihe nach" niederschreiben. Dieses „καθεξῆς γράψαι" kann nicht heißen „in einer Ordnung", sondern nur „der Reihe nach", also so, wie es auf seinem Gange von vornherein sich folgte, und steht auch „bei den Profanscribenten, gleich dem ἐφεξῆς der besseren Gräcität, nur von der zeitlichen unmittelbaren Abfolge." Ob aber Lukas dieses sein Programm auch durchgeführt? Zu beachten ist vor Allem „die traute Innigkeit des Verkehrs im Kreise jener Auserwählten, welche, erst geläutert und geheiligt durch ihre persönliche Beziehung zu Christus, sodann, nach der Auffahrt, die junge Kirche, die Gottesfamilie bilden in der ganzen Frische und Klarheit des ausgegossenen Geistes." „Matthäus und Markus haben, mit Ausnahme des letzten Ostern, nicht einmal irgend eine Angabe von Festzeiten, welche, wie bei Johannes, eine chronologische Gliederung des inneren Zusammenhanges möglich machte." Lukas dagegen gibt für den Augenblick, „wo das Evangelium unmittelbar in die Welt, in die Geschichte eintritt, das bestimmteste chronologische Datum" (3, 1—2.), und von diesem aus „nimmt das messianische Werk als eine große Thatsache in stetiger Entwickelung seinen Verlauf bis zum letzten Ostern." Dieses eine Datum beherrscht auch die ganze sogenannte Vorgeschichte des Lukas. Er bemerkt nämlich (3, 23.), „Jesus sei damals, in jenem feier-

lichen Augenblicke, „„ungefähr dreißig Jahre““ alt gewesen,“ und dadurch gewinnt es an chronologischer Bestimmtheit, „wenn die Empfängniß des Täufers in die „„Tage des Herodes““, und die „„Menschwerdung““ sechs Monate später angesetzt erscheint, wenn sodann die Geburt Christi in die Regierungszeit des Kaisers Augustus, als er zum ersten Male „„die Beschreibung““ vornahm, verlegt wird.“ Ist in der evangelischen Vorgeschichte selbst der genau chronologische Fortschritt ebenso unläugbar, wie in der Apostelgeschichte: so kann dem Lukas für die mittlere, aber an sich wichtigste Partie seiner schriftstellerischen Thätigkeit eine ganz andere Behandlungsweise, als sie sonst in seinem Brauche lag, um so weniger aufgedrängt werden, als seine Erzählung fort und fort durch Uebergänge vermittelt ist, „die bei jedem anderen Historiker hinreichend wären, dessen absichtliches Festhalten am Faden der chronologischen Entwickelung zweifellos zu machen.“

Auf die beiden anderen Synoptiker übergehend, bekämpft Dr. Grimm zunächst die bekanntlich sehr oft ausgesprochene Meinung, daß Matthäus der eigentlich historische und chronologische Evangelist sei; er sucht sie damit zu entkräften, daß die Erzählungsformen, aus welchen man den chronologischen Charakter des ersten Evangeliums abzuleiten pflegt, als bloße Uebergangsformeln, keineswegs aber als Andeutungen zeitlicher Aufeinanderfolge zu fassen seien. Matthäus gibt vielmehr in seinem Evangelium, namentlich 4, 12—13, 58, die mit Lukas 4, 14—9, 6 ganz unversöhnbar sein sollen, „eine tief absichtliche Composition, die einheitliche Zusammenordnung des evangelischen Stoffes nach Gesichtspunkten, die sich mit dessen einfach historischer Entwickelung nicht vertragen: eine völlige Verschiebung der geschichtlichen Reihenfolge, eine eigenthümliche Behandlung des evangelischen Stoffes ist darum mit dem Charakter einer solchen Composition von selbst gegeben.“ Anlaß und Zweck des Matthäus-Evangeliums macht dieß erklärlich. Ist es nämlich für Israeliten geschrieben, um ihnen zu zeigen, daß der Messias wirklich in Israel erschienen, das messianische Reich zunächst für Israel aufgerichtet ist und ein neues Israel bilden soll: so konnte es selbstverständlich die Gründung dieses neuen Gottesreiches unmöglich nach ihrer objectiven, streng geschichtlichen Entwickelung vorführen. Was es c. 5 bis c. 13 enthält, findet sich, wenige Partien ausgenommen, auch bei Markus, aber in einer Absolge, welche von der

des Matthäus weit abweicht und mit der des Lukas genau übereinstimmt. Wer behandelt also diesen Stoff genau chronologisch? Matthäus oder Lukas? „Wenn Markus, der überall, wo auch Matthäus unbestritten dem geschichtlichen Zusammenhange folgt, an diesen Evangelisten sich anschließt, in so auffallender Weise den Matthäus verläßt und seine evangelische Entwickelung mit dem dritten Evangelium in so charakteristischen Einklang bringt, dann nöthigt uns schon die gesunde Vermuthung zu der Annahme, die evangelische Darstellung, welche von zweien Evangelisten vertreten ist, werde die nächstliegende, die geschichtliche, und des Matthäus Entwickelung, welche allein dasteht, werde eben aus einem besonderen Grunde zu erklären sein.“ Noch unzweideutiger ist Lukas als der geschichtlich Erzählende charakterisirt durch den doppelten Umstand, daß er „für die einzelnen Ereignisse die nähere Verumständung, namentlich den Anlaß, den ursächlichen Zusammenhang mit anderen Ereignissen zu bezeichnen weiß,“ während Matthäus für die fraglichen Thatsachen, „anstatt der geschichtlichen äußeren Beziehungen, sich mit einer näher oder ferner liegenden inneren Verwandtschaft begnügt, um einen Zusammenhang zu gewinnen; daß ferner Lukas erkennen läßt, wie der Heiland „allmälig durch wohlberechnete Steigerung seiner Wunder seine Würde geoffenbart, sein Ansehen begründet,“ und „eben damit in gleichmäßigem Fortschritte bei seinen Jüngern gläubigen Anklang, bei den Pharisäern absichtliche Blindheit gefunden,“ während die Darstellung des Matthäus, mit der Bergpredigt beginnend, „in medias res“ den Leser einführt und „bereits bestimmte fertige Zustände zur Voraussetzung“ hat. Daß die Bergpredigt, bei Matthäus (c. 5—7) an die Spitze der Evangelisation gestellt, nicht am chronologisch richtigen Platze steht, ist klar; denn einmal ist bei derselben eine große Volksmenge aus allen Theilen des Landes zugegen, was nur Wirkung einer bereits länger dauernden messianischen Thätigkeit sein konnte; dann wendet sie sich zunächst an die Apostel und diese waren sicherlich nicht schon beim Beginne der messianischen Thätigkeit, sondern erst, nachdem sie die von Lukas erzählten messianischen Großthaten geschaut, reif für das Verständniß einer Sprache, welche Armuth und Verfolgung in Aussicht stellt; ferner erscheinen in ihr die Pharisäer bereits als Feinde Christi und seines Reiches, und eine solche Ausschließung von der Erlösungsgnade kann nur dadurch motivirt sein, daß sich die Pharisäer ungläubig von dem Herrn abwendeten, was eben Lukas richtig der Bergpredigt voranstellt;

endlich bringt Matthäus in ihrem Rahmen auch Wahrheiten zur Darstellung, welche nicht gerade bei diesem Anlaß ausgesprochen wurden, und läßt sich namentlich der Inhalt des cap. 6 fast ganz an seinem ursprünglichen Fundorte außerhalb der Bergpredigt nachweisen. — Ist demnach bei Matthäus die Bergpredigt aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange verrückt, so „sind eben damit all' die Ereignisse, welche dem Epoche machenden Vortrage unmittelbar vorangingen und unmittelbar nachfolgten, von selbst in eine Verbindung gebracht, die ungeschichtlich heißen muß." Das gilt namentlich von den c. 8 und 9 erzählten Wunderthaten. Sie sind von Matthäus, seinem Zwecke entsprechend, in ein übersichtliches Bild zusammengefaßt, als ebenso viele Zeugnisse für die Messianität des Herrn; es bietet nicht nur die Art und Weise ihrer Darstellung im Einzelnen, sondern auch ihr eigener Zusammenhang die unverkennbarsten Belege, daß ihre Aneinanderreihung nicht eine chronologische sein will. — „Mit dem zehnten Kapitel stehen wir vor der Aussendung der Apostel. Das nämliche Ereigniß lassen auch Markus (6, 7.) und Lukas (9, 1.) nicht unberührt, aber diese beiden verflechten es gemeinschaftlich in einen ganz anderen Zusammenhang, und die kurze messianische Rede, welche sie an diese Gelegenheit knüpfen, bildet nur ein Bruchstück der ausführlichen Unterweisung, die bei Matthäus den Aposteln auf den Weg mitgegeben wird." Hat also dieser die Apostelsendung „am Faden der objectiven Entwickelung" erzählt? Nein. „Schon damit eigentlich, daß die unmittelbar vorhergehende Abfolge von Wundern alle Ordnung der objectiven Entwickelung völlig durchbricht, ist die Möglichkeit abgeschnitten, die Aussendung der Apostel hier plötzlich in ihren geschichtlichen Zusammenhang einzugliedern: es fehlt eben nach vorne der sichere feste Punkt, von dem das Ereigniß als ein natürliches Glied der fortschreitenden Entwickelung festgehalten und motivirt erschien. Nach rückwärts trifft die Aussendung der Apostel mit der Anfrage des Täufers zusammen: der erste Blick erkennt, wie die beiden Glieder nicht dazu angethan sind, mit der Weise ihrer Verkettung dem geschichtlichen Zusammenhange entsprechen zu wollen. Die Apostelsendung steht, nach den bestimmtesten Angaben des Markus und Lukas, unmittelbar mit dem Brodwunder in Verbindung: um diese Zeit, das dritte Ostern, ist aber der Vorläufer längst todt, geschweige, daß er jetzt erst seine Gesandtschaft abordnete. Die Apostel, eben wie sie im Namen Jesu Wunder wirkend umherzogen, trugen das Ansehen ihres Meisters durch das Land, daß Hero-

des Angst bekam, es möchte der Täufer von den Todten auferstanden sein: das ist der geschichtliche Verlauf, welcher von selbst die Gesandtschaft des Täufers in der evangelischen Entwickelung an eine ganz andere Stelle drängt." Und was die messianische Unterweisung betrifft, die nach Matthäus bei diesem Anlasse den Aposteln gegeben wird, so „mögen wir die Verse 5—14 als ächten Inhalt" derselben gelten lassen, weil wir die gleichen wesentlichen Züge auch bei Markus (6, 8.) und Lukas (9, 3.) finden: aber mit V. 15 nimmt sie eine Entwickeluug, welche ihren ungeschichtlichen Zusammenhang dadurch verräth, daß all' die Einzelheiten von Leiden und Verfolgungen, womit diese Rede die Zukunft der Apostel schildert, uns „in die Zeit versetzen, wo der Messias bereits sein eigenes Leiden und Sterben geoffenbart hat." — Auch c. 11 stellt keineswegs die geschichtliche Abfolge dar. „Die Gesandtschaft des Täufers erscheint schon dadurch, daß der Evangelist die Apostel-Aussendung ihr vorhergehen läßt, in einer Abfolge, die im Vergleiche mit der genetischen Gliederung des Evangeliums genau umgekehrt erscheint. Zudem deutet Matthäus (c. 17) selbst an, was Markus (9, 11) constatirt, daß der messianische „Aufschluß über den Zusammenhang des Täufers mit Elias, „wie ihn dieses eilfte Kapitel enthält, „vor der Verklärung nicht gegeben ward."

Nachdem unser Autor auch Matth. 12, 22—13, 58. in historisch-chronologischer Beziehung parallel mit Lukas (und Markus 3, 21—6, 6.) gewürdigt, bespricht er von diesem Gesichtspunkte aus den Besuch des Herrn in der Synagoge zu Nazareth, mit welchem Matthäus die messianische Thätigkeit in Galiläa abschließt, Lukas dagegen eröffnet. Bei Ersterem kann von einer „geschichtlichen Eingliederung" dieses Besuches keine Rede sein, „schon weil die unmittelbar vorhergehende Reihe von Parabeln als absichtliche Gruppirung kein bestimmtes geschichtliches Moment bildet, woran sich ein folgendes Ereigniß als nächstes Glied der fortschreitenden Entwickelung anschließen könnte." Zudem „läßt eine genaue Vergleichung uns schnell erkennen, daß bei Matthäus selbst, nach der ganzen unentstellten Ausführung, der Besuch in Nazareth auf eine viel frühere Zeit hinweist, aber auch, daß Matthäus das entscheidende Ereigniß in seinem chronologischen Zusammenhange gar nicht brauchen konnte." Zwar verläßt in diesem Falle auch Markus den Lukas und registrirt das fragliche Ereigniß mit Matthäus an der nämlichen Stelle: aber, da er auch sonst zweimal „die absichtlich ungeschichtliche Compositions-

weise des Matthäus" sich angeeignet, so ist die Annahme eines besonderen Grundes hiefür um so mehr berechtigt, als er den Besuch in Nazareth „in einer ganz anderen Reihenfolge als Matthäus" bringt.

So gelangt Dr. Grimm zu dem Resultate, daß in dem ganzen, langen Abschnitte (Matth. 4, 12—13, 58.; Luk. 5, 14—9, 6.), den er geprüft, „all' die einzelnen Abweichungen nicht auf Willkür des Einen oder Anderen, sondern auf einer festen Regel beruhen. Wir haben gesehen, daß Matthäus bei seinem eigenthümlichen Zwecke gerade die Anfänge des evangelischen Verlaufes nach ihrer historischen Entwickelung unmöglich brauchen kann, und in Zusammenhang damit haben wir uns überzeugt, daß seine ganze Darstellung Nichts weniger, als den geschichtlichen Faden der Ereignisse bieten wolle. Dagegen Lukas, von Anbeginn hat er uns keinen Zweifel gelassen, daß gerade er, bei seinem Zwecke und seiner Stellung, streng geschichtlich verfahren müsse und verfahren wolle, und durch seine ganze Entwickelung haben wir auch keine Spur getroffen, daß er je von seiner Aufgabe und seinem Vorhaben abgewichen wäre: wohl aber, wo immer zwischen Matthäus und Lukas wegen Verschiedenheit der Darstellung die Frage streitig schien, hat jedes Mal die genauere Prüfung alle Merkmale des geschichtlichen Zusammenhanges, der objectiven Erzählungsform auf Seite des dritten Evangelisten gefunden. Von Markus endlich haben wir erkannt, daß er, so unverkennbar sonst sein Evangelium mit dem des Matthäus gerade die hervorstechendsten Züge in der Anlage theilt, eben die Anordnung seines historischen Stoffes im Allgemeinen nicht mit Matthäus, sondern mit Lukas gemeinsam hat, eine Eigenthümlichkeit, die ebenso bestimmt für Lukas die Treue objectiven Zusammenhanges in Anspruch nimmt, als sie diesen nämlichen charakteristischen Zug für Matthäus in Abrede stellt." Von c. 14 an aber wird Matthäus chronologisch genauer, und wenn er bis c. 19 viel ausführlicher ist, als Lukas, so hat doch der geschichtliche Stoff, den beide behandeln, bei beiden auch die ganz gleiche Abfolge. Mit c. 19 „versetzt uns Matthäus in das Gebiet von Judäa, ein bedeutungsvoller Wechsel des messianischen Schauplatzes, der bei Lukas 9, 51. vor sich geht." „Aber wenn beide Evangelisten den Heiland zu gleicher Zeit von Galiläa nach dem Süden aufbrechen lassen," so unterscheiden sie sich doch darin, daß „bei Lukas die messianische Thätigkeit keine Unterbrechung erleidet," während Matthäus „einen gewaltigen Sprung in der Zeit" macht, weßhalb er „einige messianische Worte und

Lehren", welche dem geschichtlichen Zusammenhange nach eben in die von ihm übergangene Periode fallen, anderwärts (16, 4. 18, 12, 15.) einfügt. Eben deßwegen ist auch bezüglich der Parallelen des Matthäus zu Lukas 9, 51—18, 15. dem letzteren der Charakter streng geschichtlicher Darstellung zu vindiciren. Mit Unrecht sucht man vielfach aus Luk. 17, 11. zu beweisen, daß Jesus nach dem Laubhüttenfeste (Joh. 7, 2.) nochmal in Galiläa gelehrt habe.

Dieses sind die Grundzüge des ersten (allgemeinen) Theiles, der unseren Verfasser zu dem Ergebniß führt: „Alle Evangelisten verfahren streng historisch, nur Matthäus muß für einen großen Theil seiner Darstellung auf eben diese nächstliegende Erzählungsweise verzichten, und in ganz wenigen, leicht erklärlichen Fällen erscheint auch Markus genöthigt, die nicht streng geschichtliche Methode des ersten Evangelisten zur seinigen zu machen."

Der zweite (specielle) Theil betrachtet zunächst jedes einzelne Evangelium nach der Einheit seiner Idee und seines Zweckes, also nach seinem einheitlichen Zusammenhange. Er beginnt zu diesem Behufe mit Matthäus. Dieser will Jesum, „dessen irdische Erscheinungsweise zu den Erwartungen Israels durchaus nicht zu stimmen schien, als die pünktlichste Erfüllung der Hoffnung Israels, in treuester Uebereinstimmung mit dem mosaischen Gesetze und dem alten Bunde nachweisen, ihn bis in die einzelsten Eigenthümlichkeiten seiner Erscheinung, selbst wenn er leidet und stirbt, als den Träger aller ächt messianischen Merkmale" darstellen. Um darzuthun, wie Matthäus diesen „seinen Zweck durch das Ganze bis in alle Theile hinein versponnen und gerade dadurch eine so originelle, streng einheitliche, abgerundete Form des Evangeliums hergestellt hat," zerlegt es Dr. Grimm in neunzehn, von der gewöhnlichen Kapiteleintheilung unabhängige Abschnitte. Die sieben ersten besprechen die Bedeutung des Stammbaumes, die Empfängniß vom heiligen Geiste, die Anbetung der Magier, den Kindermord und die Flucht nach Aegypten, die Predigt des Vorläufers, die Taufe und Versuchung, die Evangelisations-Eröffnung in Galiläa, die Berufung der ersten Jünger, die Bergpredigt, die im 8. und 9. Kap. erzählten Wunder, die Aussendung und Unterweisung der Apostel, die Anfrage des Täufers, den Mahnruf über Corazin u. s. w. — Alles im stets unverrückten, tiefsinnigen Zusammenhalte mit dem Zwecke, der dem ersten Evangelisten vindicirt ist. Bisher (d. h. bis c. 11 incl.), so faßt Grimm diese seine Erörterung zusammen, hat Matthäus „Schritt vor Schritt das

messianische Werk vorgeführt, wie dessen Urheber Jesus, seine Lehre und sein Wirken, seine ganze Erscheinung und das von ihm eröffnete „„Himmelreich"" mit den Weissagungen, mit der Hoffnung Israels auf's genaueste zusammenstimmt: zuletzt hat er diesen seinen Aufriß, seinen synthetischen Beweis der in Jesus sichtbar gewordenen Messianität mit dem letzten öffentlichen Acte des Vorläufers feierlich besiegelt, zugleich noch das Verhalten Israels diesem seinem Messias gegenüber allgemein zusammengefaßt und motivirt. In die freudige Botschaft, welche in der ganzen Entwickelung für Israel liegen soll, haben wiederholt, von Anfang an, ernste Töne hineingeklungen: Armuth und Niedrigkeit, Haß und Verfolgung, Kreuz und Leiden erscheinen wie die Bedingungen, unter denen Jesus sein Reich aufrichtet, und „„selig ist, wer sich an mir nicht ärgert"" — so lautet das ahnungsvolle Wort, womit der Messias seinen Vorläufer für immer verabschiedet" . . . „Für das Geheimniß, wie es möglich war, daß eben dieser Jesus, der als Messias unter seinem Volke erschien, von seinem eigenen Volke verworfen, getödtet ward, wie gerade dieser Ausgang des messianischen Lebens mit den Zwecken des messianischen Reiches engst zusammenhängt, braucht der Israelite noch immer eine Erklärung, wenn er etwa nach einem Jahrzehnte auf die blutige Unthat seines Volkes zurückschaut. Die Erklärung liegt zunächst im Unglauben der Pharisäer, den der Vorläufer bereits unverbesserlich vorgefunden, den auch der Evangelist schon bisher auf seinem ganzen Wege getroffen und gekennzeichnet hat."

In den folgenden sieben Kapiteln läßt der Evangelist „die giftige Blüthe des Pharisäerthums in ihre natürliche Frucht schießen", d. h. er entwickelt näher „das pharisäische Unwesen in seiner inneren Erstarrung, in seiner Unempfänglichkeit für den Messias, in jenem Hasse, der ihn vernichten will" (c. 12—13) und schildert im Lichte der unaufhaltsam wachsenden Spannung zwischen den Pharisäern und dem Messias „die weitere Entfaltung und Entwickelung der Kirche (c. 14—18), in welcher Israel die bestimmt sichtbare Form des „„Himmelreiches"" erkennen soll." Wenn Matthäus, indem er c. 19 die messianische Thätigkeit nach Judäa verlegt, über einen Zeitraum von ungefähr fünf Monaten, wie oben bereits bemerkt, absichtlich ganz hinweggeht: so erklärt sich nach unserem Autor diese Lücke daraus, daß der Evangelist das in jener Periode entschiedener hervortretende Hinausdrängen der Kirche zu den Heiden seinen jüdischen Lesern gegenüber nicht scharf betonen konnte, ohne schwere

Mißverständnisse hervorzurufen. Im Hinblick auf den nahen Tod des Herrn handelt es sich selbstverständlich darum, die nationalen Hoffnungen der Apostel zu mäßigen, ihren Glauben zu vervollkommnen, die Verwerfung Israels zu motiviren, und diesem Zwecke dient der Inhalt von 19, 1—22, 26. Damit Israel nicht am freiwilligen Tode seines Messias, sondern an der Verblendung und Unthat seiner Führer erschrecke, stellt Matthäus da, „wo der pharisäische Unglaube auf seiner Spitze, im Begriffe, den Messias zu morden, erscheint, all' die Züge pharisäischer Entartung, die der Messias bei verschiedenen Anläßen geißelt, in ein einheitliches Bild zusammen," während die Weissagung über das Gericht, das Israel erfahren wird, und über die messianische Parusie den Glauben der Jünger noch tiefer festigen soll. Darin liegt die Bedeutung der c. 23, 1—25, 46, an die unmittelbar die Leidensgeschichte sich anschließt, welche bei Matthäus gleichfalls in einem Lichte erscheint, „daß Israel nicht länger mehr daran sich stoße, sondern vielmehr eben darin die Erfüllung seiner Verheißung, die eine Versöhnungsthat seines Messias endlich erkenne."

Ueber Aufgabe und Zweck des Lukas-Evangeliums hat sich, wie gesagt, Dr. Grimm bereits im ersten Theile seines Werkes ausgesprochen. Nachdem er in der skizzirten Weise dem inneren Zusammenhange des ersten Evangeliums nachgegangen, liefert er den Nachweis, daß, was er über Aufgabe und Zweck des dritten Evangeliums angegeben, durch den „natürlichen, objectiv geschichtlichen Gang der Erzählung", den dasselbe durchweg einhalte, gewährleistet sei. Zu diesem Ende zerlegt er es sich in achtzehn Abschnitte[2]), auf deren Analyse wir aus Rücksicht auf den uns zugemessenen Raum ungerne verzichten. Hingewiesen sei jedoch darauf, daß unser Verfasser schon in der Vorgeschichte des Lukas-Evangeliums die hochwichtige Thatsache ausgesprochen und motivirt findet: „Aus Israel erscheint der Messias, aber Israel stößt sich daran und durch den Widerspruch Israels wird er Gemeingut aller Völker." Auch der Stammbaum Jesu, der bei Lukas bekanntlich bis auf Adam zurückgeführt ist, wird im Lichte dieser Wahrheit gewürdigt. Denn wie Jesus bei Matthäus „mit

2) Vgl. Dr. Grimm, die Einheit des Lukas-Evangeliums. Ein Beitrag zur Evangelien-Harmonie und bibl. Einleitung. Regensburg. Manz. 1863. S. 32—204.

dem gesammten Volke Israel aus den Lenden Abrahams entsprossen erscheint, um als der Messias seines Volkes anerkannt zu werden, so stammt er hier gemeinschaftlich mit allen Völkern von Adam her, um durch die Gemeinschaft der Abstammung der Heiland aller Völker zu sein. Thatsächlich jedenfalls steht unsere Genealogie in dieser Form, so weit sie sich von der bei Matthäus unterscheidet, in Zusammenhang mit der Universalität des Evangeliums, die allerdings im Zwecke des Evangelisten ein wesentlicher Begriff ist." Wenn daher Matthäus die messianische Thätigkeit mit der Nachricht eröffnet, „Jesus habe Nazareth verlassen und seine Behausung in Kapharnaum aufgeschlagen," so begnügt er sich damit, die Thatsache zu registriren, weil durch sie eine messianische Prophetie zur Erfüllung gelangt ist; für Lukas dagegen liegt das Hauptinteresse in den Gründen dieses Ereignisses. „Für Juden und Heiden, für alle Welt ist das messianische Reich weit genug," das ist der Gedanke, der seine Anschauung beherrscht, „aber die Juden selbst nöthigen den Messias, über Israel hinaus, zu den Heiden sein Reich zu tragen." Auch in der Darstellung der Bergpredigt schweben ihm „die Juden vor, aber, nachdem er für Heidenchristen schreibt, nimmer wie sie etwa doch noch für das Evangelium gewonnen werden möchten, sondern vielmehr wie, warum die neue Lehre über Israel hinaus, zu den Heiden gedrängt ist worden, das ist sein Interesse. Darum hat Lukas immer nur mit den Juden, sofern sie Israel in den Abgrund ziehen, mit den Pharisäern und Schriftlehrern voll Unglauben und Unverstand (c. 11) zu schaffen, und nun: inwiefern der Geist der neuen Lehre dem geistlosen Pharisäismus, d. i. dem erstarrten, ungläubigen Judenthume schnurstracks entgegen ist; inwiefern das Evangelium, mit seiner irdischen Armuth und seiner himmlischen Fülle, dem pharisäischen Weltsinne mit seinem Stolze, seiner Genußsucht u. s. w. unversöhnlich in's Gesicht schlägt, nach diesem strengen Gesichtspunkte stellt Lukas aus dem Vortrage des Herrn die treffenden Züge zu einer vollen, einheitlichen Wirkung zusammen." Zeugen diese und ähnliche Erörterungen für die Schärfe, welche dem exegetischen Auge unseres Autors eigen ist, so spricht dafür auch der Umstand, daß er selbst die Bekehrung des Zachäus und den Simon von Cyrene mit dem Zwecke des Evangelisten in Verbindung zu bringen weiß. Beide nämlich erklärt er, freilich im Widerspruche mit der Mehrzahl

der Exegeten, aber nicht ohne höchst beachtenswerthe Gründe, für Heiden[3]).

Kürzer, als Matthäus und Lukas, wird natürlich Markus behandelt. Im Gegensatze zu Patrizi und Anderen vindicirt Dr. Grimm auch diesem Evangelium eine Besonderheit und Selbstständigkeit des Zweckes, und zwar aus Rücksicht auf den inspirirten Charakter desselben; denn „jeder außerordentlichen Thätigkeit des heiligen Geistes entspricht auch ein außerordentlicher Zweck, der nicht zufällig auch so oder so erreicht werden könnte, und äußert sie sich als inspirirende Anregung eines Schriftstellers, daß er einen Gegenstand, der bereits in irgend einer Form seine Darstellung gefunden hat, nochmals aufgreife, so strahlt sie zugleich die neue Idee in die Seele, welche mächtig genug ist, den fraglichen Stoff nach neuen Richtungen zu beleuchten und zu beleben.“ Um „diese einheitliche Idee als die gestaltende Kraft des Markus-Evangeliums zu gewinnen,“ vergleicht unser Autor diese Schrift „zunächst nach ihrer materiellen Unterschiedenheit mit den Schriften der beiden anderen Synoptiker“ und faßt sodann namentlich diejenigen Partieen in's Auge, um welche sie, letzteren gegenüber, an verarbeitetem Material ärmer erscheint. Weil nun diese Unterscheidungsmerkmale für Matthäus und Lukas so charakteristisch sind, daß sie mit den speciellsten Zwecken ihrer Evangelien enge zusammenhängen, so schließt Dr. Grimm daraus, daß sie bei Markus fehlen, es seien die Zwecke desselben weder die des Matthäus, noch die des Lukas, und das zweite Evangelium sei daher in directer Beziehung weder zur Juden- noch zur Heidenwelt geschrieben. Weil es in Rom und auf den Wunsch der römischen Kirche, in welcher Juden- und Heidenchristen die Ausgleichung ihrer Gegensätze theilweise bereits gefunden, entstanden ist, so bildet die Wahrheit, daß für Juden und Heiden ununterschiedlich die Gnade des Evangeliums bestimmt ist, seinen Grundgedanken; „der Römer-Brief und das Markus-Evangelium gehören gewissermaßen in das Wappen dieser Urkirche, wo-

3) Bekanntlich sind Langen (die letzten Lebenstage Jesu S. 166 ff.) und Schegg (zu Lukas B. 3. S. 244.) der Ansicht, daß Judas das eucharistische Mahl nicht genossen habe. Grimm dagegen (zu Luk. 22, 21—23.) beharrt bei der gegentheiligen Meinung, theils weil selbst Matthäus und Markus keine Spur haben, daß Judas ausgeschlossen gewesen wäre, theils weil „die Väter fast einstimmig es mit der Liebe Christi sehr wohl vereinbart, ja eben dafür ganz einzig charakteristisch fanden,“ den Verräther am Sacramente Theil nehmen zu lassen.

mit sie nicht bloß die Ehrwürdigkeit ihres Alters, sondern auch die Erhabenheit ihrer Bestimmung laut vor aller Welt beurkundet." Eben darum erscheint dieses Evangelium, „im Vergleiche mit den beiden anderen synoptischen, so einfach nach Gestalt und Anlage." „Um seines speciellen Interesses willen, wissen wir, verkehrt Matthäus bis zu seinem vierzehnten Kapitel die ganze geschichtliche Reihenfolge, und Markus folgt ihm hierin nicht, sondern geht mit Lukas. Und dieser Evangelist, um seines eigenthümlichen Zweckes willen entwickelt er mit besonderer Ausführlichkeit, von 9, 51 an, die messianische Thätigkeit in den Wintermonaten nach dem letzten Laubhüttenfeste, und Markus folgt ihm hierin nicht, sondern läßt mit Matthäus die bekannte große Lücke: dieß Alles, weil Markus die speciellen Absichten weder des Einen noch des Anderen theilt." Eben hieraus erklärt es sich, daß er „die pharisäische Lästerung des heiligen Geistes, die zwei kleinen Parabeln vom Senfkorne und vom Sauerteige" und den Besuch des Herrn in Nazareth nicht im geschichtlichen Zusammenhange registrirt. Dieser Besuch beleuchtete bereits grell den Unglauben und das Verderben Israels, und Markus konnte ihn darum nicht an die Spitze der messianischen Thätigkeit stellen, weil er „nicht speciell für Juden und nicht für Heiden schrieb", sondern nur zu zeigen hatte, „daß Jude und Heide vor dem Evangelium in gleicher Linie stehen." Wenn endlich unser Evangelium durch eine abgerissene Erzählungsweise, durch Raschheit der Entwickelung, durch wiederholte Beziehung auf als bekannt vorausgesetzte Umstände charakterisirt ist, so ist zu bedenken, daß es, als ein Denkmal für die Predigt des Petrus, den mündlichen Vortrag dieses Apostels zur natürlichen Voraussetzung hat. Hierin findet Dr. Grimm auch den Grund, warum die bestimmte Form, welche der Kirche und dem Apostelkreise durch die Bedeutung des Petrus gegeben wurde, bei Markus nicht motivirt und klar entwickelt, sondern nur angedeutet und vorausgesetzt ist. Die sieben Abschnitte, in denen unser Buch das zweite Evangelium im Einzelnen bespricht, dienen vorherrschend der Harmonisirung desselben mit den beiden anderen Synoptikern und betrachten nicht nur dessen Eigenthümlichkeiten im Lichte des angegebenen Zweckes und im Verhältnisse zu Matthäus und Lukas, sondern erörtern auch mehrere exegetisch wichtige Fragen.

Auch bezüglich des vierten Evangeliums fragt unser Autor vor Allem nach dem Zwecke. Natürlich findet er ihn von Johannes selbst (20, 31.) ausgesprochen. Ob aber der

Evangelist auch Anlaß hatte, Christum als „den Sohn Gottes“ nachzuweisen? Mit Recht erinnert Dr. Grimm an die Paulinischen und Johanneischen Briefe, nach deren Andeutungen die ersten Regungen der Irrlehre „auf die Person Jesu ihre unmittelbare Beziehung“ hatten. Zwar haben auch die Synoptiker bereits diesen nämlichen „Sohn Gottes“ dargestellt, und ihre ganze Darstellung der messianischen Offenbarung hat das große Geheimniß seiner Persönlichkeit zur Voraussetzung und zum Ziele. Aber sie schildern den Heiland vorherrschend in seiner Armuth und Niedrigkeit, und verfolgen ihn „vor Allem in seiner galiläischen Wirksamkeit, wie er langsam, aber sicher sein Evangelium in die gläubigen Herzen gründet.“ Johannes dagegen läßt den weitaus größten Theil seines Evangeliums „in Jerusalem oder zunächst bei Jerusalem verlaufen, und die beiden in Cana gewirkten Wunder abgerechnet, ist es einzig im sechsten Kapitel, daß wir nach Galiläa versetzt werden. Jedenfalls die Hauptentwickelung knüpft sich unmittelbar an die heilige Stadt selbst. Statt von dieser Beobachtung überrascht zu werden, gilt es vielmehr, gerade einen so merkwürdigen Umstand im engsten Zusammenhange mit dem Zwecke zu erkennen, welchen der Evangelist erreichen will. In dem Augenblicke, wo er den Messias als den Sohn Gottes im vollen Lichte seiner eigenen Offenbarung zeigen will, ist er mit dem Hauptinhalte seines Evangeliums nimmer nach Galiläa, er ist nach Jerusalem angewiesen.“ Hier nämlich offenbart sich am ergreifendsten der „Sohn des Vaters.“ Und er offenbart sich der Prophetie gemäß im Tempel und „immer nur, um den Unglauben zu treffen und Schritt vor Schritt, auf Grund dieses Unglaubens, sein blutiges Erlösungswerk, die Weissagung vom „„Lamme Gottes““ zu erfüllen,“ während er, und zwar zur Zeit des Abtretens seines Vorläufers, Galiläa, wo die Tempelbehörden ihn und das Volk weniger stören konnten, zur positiven Aufgabe der Evangelisation, zur Entwickelung des Glaubens und des Apostolates sich auserfehen hat. Warum also der Messias bei den Synoptikern vor dem letzten Ostern nie in Jerusalem? „Nicht zunächst im Verfolge seiner evangelischen Wirksamkeit, im Interesse seines Zweckes, das Evangelium, den Glauben an den Messias tiefer und tiefer in seine Jünger zu begründen, kömmt der Heiland wie von selbst nach Jerusalem. Nur „„das Fest““ ruft ihn und wohl auch die Apostel dahin, und dieser Act einer Gesetzeserfüllung, wie

er den galiläischen Aufenthalt unterbricht, so bildet er auch eine Unterbrechung jener positiven messianischen Aufgabe, die sich gerade an Galiläa knüpft, und hat Offenbarungen im Gefolge, welche unmittelbar nicht den Jüngern gelten, sondern „„den Juden, den Ungläubigen,““ welche das göttliche Lamm tödten werden.“

Hiemit hat sich Dr. Grimm den Weg gebahnt, das Verhältniß des johanneischen zu den synoptischen Evangelien als das der gegenseitigen Ergänzung und Beleuchtung zu bezeichnen und die erhabenere Form des ersteren in Auffassung und Sprache daraus abzuleiten, daß „die Synoptiker ihrem Heilande an diesen Stätten, in diesen Augenblicken,“ an und in welchen der Jünger der Liebe ihn schildert, „nicht nachgegangen sind.“ Hierauf wird der einheitliche Zusammenhang des vierten Evangeliums mit seinem Zwecke in zwölf Abschnitten verfolgt und hiebei in sehr tiefsinniger Weise dargelegt, wie nach der johanneischen Darstellung an jede messianische Paschafeier eine neue Kundgabe der göttlichen Würde des Erlösers, aber auch des Unglaubens der Hauptstadt sich knüpfte. Weil die Juden „das Zeugniß des Sohnes Gottes nicht annehmen,“ das sie bei der ersten Osterfeier geschaut, begibt sich der Heiland von Judäa weg nach Galiläa, und hiedurch, sowie durch den Vorgang am Jakobsbrunnen erhält Jerusalems Unglaube eine erschütternde Illustration. Die galiläische Thätigkeit des Herrn schildern die Synoptiker; Johannes dagegen versetzt uns c. 5 sofort wieder nach Jerusalem zum zweiten Ostern; allein trotz des Wunders am Bethesda-Teiche und der daran sich knüpfenden messianischen Rede, „glauben die Juden dem Sohne Gottes nicht“ und eben damit „sind sie zugleich von Moses, vom Gesetze, ja von sich selber abgefallen.“ Weil die Juden den Herrn bereits zu tödten suchen, geht er zum dritten Ostern nicht nach Jerusalem; „unten in Galiläa hält er dießmal seine Festfeier“ und dort zeigt ihn Johannes „im Glanze jener überschwänglichen Liebe, welche das Fleisch und Blut des Menschensohnes zur wahren Speise und zum wahren Tranke, ihn selbst, den Sterbenden, eben zum Lamme Gottes erhebt und verklärt.“ Was im nächsten halben Jahre sich ereignete, übergeht Johannes wieder, um c. 7 die neue messianische Offenbarung zu berichten, welche, an den letzten Tag des letzten Laubhüttenfestes sich anschließend, auf die messianische Erfüllung des Ritus dieser Feier hinweist. Noch schwankt der Unglaube in seinem endlichen Entschlusse; da bringt ungefähr zwei Monate später das Tempelweihfest, an dem Jesus seine

Wesensidentität mit dem Vater betont, volle Entschiedenheit in das Vorhaben der Ungläubigen. Die Leidensgeschichte selbst, wie sie Johannes gibt, setzt zwar den Bericht der Synoptiker voraus, bereichert ihn aber auch durch neue Züge „und verfolgt gerade in diesen Zügen sein Hauptaugenmerk, das seine ganze evangelische Darstellung beherrscht, sein Augenmerk auf den „„Sohn Gottes““, der bis in den Tod nicht ruht, in eigenen, besonders lichtvollen Augenblicken sich zu offenbaren.“

So steht unser Autor (S. 686) „vor der letzten, vor der entscheidenden Probe.“ Zwei Evangelisten, den Johannes und den Lukas, hat er als Schriftsteller erkannt, welche, bei aller Verschiedenheit ihres Standpunktes, „dennoch in gleich strenger Weise einfach geschichtlich erzählen, d. h. die Ereignisse nach ihrer concreten Entwickelung, namentlich in ihrem ursprünglichen Nacheinander vorführen.“ Wie weit Matthäus ungeschichtlich verfahre und wie weit derselbe „den Faden des objectiven Verlaufes“ festhalte, hat er gleichfalls genau ausgesteckt.“ Markus endlich sei nur in wenigen Fällen, die Dr. Grimm genau bezeichnet, genöthigt, „ähnlich wie Matthäus, den geschichtlichen Stoff aus seiner ursprünglichen Entwickelungsreihe zu verrücken; sonst gehe er durchgängig, was die Reihenfolge der erzählten Begebenheiten betreffe, mit Lukas zusammen.“

Auf Grund dieser Ergebnisse gewinnt unser Verfasser als Resultat „eine endliche Ausgleichung aller vier evangelischen Darstellungen zu einer Harmonie,“ welche er „das Evangelium auf Grund der vier Evangelisten“ betitelt. Es gliedert sich diese seine Combination in folgende zehn Gruppen: 1) Die Vorgeschichte; 2) die Taufe und die Versuchung Jesu; 3) die messianische Thätigkeit bis zum ersten Pascha; 4) vom ersten Pascha bis zum zweiten; 5) vom zweiten Pascha bis zum dritten; 6) vom dritten Pascha bis zum folgenden Laubhüttenfeste; 7) vom letzten Laubhüttenfeste bis zum letzten Gange nach Jerusalem; 8) vom letzten Aufbruche nach Jerusalem bis zum letzten Abendmahle; 9) das letzte Abendmahl, das Leiden und Sterben; 10) die Auferstehung.

In welcher Weise innerhalb dieser Rahmen unser Buch die einzelnen Darstellungen zu einem einheitlichen, geschichtlich abfolgenden Ganzen verflicht, können wir, um nicht zu weitläufig zu werden, nicht näher auseinandersetzen. Nur den letzten Abschnitt wollen wir vorführen, und zwar deßwegen, weil gerade die biblischen Auferstehungsberichte nach einer verbreiteten Meinung „wahrhaft unheilbar verworren

sein" sollen. Und doch — bemerkt Dr. Grimm mit vollem Rechte: „Zeigen und beweisen, daß der Gekreuzigte wirklich von den Todten auferstanden und den Seinigen lebendig erschienen sei, das ist Alles, womit die Evangelisten, Jeder in seiner Weise und nach Maßgabe seines einheitlichen Zweckes, ihren Darstellungen den entsprechenden Abschluß geben wollen. Schon die Weise der messianischen Existenz und Erscheinung, welche mit der Auferstehung eine neue Form und neue Bedingungen angezogen haben, machen es unthunlich, das Leben dieses Auferstandenen noch länger mit dem Maßstabe der Zeit, von Tag zu Tag und etwa noch von Ort zu Ort zu verfolgen." — Die Grimm'sche Harmonisirung der ganzen Auferstehungsgeschichte ist folgende:

„Eben die Frauen, von denen die erste Kunde der Auferstehung ausgehen wird, sollen den Gekreuzigten auch todt und im Grabe sehen. Sie stehen darum, als Jesus stirbt. in der Nähe[4]). Am Abend erbittet sich Joseph von Arimathäa den heiligen Leichnam von Pilatus und legt mit Nikodemus ihn in's Grab[5]). Die Frauen sind dabei zugegen[6]), gehen aber dann, wegen des Sabbats, nach Hause. Am folgenden Tage stellen die Pharisäer Wächter an das Grab[7])."

„Nachdem der Sabbat vorüber ist, am Sonntage beim ersten Anbrechen des Morgens, gehen die Frauen an das Grab[8]). Der Stein ist weggewälzt und der Leib des Herrn nicht mehr im Grabe: ein Engel ist niedergestiegen und hat den Stein weggewälzt[9]). Die Wächter fallen wie leblos nieder[10]). Der Engel spricht zu den Frauen[11]). Diese, voll Schrecken, eilen zurück und wagen Niemand etwas zu sagen[12]). Nur zu Petrus und Johannes sprechen sie (Maria Magdalena) von dem Erlebten: diese laufen zum Grabe,

---

4) Matth. 27, 55—56; Mark. 15, 40—41; Luk. 23, 49.
5) Joh. 19, 38—42; Matth. 27, 57—60; Mark. 15, 42—46; Luk. 23, 50—53.
6) Matth. 27, 61; Mark. 15, 47; Luk. 23, 55—56.
7) Matth. 27, 62—66.
8) Matth. 28, 1; Mark. 16, 1; Luk. 24, 1; Joh. 20, 1.
9) Matth. 28, 2—3; Mark. 16, 4; Luk. 24, 2—3; Joh. 20, 1.
10) Matth. 28, 4.
11) Matth. 28, 5—7; Mark. 14, 6—7; Luk. 24, 5—7.
12) Mark. 16, 8 (Luk. 24, 9 sagt nur im Allgemeinen, daß die Kunde von der Auferstehung „durch die Frauen zur Kenntniß der Jünger gekommen").

überzeugen sich vom Thatbestande und kehren heim[13]). Durch Petrus und Johannes, ob vor oder nach ihrem Gange zum Grabe, kömmt jedenfalls, was die Frauen gesehen haben, zur Kenntniß auch der übrigen Apostel[14]). So stund es, als die beiden Jünger auf den Weg nach Emmaus sich begaben: davon, daß der Auferstandene irgend Jemand erschienen wäre, wissen sie deutlich noch Nichts. Mittlerweile, im Laufe des Tages, sieht Maria Magdalene am Grabe, sieht zwei Engel, und wie sie sich umwendet, sieht der Herr vor ihr[15]). Sie meldet es den Jüngern[16]). Sodann erscheint Jesus auch dem Simon Petrus[17]) und am nämlichen Abende, nachdem die Jünger von Emmaus mit ihrer frohen Kunde zurückgeeilt waren, mitten unter den Zwölfen[18]) (Eilfen?). „Am nämlichen Tage auch werden die Grabeswächter bestochen, daß sie lügen[19]). Acht Tage später die Scene mit Thomas[20])."

Haben wir im Vorstehenden über das angezeigte Werk getreu referirt (eine detailirte Kritik war von vornherein nicht beabsichtigt), so haben wir es eben damit auch als eine sehr verdienstliche und bedeutungsvolle Leistung auf dem Gebiete der biblischen Theologie charakterisirt. Es ist das Erzeugniß einer tiefgehenden Geistesarbeit, durchweht von lebensfrischer Originalität, getragen von hoher Verehrung gegen das göttliche Wort und muß um so willkommener sein, als gewisse außerkirchliche Theorieen sich darin gefallen, in den Evangelien nur eine planlose Aneinanderreihung loser Stücke oder eine Unbeholfenheit der neutestamentlichen Schriftsteller zu erkennen. Die Art und Weise, wie unser Verfasser den einheitlichen Zusammenhang der vier Evangelien unter sich und eines jeden einzelnen mit seinem Zwecke vermittelt, ist sehr scharfsinnig in vielen Beziehungen, wie uns bedünkt, überzeugend, hin und wieder aber auch allzu ängstlich in's Einzelnste gehend. Exegetische Auffassungen, die ihm nicht hinlänglich begründet scheinen, zerstört er mit einer Zuversichtlichkeit und Gründlichkeit, die für den Ernst seiner Studien zeugt, und über

13) Joh. 20, 3—10.
14) Vgl. Luk. 24, 22—24.
15) Joh. 20, 11—18; Mark. 16, 9.
16) Joh. 20, 18; Mark. 16, 10.
17) Luk. 24, 34.
18) Luk. 24, 35—43; Joh. 20, 19—23.
19) Matth. 28, 11—15.
20) Joh. 20, 24—29.

nicht wenige Partieen, die er näher erklärt, verbreitet er ein neues Licht. Man sieht es seinen Erörterungen an, es ist ihm eine wahre Herzensangelegenheit, „für die wissenschaftliche Darstellung einer Geschichte des Lebens Jesu die rechte Würdigung ihrer vornehmsten Quellen und damit die einzig unerschütterliche Grundlage“ zu finden, und man muß ihm Recht geben, wenn er in der Vorrede versichert, daß er in dieser edlen Absicht „mit Kopf und Herz“ gearbeitet habe. Darum ist auch seine Sprache eine warme, gehobene, stellenweise, namentlich in der Darlegung des Johannes-Evangeliums, sogar ergreifende. Wiederholungen, die sie bietet, können damit entschuldigt werden daß es bei einem so umfangreichen Buche nicht ohne Vortheil ist, an bereits Gesagtes den Leser zu erinnern, damit er den einheitlichen Charakter des Ganzen leichter überblicke. Wollen wir auch nicht behaupten, daß unser Autor alle einschlägigen Fragen zum endgültigen Abschlusse gebracht und jeder Gegenbehauptung (z. B. in Bezug auf Markus) das Thor versperrt habe: so hat jedenfalls die Leistung, womit er uns beschenkt, den vollsten Anspruch auf eingehende Würdigung der Exegeten vom Fach und an den Resultaten, die er erzielt, wird die biblische Wissenschaft nicht vorübergehen dürfen. Uebrigens ist der Stoff, den das besprochene Buch behandelt, und das Ziel, das es erreicht hat, zugleich von praktischer Bedeutung für die höchsten Interessen des Lebens und darum sei es auch dem Seelsorgsclerus hiemit auf's Wärmste empfohlen.

Angefügt sind dem Werke drei sehr interessante Beilagen (S. 715—788). Die erste ist ein exegetischer Excurs über Matth. 27, 9, 10. und erledigt die Einrede, der Evangelist habe hier eine Prophetie fälschlich dem Jeremias beigelegt, damit, daß das Citat sich „mit der ersten Hälfte (V. 9.) zunächst auf Zacharias, mit der zweiten (V. 10.) auf Jeremias beziehe“ und nach Jeremias, nicht nach Zacharias darum benannt werden, weil „die Spitze, der Hauptinhalt der Prophetie, daß sie das „„Töpferfeld““ kauften, von Jeremias sei.“ — Die zweite bespricht den messianischen Stammbaum bei Lukas im Zusammenhalte mit dem bei Matthäus und sucht, um die scheinbaren Widersprüche zu heben, „aus dem Zwecke der Genealogie nachzuweisen, wie ganz natürlich, ja nothwendig der eine Stammbaum zum Theil eine ganz andere Erscheinung bietet, als der andere.“ — Die dritte endlich bezieht sich auf den Tag des letzten Pascha (nach den Synoptikern und nach Johannes) und spricht sich im Gegensatze zu Langen (die letzten Lebens-

tage Jesu S. 98 ff.) und im Anschlusse an Haneberg (relig. Alterth. S. 203 der ersten und S. 634 ff. der zweiten Aufl.) aus vorherrschend inneren, auf die Beziehung zwischen dem vorbildlichen und vorgebildeten Pascha basirten Gründen dahin aus: „Das Ostern des messianischen Sterbjahres sei allerdings an sich auf einen Freitag gefallen, aber eben darum, wegen des unmittelbar folgenden Sabbates, hätten es die Juden um einen Tag verschoben;" Christus aber habe, dem Gesetze treu, am Abende des 14. Nisan mit den Seinigen das Pascha gefeiert und sei gerade um die Stunde gestorben, da die Juden in jenem Jahre ihre Paschalämmer zu schlachten begannen.

XXX.

Geschichte der Vulgata[1]).

Nachdem wir bereits im Februar-Hefte des Katholiken vorstehendes Buch empfohlen haben, bringen wir nunmehr unserem dort gegebenen Versprechen gemäß ein eingehendes Referat über seinen Inhalt.

I.

Der Inhalt ist in fünfzehn Abschnitte klar und übersichtlich vertheilt und so geordnet und behandelt, daß man von der wirklichen Sachlage ein deutliches Bild erhält, zugleich aber auch in den Stand gesetzt ist, über die Tragweite der an der kirchlichen Uebersetzung fortwährend sich einschleichenden Aenderungen ein richtiges Urtheil zu gewinnen und namentlich das Verhältniß dieser Veränderungen zur geoffenbarten Wahrheit und der Hütung und Bezeugung derselben durch die Kirche zu ermessen. Man gewinnt dabei eine doppelte Ueberzeugung: einmal, daß die Schrift allein nie und nimmer Grundlage eines übernatürlichen Glaubens sein kann, da sie, losgelöst vom lebendigen Lehramt der unfehlbaren Kirche, die nöthige Sicherheit über ihren wahren Inhalt fast ebenso wenig bietet, wie über ihr richtiges Verständniß; sodann aber, daß trotz aller mit der Zeit eingedrungenen Veränderungen dennoch die kirchliche Ausgabe uns das geschriebene Wort Gottes in einer so durchaus zuverlässigen Treue und Vollständigkeit bietet, wie keine andere Uebersetzung, und mit einer Garantie, welche selbst die Urtexte in diesem Umfange nicht zu bieten vermögen.

---

1) Von Dr. Fr. Kaulen. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim.

Zunächst wird Begriff und Aufgabe einer „Geschichte der Vulgata“ dahin festgesetzt, daß es sich hier nicht um eine Geschichte des Urtheils über dieselbe oder des Einflusses, den sie auf Verbreitung und Entfaltung christlichen Glaubens und christlicher Gesittung, auf wissenschaftliche Thätigkeit und selbst auf die Entwickelung der abendländischen Sprachen geübt hat, sondern einfach um eine Darlegung der an ihr selbst geschehenen Entwickelung, d. h. der Veranlassung ihrer Entstehung, sowie der mannigfaltigen Reihe von Begebenheiten, die aufeinander und auf die Gestaltung des Textes einwirkten und schließlich dessen jetzt vorliegende Gestalt zur Folge hatten. Sehr anziehende Gesichtspunkte werden schon gleich in diesem ersten Abschnitte hervorgehoben, ganz geeignet, in uns das lebhafteste Interesse für die folgende Darstellung der Geschichte der Vulgata zu wecken. Der Verfasser bemerkt darüber mit Recht: „Ein solches Unternehmen hat seinen Werth und seine Anziehungskraft zunächst in dem Ueberblicke, den es über die Entwickelung der kirchlichen Ansicht von einem höchst wichtigen Glaubensgegenstande gewährt. Wichtiger aber und einflußreicher ist die Geschichte der Vulgata dadurch, daß sie allein uns über deren jetzige Stellung und Bedeutung in der Kirche Aufschluß geben kann,“ nämlich in welchem Sinne und mit wie großer Berechtigung die kirchliche Autorität diese Uebersetzung für „authentisch“ erklärt und deren Text unantastbar festgesetzt hat.

Im zweiten Abschnitte, „Literatur,“ werden wir mit einer Reihe von Leistungen bekannt gemacht, die eine Geschichte der Vulgata geben wollten. „In der That aber gibt es keine unter denselben, die irgendwie als geschichtliche Leistung betrachtet werden dürfte. Denn abgesehen davon, daß keine einzige dieser Darstellungen den gesammelten Stoff in pragmatischer Weise zur Anschauung bringt, so haben die wichtigsten derselben in Betreff der Authenticität nicht die Ermittelung der Wahrheit, sondern die Verfechtung einer

vorgefaßten Meinung zum Ausgangs- und Endpunkt gehabt." Folgen dann zunächst die älteren protestantischen Bearbeitungen, „die in leidenschaftlicher Weise den Werth der Vulgata als Bibelübersetzung herabzusetzen trachten," unter denen, wenigstens theilweise, der berühmte Brian Walton und auch Humfred Hodius eine rühmliche Ausnahme bilden.

Katholischerseits enthält die kritische Geschichte des Alten und Neuen Testaments von Rich. Simon manches Brauchbare, aber erst Leander v. Eß machte mit einer eigentlich geschichtlichen Behandlung der Vulgata Ernst. Der Geist seiner Bestrebungen aber, wie der Charakter und Werth seiner Leistungen, werden in gebührender Weise gebrandmarkt, indem das nicht zu harte Urtheil von Prof. Dr. Reusch angeführt wird, daß das Buch von L. v. Eß „mit Rücksicht auf den darin herrschenden Geist als ein Schandfleck der deutschen theologischen Literatur bezeichnet werden" könne, während „die oberflächliche Art, wie es aus fremden Brocken zusammengestoppelt ist, jenen Geist am besten kennzeichnet[2])." Unter den sonst noch angeführten Arbeiten sind besonders die Arbeiten von Vercellone, ein Artikel von Prof. Reusch im Katholik 1860. I., und der Artikel „Vulgata" (von Fritzsche) in der Herzog'schen Realencyclopädie[3]) genannt, von denen nur der letztere „als vollständige Geschichte der Vulgata gelten kann."

Mit der Untersuchung über den Namen „Vulgata" werden die mehr einleitenden Erörterungen abgeschlossen. Auch „schon der bloße Ausdruck „Vulgata" hat eine Geschichte und diese ist mehrfach Gegenstand der Controverse geworden. Vor dem Concil von Trient konnte damit natürlich noch nicht der Begriff einer officiellen Kirchenversion verbunden werden, sondern er hatte seit Gregor d. Gr.

---

2) Katholik. 1860. I. S. 1.

3) Band 17. Gotha 1863.

keine andere Bedeutung, als den von gewöhnlich vorkommend oder allgemein vorhanden. Es gab nämlich vom siebenten bis zum sechszehnten Jahrhundrrt eine lateinische Bibelübersetzung, zum Theil vom heil. Hieronymus, zum Theil von einem älteren Verfasser herrührend, die durch bloße Gewöhnung der Gläubigen allmälig in kirchlichen Gebrauch gekommen war. Neben dieser konnten alle anderen lateinischen Bibeln bloß als Ausnahme, als Privatarbeit erscheinen, und der Name Vulgata war daher in sich selbst gerechtfertigt."

Aber auch schon früher und namentlich bei dem heil. Hieronymus begegnen wir dem Ausdruck vulgata, oder vulgata editio, und zwar zunächst für die griechische Uebersetzung der Siebenzig, aber ohne Zweifel auch für die daraus geflossene ältere lateinische Uebersetzung, was zwar viel bestritten wurde, aber „nie in Zweifel gezogen worden wäre, wenn nicht zum Nachweis ungenügende Beweismittel beigebracht worden wären." Von den das Alte Testament betreffenden Stellen des heil. Hieronymus läßt zwar Kaulen nur eine als beweisend gelten, und diese nicht einmal ganz sicher; „entscheidend aber," sagt er, „sind diejenigen Stellen, in denen der heil. Hieronymus bei Erklärung des Neuen Testaments von der Vulgata redet," natürlich, da hier an die Septuaginta nicht zu denken ist und die Gegenüberhaltung des griechischen Textes nur an eine lateinische Uebersetzung denken läßt. Auch Orosius scheint den Namen so zu gebrauchen, und er blieb der alten Uebersetzung bis in's siebente Jahrhundert, wo mit der Sache auch der Name zurücktreten mußte. Seit dieser Zeit war eine andere lateinische Uebersetzung die Vulgata, ohne daß gerade der Name häufig genannt wurde; erst im dreizehnten Jahrhundert ward er der stehende Terminus für die Uebersetzung, die seit dem siebenten in allgemeinem Gebrauch geblieben war.

Unter dem Titel „Urgeschichte" behandelt der vierte Abschnitt die wichtigsten Fragen der Allgemeinen Einleitung:

Entstehung und Bestimmung der biblischen Schriften, Werth und gegenseitiges Verhältniß von Inhalt und Form, sowie beider zur göttlichen Inspiration; ferner Erhaltung und Ueberlieferung der heiligen Schriften und Schicksal des Textes in der Synagoge, bei den Samaritanern und in der Kirche. Will man die Geschichte der Uebersetzung verstehen und namentlich ein richtiges Urtheil gewinnen über die Bedeutung und Tragweite der Abweichungen der kirchlichen Uebersetzung von den Originalien, sowie der an ihr selbst wieder vorgegangenen Veränderungen; will man namentlich eine klare Erkenntniß darüber erlangen, ob und wie weit jene Verschiedenheiten und Veränderungen den Charakter der heiligen Schrift als Wort Gottes, ihre Wahrheit, Zuverlässigkeit, ihre auf alle ihre Theile sich erstreckende göttliche Autorität berühren oder gar beeinträchtigen könnten; — so ist vor Allem ihre erste Entstehung, sowie die Geschichte der Originaltexte in's Auge zu fassen. Denn hier wird man am leichtesten und unmittelbarsten die göttlichen Absichten bezüglich der hl. Schriften und ihres Verhältnisses zur Offenbarung überhaupt erforschen können. Deutlicher ausgedrückt, hier wird man Denen, welche der kirchlichen Ausgabe der hl. Schrift ihre Geltung bestreiten möchten, am leichtesten zeigen können, daß alle Vorwürfe, die sie dagegen erheben, schon gegen die Originalien erhoben werden müßten, in Wahrheit aber weder hier noch dort in's Gewicht fallen können, wenn man die hl. Schriften als das betrachtet, was sie ihrer Entstehung und ihrem offenbaren näheren und ferneren Zwecke nach, den Absichten Gottes entsprechend, sein wollten und sollten.

Sehr gut wird vor Allem hervorgehoben, daß man die hl. Schriften zunächst in ihrer Beziehung zu ihrer Gegenwart in's Auge fassen müsse, zugleich aber auch erwiesen, daß sie nicht bloß im Allgemeinen, sondern in all' ihren Theilen, auch in den Stücken, die auf den ersten Blick nur einem augenblicklichen, vorübergehenden Zwecke dienten, ihre

Bedeutung für alle Zeiten haben, und zwar mehr oder minder, je nachdem sie in Beziehung stehen zu dem Zwecke, den die gesammte hl. Schrift hat, Leitung des Einzelnen und der Gesammtheit durch den Glauben und die Unterwerfung unter die Kirche zu einem übernatürlichen Ziele.

Darnach entscheidet sich vor Allem die Frage nach dem Verhältnisse zwischen Inhalt und Form. Dem höchsten Zweck der hl. Schriften dient zunächst natürlich der Inhalt, und auch dieser wieder in verschiedener Weise, am meisten die Aufschlüsse über die ewigen Heilswahrheiten u. dgl., am wenigsten offenbar die gelegentlichen geschichtlichen, geographischen, naturhistorischen Bemerkungen oder Voraussetzungen; aber auch diese müssen wahr und richtig sein, wenn auch die Darstellung um des Verständnisses willen sich an die Vorstellungen des alltäglichen Lebens anschließt. Der Werth der sprachlichen Form ist für den Zweck der hl. Schrift nur ein relativer; „von wirklicher Bedeutung nur in zwei Fällen," einmal als Mittel zur Befestigung des übernatürlichen Glaubens, z. B. als Beweis der Aechtheit und Ursprünglichkeit der betreffenden Mittheilung, sodann kann in manchen Fällen der sprachliche Ausdruck ein Mittel werden, den Inhalt besser und deutlicher zu verstehen.

Darnach begreift sich dann auch, in welchem Sinne und Umfange Gott als eigentlicher Autor der hl. Schrift nach Inhalt und Form anzusehen ist, d. h. was der Begriff der „Inspiration" in dieser doppelten Hinsicht in sich schließt. Die verschiedenen Ansichten hierüber werden erörtert, die kirchliche Lehre gerechtfertigt und in eingehender Erörterung dargethan, daß Alles, auch das scheinbar Geringfügigste, unter dem Einflusse der Inspiration steht. „Bei der hohen Wichtigkeit, welche die heilige Schrift besitzt, ist keine Bemerkung in ihr ohne Bedeutung für ihre Glaubwürdigkeit . . . Der Begriff der hl. Schrift fordert daher die völlige Irrthumslosigkeit derselben in natürlichen sowohl, wie in übernatürlichen Dingen." Die Ausnahmen,

die man hievon als nothwendig oder zulässig fordert, lassen sich nicht genügend begründen; nur das muß zugegeben werden, daß in einzelnen Fällen der jetzige Text einen (nebensächlichen) Irrthum darbietet, einen Schreibfehler u. dgl. und daß überhaupt in natürlichen Dingeu die hl. Schrift nicht absolute, sondern nur relative Richtigkeit darbietet, aus dem sehr einfachen Grunde, weil sie sonst nicht verstanden worden wäre, und auch von uns trotz aller Fortschritte nicht verstanden würde, und nur unnütze Fragen und Zweifel erregt hätte.

Bezüglich der Form ist die Annahme der inspiratio verbalis unnöthig und unhaltbar, auch im Allgemeinen mit der Freiheit und Bewahrung der Individualität der heiligen Schriftsteller nicht zu vereinigen. „Nur indirect kann der Ausdruck des menschlichen Schriftstellers durch göttliche Einwirkung veranlaßt sein, indem Gott der Herr, dem die Individualität des Schriftstellers vollständig bekannt ist, denselben das Niederzuschreibende in einer solchen Weise hat anschauen lassen, daß dadurch der von ihm beabsichtigte Ausdruck zu Stande kam.“ Aber selbst „dieß muß auf zwei Fälle beschränkt bleiben; der erste ist da eingetreten, wo Gott der Herr den Zeitgenossen der betreffenden Schriftsteller seine allerheiligsten Mittheilungen in einer bestimmten, ihren Bedürfnissen angemessenen Form wollte zukommen lassen, wie dieß von manchen wörtlichen Anführungen der Gottesworte durch die Propheten . . . gedacht werden kann. Der zweite Fall ist hinsichtlich mancher übernatürlicher Offenbarungen anzunehmen, bei denen deßwegen, weil sie über den gewöhnlichen Bereich der menschlichen Sprache liegen, auch eine Mithilfe Gottes bei Abfassung der betreffenden Ausdrücke zur Sicherheit des Glaubens nothwendig erscheint. So ist das ἐστί in den Einsetzungsworten des hl. Abendmahls ganz gewiß dem heiligen Geiste zuzuschreiben, insofern er dem hl. Schriftsteller die Categorie der Identität als die einzig wahre erscheinen ließ . . . Abgesehen von diesen

beiden Fällen kann bei Abfassung der biblischen Schriften die Gnade der Inspiration auch indirect nicht anders auf die Wahl des Ausdruckes gewirkt haben, als insofern größere Klarheit der Anschauung immer einen deutlicheren Ausdruck möglich macht, die Erleuchtung des heiligen Geistes aber eine größere Klarheit bewirken mußte," und — möchten wir beigefügt sehen, — sofern dieser ganze erhabene Gnadenzustand der Seele des hl. Schriftstellers, die Klarheit seiner Erkenntniß, die Reinheit seines Willens, die Wärme und Wahrheit seiner Empfindung, seine vollkommene Vereinigung mit Gott, wie ein himmlisches Licht und göttliches Feuer auch über seine Ausdrucksweise sich ergießen mußte, woher diese ergreifende Kraft und Wahrheit, diese Wärme und Tiefe, diese übernatürliche Salbung, die wir durchgehends an der hl Schrift wahrnehmen.

Im Uebrigen stimmen wir dem Verfasser bei, wenn er bemerkt, daß abgesehen von dem eben geschilderten Einfluß des heiligen Geistes „die heiligen Schriftsteller bei Abfassung des sprachlichen Ausdruckes ganz auf menschliche Weise verfuhren und ihre Freiheit dabei nur durch die individuellen und geschichtlichen Umstände beschränkt war, denen jeder Schreibende oder Redende Rechnung trägt," — was der Verfasser sofort an einigen schlagenden Beispielen (Parallelstellen) nachweist.

Hat man diese Kenntniß von der Entstehung der hl. Schriften im Auge, so wird es nicht schwer sein, auch in die Art und Weise ihrer Erhaltung und Ueberlieferung die richtige Einsicht zu gewinnen und zu begreifen, wie hiebei nicht ebenso übernatürliche Vorkehrung von Seiten Gottes nothwendig war, als bei Abfassung derselben. Denn einmal „ist bei menschlicher Ueberlieferung von etwas Gegebenem die Möglichkeit zur Einführung eines Irrthums viel beschränkter, als bei der ersten Abfassung eines Buches;" auch „ist der Sicherheit des Glaubens genug geschehen, sobald nur die Möglichkeit offen bleibt, daß

etwa vorkommende Irrthümer in der hl. Schrift durch menschliches Versehen eingetreten sind;" die Verfasser hatten eine höhere Sendung und bedurften zu ihrer Auctorität der Freiheit von Irrthum; nicht so die Abschreiber und Uebersetzer, die uns den Text überlieferten, eben weil diese Ueberlieferung nur eine menschliche Auctorität beansprucht; man müßte dann behaupten, Gott habe allen Abschreibern und Uebersetzern Unfehlbarkeit verliehen, wogegen Vernunft und Erfahrung den entschiedensten Einspruch erhebt.

Daß aber hier durch menschliche Unvollkommenheit in Ueberlieferung des heiligen Textes der höchste Zweck der Religion nicht beeinträchtigt werde, dafür ist auf andere, vollkommen ausreichende und Gottes würdige Weise gesorgt durch die lebendige Lehr- und Heilsanstalt Gottes auf Erden, im A. B. die Synagoge, im N. B. die Kirche. Sie hat den Beruf, die richtige Ueberlieferung des Gotteswortes zu überwachen, nicht nach dem Buchstaben, der tödtet, wohl aber nach dem Geiste, der lebendig macht, nicht durch Sorge für vollkommenste kritische Integrität, wohl aber durch Bewahrung und Behütung des Wortes Gottes nach Inhalt und Form in dem ganzen Umfange, wie dasselbe oben auf Gott als eigentlichen Autor der hl. Schrift zurückgeführt wurde. „Mit der Einrichtung der Kirche (oder der Synagoge des Alten Bundes) ist jede andere übernatürliche Sorge für die hl. Schriften überflüssig geworden, und von dieser Wahrheit ausgehend, nahm die Synagoge und nimmt auch die Kirche das Aufsichtsrecht über die richtige Fortpflanzung der biblischen Bücher für sich in Anspruch."

Wie sich diese Aufsicht auf den ganzen Inhalt, und wie weit sie sich auf die Form erstreckt, wird dann noch näher nachgewiesen, wobei im Besonderen hervorgehoben wird, wie unbegründet die Meinung ist, „jene Behandlung der hl. Schrift, welche die Buchstaben zählte und einen Zaun um das Gesetz zog, damit kein Jota daraus entschlüpfen könne, sei zur Zeit des Alten Testamentes im Judenthum

die gewöhnliche gewesen," während sie doch erst aus der Zeit nach Christus stammt, nachdem das Judenthum aufgehört hatte, ein lebendiges und lebengebendes Institut zu sein, so daß erst seit dem sechsten und siebenten Jahrhundert n. Chr. der Text des alten Testamentes so stabil wurde, wie wir ihn jetzt in den hebr. Ausgaben haben. Vordem läßt sich eine freiere Behandlung nachweisen, wie wir sie sodann auch im Neuen Testamente finden.

Es wird nun darauf hingewiesen, wie schon in dem Verluste der Originalien eine eigenthümliche Zulassung Gottes zu erkennen ist, wie ferner in der hl. Schrift selbst im Alten und Neuen Testament bei Parallelstellen und Citaten die Form des Ausdrucks durchaus nicht ängstlich festgehalten wird, wie frei sich in der gleichen Hinsicht die Väter der ersten Jahrhunderte bei ihren Schriftcitaten bewegen, und wie die Schicksale des Textes im Alten und Neuen Testamente, soweit derselbe kritisch untersucht werden kann, ganz das gleiche Verfahren bei Ueberlieferung dieser Texte selbst erkennen lassen. Sehr interessant ist die Ausführung und der Nachweis dieser Sätze im Einzelnen, sowie die dafür beispielsweise beigebrachten Belege, wobei insbesondere bemerkenswerth die gelegentliche Erörterung der Frage, ob man den Juden eine absichtliche Verfälschung des Textes vorwerfen könne, sowie des Verhältnisses unseres jetzigen masorethischen Textes zu der alten griechischen Uebersetzung der Siebenzig und zu dem samarit. Pentateuch, welcher letztere „an wenigstens tausend der Stellen, an welchen er vom masorethischen Texte abweicht, mit jener harmonirt, eine Uebereinstimmung, die sich nicht selten auf die unbedeutendsten Nebendinge erstreckt."

Als Schluß dieser Untersuchung erfahren wir: „Demnach gilt für die ganze hl. Schrift die Behauptung, daß eine Sicherheit über die erste Form derselben nicht mehr gewonnen werden kann. Die Gesammtzahl der Varianten bestätigt dieses Resultat. Rechnet man Alles zusammen, was

die einzelnen kritischen Documente der Bibel zu beachten geben, so finden sich weit über hundertfünfzigtausend Stellen, an denen Textesverschiedenheiten zu beurtheilen sind. Freilich eine ungeheure Zahl im Vergleich zu den Veränderungen, die andere Schriftwerke erlitten haben, wenn auch erklärlich durch den ganz außerordentlich vielfachen Gebrauch, der von der hl. Schrift gemacht worden ist. Doch ist immerhin hervorzuheben, daß all' diese Veränderungen nur die sogenannte kritische Integrität berühren, d. h. sich nur um unwesentliche Theile des Inhaltes und genaue Ueberlieferung der Form drehen.

Für diese unwesentlichen Dinge, die bloß menschlicher Sicherheit bedürfen, weist uns die Kirche, wie sie überhaupt zu thun pflegt, auf menschliche Hilfsmittel hin, und hier mögen biblische Kritik und Exegese, so gut sie können, die ursprüngliche Form zu ermitteln suchen. Für die unverfälschte Ueberlieferuug des übernatürlichen Inhaltes der hl. Schrift, sowie auch aller natürlichen Mittheilungen, soweit sie damit im wesentlichen Zusammenhange stehen, bietet uns die Kirche eine ausreichende Sicherheit und zwar, wie es auch der Ursprung und Zweck der hl. Schrift fordert, eine übernatürliche Sicherheit, geeignet, dem Glauben der Menschen als Grundlage zu dienen. „Die von der Kirche gewährte Garantie aber ist von der Form, unter welcher die hl. Schrift vorhanden ist, unabhängig, und die Kirche muß sich bei Ertheilung derselben hinsichtlich der Form von den Rücksichten leiten lassen, welche das ihr gesteckte Ziel zeitweilig vorschreibt;" d. h. sie bedient sich jederzeit derjenigen Form der hl. Schrift, Urtext oder Uebersetzung, und dieser oder jener Uebersetzung, dieser oder jener Recension, die ihrem jeweiligen Bedürfnisse entspricht. So gebrauchte sie in der griechisch redenden Welt die alte griechische Uebersetzung der Siebenzig, im Abendlande erst die alte lateinische Uebersetzung (Itala), dann die des hl. Hieronymus (Vulgata), und erklärte, als das Bedürfniß es erforderte, diese

letztere für authentisch, und schließlich in der kirchlich fest-gestellten Recension für unantastbar, während sie für die sog. Urtexte, die sie nicht überwacht und nicht durch steten Gebrauch erprobt hatte, die Garantie ihres unfehlbaren Lehramtes nicht geben wollte.

Der fünfte Abschnitt, „Vorgeschichte,“ erörtert zunächst das Verhältniß von Ueberarbeitung des Originals innerhalb derselben, sowie Uebersetzung in einer anderen Sprache, weist auf Beispiele von beidem in der hl. Schrift hin und zeigt, daß, obwohl an sich die Möglichkeit zugegeben werden muß, alle Beziehungen, die durch die eine Sprachform ausgedrückt sind, durch analoge Mittel in einer anderen Sprache wiederzugeben, dieß doch sehr schwierig ist, und man in der Regel darauf verzichtet, als zum Zwecke der Uebersetzung nicht nothwendig, vielleicht nicht einmal besonders nützlich und entsprechend. Der Zweck einer Uebersetzung kann ja möglicher Weise besser erreicht werden durch Abweichung von der ursprünglichen Form, als durch strengen Anschluß an dieselbe, sofern eine freiere Uebersetzung den Sinn des Originals deutlicher wiedergeben kann, als eine streng wörtliche, die den Sprachgeist des einen Idioms in das andere überführen und dadurch ganz unverständliche Sprachgebilde bewirken könnte.

Während nun freilich der Sprachforscher die Uebersetzung vorziehen würde, welche den Sinn der einzelnen Ausdrücke möglichst genau darstellt, und der Literarhistoriker die, welche dessen geistige Schönheiten am besten wiederspiegelt, wird und muß der Religionslehrer die wählen, welche die Glaubens- und Sittenlehren am treuesten und geeignetsten dargestellt hat, und letztere Rücksicht wird auch der Kirche vor Allem maßgebend sein und war es auch, und sie konnte dabei ganz gut von den Mängeln der Uebersetzung in Bezug auf andere Zwecke absehen, die sie eben nicht im Auge hatte. Beispiele, die von den sog. deuterocanonischen Büchern genommen sind, machen dieß im Einzelnen klar.

Hierin ging der Kirche schon die Synagoge voraus mit den chaldäischen Uebersetzungen, oder richtiger Umschreibungen des hebr. Textes, sowie mit der griechischen Uebersetzung der Siebenzig, — beide der Hauptsache nach officiellen Charakters; die Kirche selbst folgte in der Anerkennung und Annahme der Septuaginta für ihren Gebrauch. Gegen die eindringenden Veränderungen und Verschiedenheiten ward, eben weil sie die Hauptsache und den von der Kirche beabsichtigten Zweck nicht wesentlich berührten, von Seiten der Kirche keine Vorkehrung getroffen, wohl aber sah die Wissenschaft dieß als ihre Aufgabe an, und so entstand die Hexapla des Origenes zu keinem anderen Zwecke, als einerseits die ursprüngliche Gestalt des Textes der Septuaginta möglichst wiederherzustellen, andererseits dessen Verschiedenheiten vom hebräischen Texte festzustellen, letzteres nicht zum Gebrauche der Kirche, sondern lediglich für die Erörterungen mit den Juden; dem Urtheil und der Praxis der Kirche sollte damit in keiner Weise vorgegriffen, am Bestand und der hergebrachten Anerkennung der kirchlichen Ausgabe für die Kirche nichts geändert werden. Die Kirche wußte, was sie daran hatte, während ihr die damaligen hebräischen Texte jedenfalls keine größere Garantie für die richtige Form bieten konnten. Daraus erklärt sich auch, warum, als für den kirchlichen Gebrauch, andere Uebersetzungen nothwendig wurden, diese sämmtlich aus der in der Kirche geltenden Septuaginta gefertigt wurden; nur die syrische Kirche machte eine Ausnahme hievon, „sofern hier die Verwandtschaft der Sprache eine unmittelbare Uebersetzung aus dem Hebräischen bewirkte;" gleichwohl ist auch hier der Einfluß der Septuaginta an sehr vielen Stellen wahrzunehmen, und wurden später neue syrische Uebersetzungen aus der Septuaginta „gleichsam zur Controle der Peschittho" gemacht.

(Schluß folgt.)

XXXI.

Das zweite Plenarconil von Baltimore.

Wir haben über das am 7.—21. October 1866 abgehaltene zweite Plenarconcil von Baltimore bereits im Januarheft von 1867 (S. 53—82) ausführlichen Bericht erstattet, auf den wir bezüglich der Vorbereitungen und des äußeren Verlaufes dieser großen Kirchenversammlung verweisen. Heute sind wir in der Lage, über die Beschlüsse derselben referiren zu können: denn es liegen uns jetzt die Acten und Decrete des Conciles vor in der in Baltimore 1868 erschienenen prachtvollen officiellen Ausgabe[1]). Dieselbe bildet einen Quartband von im Ganzen 545 Seiten und zerfällt in drei Theile, deren erster die Acten enthält, nämlich die Voracten und sodann die Acten des Conciles selbst. So Vieles des Interessanten sich hier auch bietet, so übergehen wir es dennoch, um uns lediglich mit dem zweiten Theile, den Decreten (276 Seiten), zu beschäftigen, und auch hier werden wir nur bei dem Wichtigsten und Interessantesten verweilen. Der dritte Theil, der Appendix, enthält 34 theils vom Concil besonders angeführte, theils von ihm selbst hervorgerufene Actenstücke, namentlich

---

1) **Concilii Plenarii Baltimorensis II.**, *In Ecclesia Metropolitana Baltimorensi, a Die VII. ad diem XXI Octobris, A. D. MDCCCLXVI, habiti, et a Sede Apostolica recogniti*, **Acta et Decreta.** Praeside Illustrissimo ac Reverendissimo *Martino Joanne Spalding*, archiepiscopo Baltimorensi, et Delegato Apostolico. Excudebat Joannes Murphi, Summi Pontificis, atque Archiepiscopi Baltimorensis Typographus. *Baltimorae* MDCCCLXVIII.

päpstliche Decrete und Entscheidungen oder Rescripte römischer Congregationen.

Welche Wichtigkeit die Decrete und Acten dieses Plenarconcils für Nordamerika haben, leuchtet sofort ein, wenn wir bemerken, daß dasselbe, die gesammte bisherige Gestaltung der Kirche in den Vereinigten Staaten Nordamerika's und insbesondere die Beschlüsse der früheren nordamerikanischen Concilien zusammenfassend und ergänzend, so zu sagen die Grundstatuten der Kirche in Nordamerika bilden, worauf diese fortan vorzugsweise in ihrer weiteren Entwickelung sich gründen wird. Demgemäß verordnet auch das Concil in seinem letzten Titel, daß die Bischöfe fortan Alles aufbieten sollen, um die Beschlüsse dieses Concils allseitig in's Leben zu führen, und daß diese Beschlüsse allen Professoren der Theologie und des canonischen Rechtes als Richtschnur dienen und von allen Candidaten des geistlichen Standes sorgfältig studirt werden sollen.

Wenn die vom h. Bonifazius und seinen Nachfolgern gehaltenen fränkischen Concilien ein so hohes Interesse bieten, weil auf ihnen die kirchliche Entwickelung in einem großen Theile Europa's sich gründet, so haben für uns ganz gewiß die Decrete dieses Plenarconcils von Baltimore ein nicht minder großes Interesse, worin wir die Grundlagen einer unabsehbaren kirchlichen Entwickelung für halb Amerika, ja vielleicht einmal für ganz Amerika in ähnlicher Weise sich gestalten sehen, wie dieses unter so ganz anderen Verhältnissen und in so ganz anderen Zeiten in jenen alten fränkischen Concilien für Mitteleuropa geschehen ist.

Auch noch nach einer anderen Seite hin ist dieses nordamerikanische Concil für uns höchst interessant; denn wer weiß, ob nicht auch für das alte Europa mehr oder weniger nordamerikanische Zustände kommen werden? Die Lehre, welche uns die Kirche Nordamerika's gibt, ist aber sehr einfach und tröstlich. Der ganze Geist und Grundgedanke des Concils von Baltimore und mit ihm der jungen nordamerika-

nischen Kirche heißt: rückhaltloses Bekenntniß der katholischen Wahrheit; schlichte und praktische Anwendung derselben auf's wirkliche Leben; inniger Anschluß an die gesammte katholische Kirche und ihr Oberhaupt in Rom. Fassen wir nun das für uns Wichtigere an den Decreten in's Auge.

Der erste Titel: „*De fide orthodoxa deque Erroribus serpentibus*“ handelt c. I „de revelatione divina; et de unica Christi Ecclesia, extra quam nulla salus“, so dem endlosen Gewühle der Secten und der Fluth des Indifferentismus in Amerika die Eine, von Gott geoffenbarte Wahrheit in der Einen Kirche und deren Nothwendigkeit zum Heil entgegensetzend. Die Offenbarung und deren Nothwendigkeit wird durch den Zustand der Welt vor und ohne Christus historisch begründet, und sodann mit den Worten der Encyclika Pius IX. vom 9. November 1846 die vernünftige Gewißheit der Glaubwürdigkeit, weil des göttlichen Ursprungs des Christenthums, sowie der göttlichen Stiftung, der Einheit und Unfehlbarkeit der Kirche in großen Zügen gezeigt und endlich deren Nothwendigkeit zum Heil und der richtige Sinn des Satzes: „Extra Ecclesiam nulla salus“ mit den Worten Pius IX, in der Allocution vom 9. Dez. 1854 dargelegt. Den Oberhirten wird großer Seeleneifer empfohlen, die Ungläubigen und Irrenden zur Wahrheit hinzuführen, durch Glaubensfestigkeit, große Liebe und apostolische Kraft und Klugheit.

Das cap. II. verbreitet sich dann über die Natur und die Nothwendigkeit des Glaubens und hebt besonders hervor: einestheils die Uebernatürlichkeit des Glaubens und die Uebervernünftigkeit der Mysterien, anderntheils die Uebereinstimmung von Glauben und Vernunft und die Superiorität des ersteren und seine absolute Nothwendigkeit zum Heil — die bekannten vier Thesen der Congr. Indic. v. 11. Juni 1855 gegen die Traditionalisten, sowie die Condemnation der Behauptung des Raimundus

Lullus von der Begreiflichkeit der Mysterien und der Erhabenheit der Vernunft über den Glauben durch Gregor XI. ist wörtlich aufgenommen.

Das dritte Kapitel „von der heiligen Schrift" wiederholt kurz das Tridentinische Decret; ermahnt die Bischöfe, unter Verweisung auf die deßfallsigen päpstlichen Decrete, strengstens zu wachen, daß unter den Gläubigen keine unkirchlichen Bibelübersetzungen verbreitet werden, sondern die bereits 1850 in Nordamerika recipirte englische Uebersetzung von Douay, mit geeigneten Noten versehen und in approbirter Ausgabe, von den Gläubigen gebraucht werde.

Das vierte Kapitel enthält ein kurzes und apostolisch kräftiges Bekenntniß der Trinität und ihrer drei großen Werke: der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, mit der Mahnung: Caveant Pastores et doctores, ne fallaci humanae scientiae nimis fidentes, et a fidei simplicitate, et „ab intellectu quam Deus dat parvulis" deflectentes, „plus sapiant, quam oportet sapere."

Gegenüber den Irrthümern der Zeit ist ein eigenes, das fünfte Kapitel, dem „anderen Leben" gewidmet. Ausdrücklich wird die Lehre jener Neuerer verworfen, welche die Ewigkeit der Strafe für die Verdammten leugnen, oder die Schwere der Strafe so abschwächen, daß dadurch die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit schier vernichtet wird. Dabei werden alle katholischen Schriftsteller ermahnt, in diesem Punkte der überlieferten Lehre vollkommen treu zu bleiben und von falschen Speculationen sich zu enthalten.

Bezüglich des Fegfeuers werden die Tridentinischen Bestimmungen wiederholt. Dasselbe geschieht im siebenten Kapitel bezüglich der Verehrung und Anrufung der Heiligen; mit großer Wärme wird Maria gepriesen, das Dogma ihrer unbefleckten Empfängniß mit den Worten der Bulle Ineffabilis hervorgehoben und der Beschluß des sechsten Provincialconcils von Baltimore, wodurch Maria, die ohne

Makel der Erbsünde Empfangene, zur Patronin Amerika's erwählt wurde, bestätigt und erneuert.

Das siebente und größte Kapitel „de erroribus serpenbus" zeigt uns, welche Irrthümer und Gefahren die Bischöfe der Vereinigten Staaten für die wichtigsten halten. Sie fassen dieselben in sechs Paragraphen zusammen: 1) Sectarum colluvies; 2) Indifferentismus; 3) Unitarismus et Universalismus; 4) Transcendentalismus et Pantheismus; 5) Magnetismi abusus; 6) Spiritismi Hallucinationes et pericula.

Was die zahllosen Secten betrifft, so begnügt sich das Concil, deren Ursprung aus der Verwerfung der Autorität und deren Geist und Natur mit Worten der heiligen Schrift und Väter zu charakterisiren. Daran knüpft es die Mahnung: „Die Bekehrung dieser unglücklich Irrenden, von denen die Meisten gut disponirt und nur durch verkehrte und arglistige Menschen im Irrthume verstrickt gehalten werden, sollen die Seelenhirten mit allergrößtem Eifer erstreben, indem sie zwar gegen die Urheber und Führer dieser Irrlehren und deren verderbliche Grundsätze mit aller Kraft kämpfen, gegenüber der großen Menge der Irrenden aber, die mehr als durch Angriffe, durch Belehrung und Zureden gewonnen werden, mit großer Milde und Schonung zu Werke gehen. Sie sollen alle mit Herzlichkeit zur Einheit und zum Frieden ermahnen, des Apostels Wort verkündend: „Gott ist kein Gott der Zwietracht, sondern des Friedens . . . (I Cor. 14, 33.) und ohne Unterlaß betend. . ."

Man sieht, die Kirche in Amerika ist sich auf's Lebhafteste, nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Praxis, der Sendung bewußt, Alle für Christus zu gewinnen und zur Einheit der Kirche zurückzuführen.

Aus den endlosen und stets wechselnden Spaltungen geht ganz natürlich der Indifferentismus hervor; denn es ist nicht zu verwundern, bemerkt das Concil, wenn in

diesem Gewühle von Secten Viele dahin kommen, daß sie jede Religion für gleichgiltig halten, wenn man nur sittlich und rechtschaffen lebe. Diese heutzutage unter dem Scheine der Liebe und des Wohlwollens allgemein herrschende verderbliche Lehre ist nach dem Vorbilde der obersten Hirten der Kirche mit allem Nachdrucke zu bekämpfen. Das Concil hebt nun die prägnantesten Stellen gegen den Indifferentismus aus der Encyclika Gregor's XVI. v. 15. August 1832, aus der Leo's XII. vom 3. Mai 1824 und aus der Allocution Pius IX. vom 10. December 1847 hervor.

Der Indifferentismus führt naturgemäß zum vollendeten Unglauben, denn ist es bezüglich unseres Heiles gleichgiltig, was man glaubt, so schadet es nichts, wenn man auch die Grundwahrheiten des Christenthums verwirft. „Darauf zielen die heute im Schwange gehenden Systeme der Unitarier und Universalisten, von denen jene die Gottheit Christi, diese die Ewigkeit der Höllenstrafen oder die Hölle selbst leugnen. Und gerade diese Irrlehren oder vielmehr Gottlosigkeiten, klagt das Concil, greifen in den Vereinigten Staaten von Tag zu Tag mehr um sich . . ., sie fordern daher Bischöfe und Seelsorger in vorzüglichem Grade zu Wachsamkeit und zu Thätigkeit auf."

Auf Grund dieser falschen Aufklärung erwächst dann die falsche Philosophie, die unter dem hochklingenden Namen des Transcendalismus oder Pantheismus Gott selbst leugnet. Hiernach scheint Amerika hinter Europa im Fortschritt noch zurück zu sein: denn bei uns ist der „Transcendalismus" bereits zum Spott des Materialismus und Positivismus geworden, welche das amerikanische Concil noch nicht erwähnt; um so ausführlicher verweilt es bei den abergläubigen Ausgeburten des Unglaubens, nämlich der sectirerischen und pseudo-philosophischen Ausbeutung des thierischen Magnetismus, dem gegenüber das Decret der Congregatio S. Officii vom 28. Juli 1847 auf's Neue publicirt wird, und dem Spiritismus, welcher in Ame-

rika ungeheure Dimensionen angenommen und mit den Mitteln des Aberglaubens den Indifferentismus und Unglauben[2]) zu fördern sucht, ähnlich wie das sinkende antike Heidenthum sich durch die Magie aufrecht zu halten suchte. Ueber die dabei vorkommenden wunderbaren Erscheinungen sagt das Concil, daß sie zum Theil auf Betrug beruhen, zum Theil aber auch ohne Zweifel dämonischen Kräften zuzuschreiben seien, weßhalb es sich gerade hierüber weitläufiger ausspricht. So ist dämonischer Spuck und Aberglauben das letzte Ende des Abfalls von der Wahrheit und der wahren Autorität. Dieser Paragraph schließt mit den Worten: „Gaudemus autem in Domino, dilectos nostros in Christo filios, catholicos fideles, haud fuisse hactenus peste ista infectos; hortamurque eos in Christo, ut nulla, vel indirecta ratione, Spiritismo foveant, et ne quidem ex curiositate ejus circulis unquam adsistant. Qui domum enim diaboli ingrediuntur, timeant ne machinationibus ejus decipiantur imperioque subjiciantur. Contra nefandas nimirum hominum insidias, spiritu afflatus prophetico, nos monet Apostolus: Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium, et cauteriatam habentes suam conscientiam.“ (I Tim. 4, 1 et 2.)

Der zweite Titel des Concils de *Hierarchia et Regimine Ecclesiae* handelt in fünf Kapiteln: vom Papste; von der Hierarchie; von den Provincialconcilien; von den Diöcesansynoden und Pastoralconferenzen; endlich von den geistlichen Räthen, Generalvicarien, Archidiaconen und übrigen Officialen der Bischöfe.

2) Das Concil sagt hierüber, daß alle Bücher und Schriften der Spiritisten, implicite oder explicite, die Gottheit Christi und das Christenthum, insbesondere alles Uebernatürliche an demselben leugnen und die Manifestationen der Geister als Quelle einer weit höheren und erhabeneren Weisheit, als das Christenthum darbiete, preisen.

Den Canon des Florentinum an die Spitze stellend, erklärt, im ersten Kapitel, das neueste Plenarconcil von Baltimore vor Allem: „Wir anerkennen demnach Papst Pius IX. als das kraft göttlichen Rechtes gesetzte Haupt des gesammten Episcopates, dessen Amt es ist, seine Brüder im Glauben zu stärken: denn er ist der Hirte Aller.“ Daher bekennen die Bischöfe Amerika's ganz und vollständig jene Lehre, welche in der römischen Kirche von den Aposteln her überliefert, durch die Succession der Oberhirten unversehrt bewahrt worden, sowie dieselbe in den Decreten der allgemeinen Concilien, insbesondere des Concils von Trient und in den Constitutionen der Päpste erklärt ist.

Nachdem sie hierauf den Primat des Papstes mit den prägnantesten Worten der heiligen Kirchenväter näher begründet und erläutert und die Worte des heil. Hieronymus an Damasus: „Ego nullum primum, nisi Christum sequens, Beatitudini Tuae, id est, Cathedrae Petri communione consocior. Super illam petram aedificatam Ecclesiam scio. Quicunque extra hanc domum agnum comederit profanus, est. Si quis in Noe arca non fuerit, peribit regnante diluvio.“ an Pius IX. gerichtet, fahren sie fort: „Denn daß Petrus, von Christus dem Herrn zum Felsen, auf den die Kirche erbaut ist, gesetzt, in den Nachfolgern auf seinem Stuhle fortlebt und spricht, bezeugt das ganze Alterthum mit einmüthiger Stimme . . . Daher nehmen wir mit ehrfürchtiger Liebe und kindlichem Gehorsam an und werden mit Gottes Hilfe allezeit befolgen und durch unsere Untergebenen befolgen lassen alle und jede vom Stuhle Petri erlassenen oder je zu erlassenden apostolischen Constitutionen, mögen sie die Glaubenslehre, oder die Sittenlehre oder die Disciplin betreffen; und damit diese Constitutionen zu Jedermann's Kenntniß gelangen, werden wir uns beeifern, dieselben im Anhange zu diesem Concile oder in den künftigen Provincial- und Diöcesansynoden ihrem Wortlaute oder wenigstens ihrem Inhalte nach zu promulgiren.“

„Da aber der Papst seine Amtspflichten und Rechte meistens durch die Congregationen der Cardinäle ausübt, so befehlen die Väter dieses Concils, daß alle Entscheidungen und Instructionen dieser Congregationen, welche entweder für die ganze Kirche oder insbesondere für die nordamerikanischen Kirchenprovinzen und Bisthümer erlassen sind, nicht bloß gehörig publicirt, ehrerbietig aufgenommen, sondern auch auf's Genaueste befolgt werden sollen . . . Nach Anführung der betreffenden Worte[3]) des apostolischen Schreibens Pius IX. an den Erzbischof von München v. 21. Dec. 1863 (in Sachen der deutschen Theologen-Versammlungen) erklären sie sodann: „Daher mißbilligen und verwerfen die Väter des Concils die Gesinnungs- und Handlungsweise derjenigen, welche Alles, was nicht ausdrücklich und förmlich als de fide catholica definirt ist, gering achten, und Meinungen festhalten und Sätze discutiren, welche dem katholischen sensus communis durchaus fremd, und deßhalb Aergerniß gebend und anstößig (scandalosae et piarum aurium offensivae) sind."

Zum Schlusse dieses Kapitels erklärt das Concil, unter wörtlicher Anführung der Worte Pius IX. in seiner Allocution vom 20. Juni 1859, daß der Besitz des Kirchenstaates, wenn auch nicht wesentlich für den Bestand der Kirche,

3) Sed cum agatur de illa subjectione, qua ex conscientia ii omnes Catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiae afferant utilitates, idcirco ejusdem Conventus viri recognoscere debent, sapientibus Catholicis haud satis esse, ut praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse ut se subjiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferantur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti Catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram.

doch im höchsten Grade nützlich und unter den bestehenden Verhältnissen gewissermaßen nothwendig sei, und verordnet, daß, so lange es immer nothwendig, die Sammlungen des St. Peters-Vereins für den heiligen Vater in allen Diöcesen und Kirchen stattfinden sollen.

Im zweiten Kapitel stellt das Concil die Tridentinische Erklärung über die hierarchia ordinis an die Spitze und fährt sodann fort:

„Die Autorität der Kirche, welche von dem Herrn selbst zum Seelenheile der Menschen eingesetzt, ist in Allem, was den Glauben, die Sitten und die Regierung und Disciplin der Kirche betrifft, eine durchaus göttliche Autorität und in keiner Weise von der weltlichen Gewalt und ihrem Willen abhängig. Denn dieser Kirche hat Christus der Herr, ihr oberstes Haupt, die Vollgewalt der Lehre, der kirchlichen Gerichtsbarkeit und des Kirchenregimentes übertragen und ihr versprochen, bis zum Ende der Welt durch seine Gegenwart und seinen Beistand bei ihr zu sein, so daß sie die Pforten der Hölle nicht zu überwinden vermögen. Es sind daher die Bischöfe, welche die Nachfolger der Apostel sind und welche „der heilige Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, die er mit seinem Blute erkauft hat", wenn sie vereint mit ihrem Oberhaupte auf Erden, nämlich dem römischen Papste, dem Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi, lehren und richten, seien sie nun im allgemeinen Concil versammelt oder über den Erdkreis zerstreut, mit der Gabe der Unfehlbarkeit dergestalt von Gott ausgerüstet, daß der Episcopat (das Corpus oder das Collegium episcoporum) nie vom Glauben abfallen, noch etwas definiren kann, was mit der offenbarten Wahrheit im Widerspruch steht. . . .

Daran reiht das Concil herrliche Worte über die Einheit der Kirche, woran sie als die allein wahre Kirche Christi für Jeden erkennbar ist, und schließt mit Aussprüchen Pius IX. (Encykl. v. 9. Nov. 1846), Gregor's XVI. (Encykl.

v. 15. Aug. 1832), Nikolaus I. (ep. 8 ad Michael. Imper.) und des heil. Augustin über die Einheit und Unabhängigkeit der Kirche und ihre Autorität.

Bezüglich der Provincial-Concilien verordnet das Concil, daß die deßfallsigen Vorschriften des Tridentinums, namentlich das Gebot, mindestens alle drei Jahre in jeder Kirchenprovinz ein Provincial-Concil zu halten, auf's Genaueste befolgt werden sollen. Als Aufgabe des Provincialconcils bezeichnet es sodann: „Die Glaubensentscheidungen und die die ganze Kirche betreffenden Disciplinar-Vorschriften der allgemeinen Concilien, insbesondere die vom Papste bestätigten Decrete des gegenwärtigen Plenarconcils zu verkündigen und zur Ausführung zu bringen. Denn die Hauptaufgabe des Provincial-, wie auch der Plenar-Concilien besteht darin, einestheils für die Promulgation und Ausführung der auf den allgemeinen Concilien oder durch päpstliche Constitutionen erlassenen allgemeinen Kirchengesetze wirksam zu sorgen, und anderntheils zu wachen, daß alle durch menschliche Gebrechlichkeit sich einschleichenden und mit diesen Gesetzen in Widerspruch stehenden Mißbräuche beseitigt werden, sowie auch die von der Kirche ausgesprochenen Grundsätze des heiligen Glaubens gegen die Machinationen der Neuerer strenge und standhaft zu vertheidigen; damit die Heerde Christi nicht, statt gesunde Nahrung zu empfangen, mit dem Gifte der Irrthümer angesteckt werde."

„Da aber die Glieder in Allem mit dem Haupte übereinstimmen müssen, und da, wer den Papst hört, den heil. Petrus hört, und wer Petrus hört, Christum, das oberste Haupt der ganzen Kirche, die sein Leib ist, selbst hört, so ist mit hoher Weisheit durch die Kirchengesetze bestimmt, daß die Beschlüsse solcher Concilien nur durch die Bestätigung des Papstes Kraft erlangen. Gerade hieraus leuchtet die wunderbare Einheit der Kirche hervor, daß von der gemeinsamen und unversieglichen Quelle der Wahrheit und Heiligkeit die lebendigen Wasser, die „in's ewige Leben hinfließen",

in alle Theile des Weinberges des Herrn sich ergießen und mit ihren heilsamen Bächen alle Reben so bewässern, daß „sie Frucht bringen und ihre Frucht bleibend ist.“ Gerade daraus entspringt die wunderbare Fruchtbarkeit der katholischen Kirche, wenn alle „Diener Christi und Ausspender seiner Geheimnisse“ wie Reben mit dem Weinstocke verbunden bleiben.“

„Daher sollen die Metropoliten mit ihren auf dem Concil versammelten Comprovincial-Bischöfen sich bestreben, nach reiflicher Berathung solche Decrete zu fassen, welche nach den bestehenden Verhältnissen ihnen im Herrn geeignet erscheinen, um die Lehren der Kirche gegen die herrschenden Irrthümer zu vertheidigen, die Sitten der ihnen anvertrauten Gläubigen zu verbessern und endlich die Einheit in der Disciplin zu befördern, nach der Richtschnur der allgemeinen Disciplin der katholischen Kirche und der Vorschrift der päpstlichen Constitutionen und der allgemeinen Concilien. Ganz vorzüglich aber sollen sie bemüht sein, die neueren Constitutionen und apostolischen Schreiben des Papstes, der aller Christen Lehrer und Vater ist, auf's Schleunigste zur Kenntniß aller ihrer Untergebenen zu bringen.“

Hieran reihet das Concil Vorschriften über die canonische Form der Provincial-Concilien und schließt mit den Worten: „Gegen all' die schweren Uebel, wovon in diesen letzten Zeiten in allen Ländern die Kirche hart bedrängt ist, sind ohne allen Zweifel die nach den weisen Gesetzen und der Praxis der Kirche abgehaltenen Versammlungen der Bischöfe eine überaus große Hilfe. Denn wenn die Bischöfe, nach Anrufung des heiligen Geistes, miteinander berathen, so trösten und helfen sie sich gegenseitig zur Vollbringung des Werkes Gottes und zur wirksameren Beförderung des Heiles der Seelen. Denn wie der große Patron und Vorkämpfer dieser Concilien, der heil. Carolus Borromäus, sagt, lehrt uns die Natur und Vernunft selbst, in wichtigeren Dingen den Rath Anderer zu suchen, sowohl weil

unser Urtheil um so sicherer ist, je mehr es durch das übereinstimmende Urtheil Vieler unterstützt wird, als auch weil unsere Beschlüsse bei Denen, zu deren Wohl sie erlassen sind, um so mehr Autorität und Gewicht besitzen, je Mehrere denselben zugestimmt haben."

Wie die Provincialconcilien, sollen die Diöcesan-Synoden genau nach der Vorschrift und dem Geiste der Kirche, wenn möglich alljährlich, auf jeden Fall aber nach jedem Provincial- und Plenar-Concil zur Publication und Ausführung seiner Beschlüsse gehalten werden. Auch die regelmäßigen Pastoral-Conferenzen werden dringendst empfohlen. Wir übergehen die Vorschriften über die General-Vicare und übrigen bischöflichen Officiale und bemerken nur, daß die Kirche in Nordamerika auch in diesem Punkte kein anderes Streben zeigt, als sich den Gesetzen und der bestehenden Praxis der Kirche in Allem möglichst gleichförmig zu machen und so die junge Kirche Amerika's fest und immer fester auf dem Grunde, der gelegt ist, zu begründen und zu ordnen. Darauf zielt auch ab

der dritte Titel des Concils, der von den kirchlichen Personen in sieben Kapiteln handelt, nämlich 1) von den Erzbischöfen; 2) von den Bischöfen; 3) von der Wahl der Bischöfe; 4) von den Priestern, welche Seelsorge haben; 5) von den Verkündigern des göttlichen Wortes; 6) de *vita et honestate clericorum;* 7) von den Seminarien. — Es sind herrliche Kapitel, voll des apostolischen Geistes, deren specielle Mittheilung uns leider der Raum verbietet. Nur einige Punkte mögen hervorgehoben werden. Den Bischöfen wird ganz besonders die Visitationspflicht eingeschärft; wenigstens die näheren und wichtigeren Städte sollen sie jährlich, alle Theile der Diöcese aber, der Tridentinischen Vorschrift gemäß, alle zwei oder doch, wenn die Ausdehnung der Diöcesen zu groß, mindestens alle drei Jahre besuchen, nicht bloß um die Firmung zu spenden, sondern um ihre Heerde genau kennen

zu lernen und alles zu ihrem Heile Dienende anzuordnen; daher sollen sie diese wichtigste Pflicht des bischöflichen Amtes nicht oberflächlich, sondern mit großer Sorgfalt und unter genauer Beobachtung des römischen Pontificals vollziehen.

Mit päpstlichem Indult werden in den Vereinigten Staaten die Priester meistens titulo missionis geweiht. Es wird nun den Bischöfen eingeschärft, nur Würdige und für's Missionswerk Tüchtige zu wählen, die zugleich eidlich versprechen, in den ihnen anvertrauten Missionen auf immer zu verharren. Dagegen sollen die Bischöfe dahin wirken, daß die Gemeinden ihren Geistlichen die congrua sustentatio verschaffen und überall in geeigneter Weise sorgen, daß es daran auch allen kranken und dienstunfähigen würdigen Priestern nicht fehle. Die Bischöfe hielten es auch für gut, den apostolischen Stuhl zu bitten, er möge allgemein für Nordamerika verordnen, was theilweise bereits geschehen ist, daß auf den titulus missionis ordinirte den Diöcesen angehörige Priester nicht ohne Erlaubniß ihres Bischofs in Orden eintreten dürfen.

Wie es die Bedürfnisse Nordamerika's erheischen, haben die Bischöfe ausgedehnte Facultäten vom apostolischen Stuhle, welche auch auf Andere, namentlich für den Fall der durch Tod des Bischofs eintretenden Sedisvacanz übertragen werden können. Ihre Sustentation ziehen die Bischöfe aus Beiträgen der einzelnen Kirchen, deren Betrag und Vertheilung auf der Diöcesansynode als lex dioecesana festgestellt wird.

Das gegenwärtig in Nordamerika geltende Recht bezüglich der Bischofswahlen ist durch die Decrete der Propaganda vom 18. März 1834, 10. August 1850, 7. August 1859 und 21. Januar 1861 geordnet. Dem Papste steht die freie Wahl und Ernennung zu. Um aber denselben in den Stand zu setzen, die möglichst beste Wahl zu treffen, werden gegenwärtig folgende Maßregeln angewendet:

Jeder Bischof hat alle drei Jahre sowohl seinem Metropoliten, als der Congregatio propagandae fidei in Rom ein nach sorgfältiger Prüfung aufgestelltes Verzeichniß der für ein Bisthum etwa würdigen und tauglichen Priester mitzutheilen, worüber zur Vorbeugung jeglicher Ambition absolutes Schweigen zu beobachten. Tritt eine Sedisvacanz ein, so haben die Bischöfe der Provinz dem heiligen Vater die ihnen geeignet scheinenden Candidaten vorzuschlagen. Damit solches aber mit möglichster Zuverlässigkeit geschehe, sollen sie auf dem Provincial-Concil, oder wenn solches nicht möglich, in einer außerordentlichen Versammlung darüber berathen, nachdem jeder der einzelnen Bischöfe die ihm empfehlenswerth scheinenden Candidaten[4]) dem Erzbischof, im Falle der Erledigung des Erzbisthums dem ältesten Comprovincialen und dieser sämmtliche Listen sämmtlichen Mitbischöfen mitgetheilt. Auf der Versammlung wird sodann über sämmtliche Candidaten offen discutirt und sodann im Geheim abgestimmt; die Acten der Versammlung werden, mit den genau detaillirten Qualificationen[5]) versehen, an die Congregatio propagandae fidei eingesandt.

---

4) Auch das Votum des verstorbenen Prälaten wird gehört: denn jeder Bischof oder Erzbischof soll stets für seinen Todesfall seine Candidatenliste hinterlegt haben und diese nach seinem Tode sofort durch dessen Generalvicar eingesendet werden.

5) Wir wollen einige hervorheben: Quot linguas calleat, et quas? Quibus officiis perfunctus sit, et quo successu? Quam prudentiam exhibuerit in deliberationibus et agendi ratione? An sit corpore sanus, frugi, patiens, atque in administratione rerum temporalium versatus? Utrum sit propositi tenax, an ingenio mutabilis? Num gaudeat fame honestatis, an fuerit unquam in eo aliquid contra mores? An in exercendis sacerdotalibus muniis sit attentus, compositus cum aedificatione, rubricarum studiosus observator? An habitu, gestu, incessu, aliisque omnibus gravitatem et religionem prae se ferat? Dazu noch mehrere Fragen über seine theologische Bildung.

Ob es wohl unter den verschiedenen Formen der Bischofswahl je einen modus gegeben hat, der so viele Garantien bietet?

Das Kap. 4 über die Seelsorgsgeistlichen zeigt uns, daß — mit Ausnahme Einer constituirten Pfarrei in New-Orleans — alle Seelsorgsstellen eigentliche Missionsstellen sind, auf welche die canonischen Gesetze vom Pfründewesen keine Anwendung leiden. Daher die Mahnung an alle Geistlichen, ihres Weihegelöbnisses eingedenk, immer und überall dahin zu gehen, wohin ihr Bischof sie schickt, wenn nur ihre Gesundheit und ihre Kräfte es gestatten und sie dort eine nach dem Urtheil des Bischofs genügende Sustentation haben. Jeder Priester soll in der Diöcese bleiben, in der er geweiht oder mit Entlassung seines Ordinarius bleibend aufgenommen ist. Streng soll darauf gehalten werden, daß kein Bischof einen Priester einer anderen Diöcese ohne Entlassung seines Ordinarius aufnehme. Wo in einem Bezirke mehrere Priester sind, soll nur Einer Rector, die anderen Hilfspriester sein. Daher soll der Bischof solches überall anordnen, wo es aber nicht ausdrücklich geschehen, der Erstgenannte ipso jure Rector sein. Bezüglich der Residenz, der Seelsorge, Christenlehre, Predigt, Krankenbesuch ꝛc. werden die kirchlichen Vorschriften, insbesondere des Tridentinums, eingeschärft und sollen die Bischöfe mit aller Strenge über deren Ausführung wachen. Aeltere Verordnungen gegen vagirende Priester werden wiederholt und alle etwa solchen ertheilten Vollmachten revocirt. Alles Almosensammeln durch Geistliche außerhalb ihres Bezirkes und ohne Erlaubniß des Bischofs, beziehungsweise der Ordensoberen, wird streng verboten und soll mit Suspension bestraft werden. Besonders streng sollen die Bischöfe sein bezüglich der Aufnahme aus Europa eingewanderter Priester und namentlich keinen ohne Zeugnisse seines früheren Bischofs aufnehmen.

Die Väter von Baltimore sprechen den Wunsch aus, daß auch in Amerika eigentliche Pfarreien möchten errichtet

werden, wie dieses die Kirche will; allein noch sei es nicht möglich. Jedoch sollen, namentlich in den größeren Städten, festumgränzte Bezirke für die Seelsorge bestimmt und den Rectoren derselben Parochial- oder Quasi-Parochialrechte ertheilt werden. Dadurch soll aber keineswegs den Rectoren das Recht der Inamovibilität verliehen, noch überhaupt an der in Nordamerika bestehenden Disciplin, wonach die Bischöfe das Recht haben, jeden Priester mit vollkommener Freiheit seiner Stelle zu priviren oder ihn zu versetzen, irgend etwas geändert werden. Allein die Bischöfe sollen von diesem Rechte nur aus wichtigen Gründen und mit Rücksicht auf die Verdienste der betreffenden Geistlichen Gebrauch machen. Um der Tridentinischen Vorschrift, wonach Seelsorgspfründen nur auf Grund eines speciell vorausgegangenen Concursexamens verliehen werden sollen, die allerdings in Nordamerika schon aus dem Grunde, weil es keine Pfarrpfründen gibt, nicht streng anwendbar ist, so viel möglich zu entsprechen, soll kein Geistlicher eine Pfarrseelsorge erhalten, ohne zuvor vor dem Bischofe und zwei geistlichen Examinatoren eine Prüfung bestanden zu haben. Zu solcher Prüfung soll Niemand zugelassen werden, der in der betreffenden Diöcese nicht wenigstens fünf Jahre in der Seelsorge thätig war. Früher kann ein Geistlicher nur Pfarrverwalter werden. Auf Ordensleute, die fünf Jahre in den Vereinigten Staaten wirksam waren, findet dieses keine Anwendung.

Aus diesen Bestimmungen erkennen wir einestheils die Hauptübelstände der amerikanischen Zustände bezüglich der geistlichen Ordnung und Disciplin, zugleich aber auch die Weisheit und Energie, womit der Episcopat dieselben zu beseitigen bemüht ist.

Sehr umfangreich und herrlich handelt das Concil von der Predigt und dem christlichen Unterricht. Das Schönste, was das Concil von Trient, die kirchlichen Vorschriften und die Kirchenlehrer darüber sagen, wird auf die Gegen-

wart angewendet. Wir heben nur andeutungsweise einige Punkte hervor. Die von den Häretikern und Ungläubigen bestrittenen Punkte soll der Prediger besonders einprägen und begründen, aber nicht disputirend, sondern mit Autorität belehrend, redend wie „Einer, der Gewalt hat." Auch soll er es thun, ohne die Gegner zu nennen und nicht polemisch, sondern apologetisch, mit Würde und Milde. Denn, sagt das Concil, die Häretiker, welche unseren Predigten häufig beizuwohnen pflegen, werden dann unsere Dogmen anhören und allmälig und selbst wider Willen erkennen, wie sehr der Glaube der Vernunft und menschlichen Natur angemessen ist. Das Hauptziel des Predigers muß aber immer die Bekehrung der Herzen und Verbesserung der Sitten sein. Gute Verbreitung, Kürze und Klarheit, apostolische Einfachheit und Faßlichkeit der Predigt wird dringend eingeschärft, der römische Katechismus besonders empfohlen. Welthändel oder gar politische Angelegenheiten sollen von der Kanzel gänzlich ausgeschlossen sein[6]).

Die kirchlichen Vorschriften de vita et honestate clericorum werden Kap. 6 mit großem Ernst eingeschärft. Bezüglich der Kleidung schreibt das Concil vor, daß die Geistlichen zu Haus und in der Kirche stets den Talar tragen sollen; außer dem Hause ist ein schwarzer, jedoch über die Kniee reichender Rock gestattet. Auch im Kleinen sollen

6) Die betreffende Stelle lautet: „Nihil igitur de temporalibus aut quotidianis eventibus Concionator loquatur. Multo minus se civilibus aut politicis rebus immisceat; aut de magistratibus vel rem publicam moderantibus ea, quae aeque an inique sentiat, in medium proferat. Quodquidem sine maximo bonorum offensione et sacri muneris dedecore fieri nunquam potest. Qui „„pro Christi legatione fungitur““ ea tantum quae sunt Christi loquatur." Man begreift, daß in einem politisch so aufgeregten und parteienvollen Lande, wo die Kanzeln der Secten so sehr zu politischen Zwecken gebraucht werden, diese Vorschrift und ihre Befolgung eine wahre Lebensbedingung für die Kirche ist.

sie den Vorschriften der römischen Kirche sich conformiren, daher namentlich keinen Bart tragen. Ausübung der Arzneikunst, auch als Liebeswerk geübt, ist strenge untersagt. Geistliche sollen ihre etwaigen Rechtsstreitigkeiten untereinander nicht vor den weltlichen Richter bringen, sondern durch gütlichen Vergleich oder die Entscheidung des Bischofs erledigen. Wenn geistliche oder kirchliche Personen andere geistliche oder kirchliche Personen in geistlichen Sachen vor weltliche Gerichte ziehen, so verfallen sie den kirchlichen Censuren. Aller weltlichen Geschäfte haben sie sich zu enthalten; auch den Schein von Eigennutz sollen sie fliehen. Streng untersagt wird, Geldsachen und Klagen wegen Einkommen u. dgl. auf die Kanzel zu bringen. Die Sitte, bei Geistlichen Geld zu deponiren, wird gerügt und die Annahme solcher Deposita den Geistlichen verboten. Besuch von Wirthshäusern, außer auf Reisen, ist gänzlich untersagt. Bezüglich des Hausstandes und der Vermeidung auch jedes Verdachtes gegen priesterliche Reinheit werden die deßfallsigen Vorschriften der Kirche, in specie des Tridentinums eingeschärft, Arbeit und Studium zugleich als Tugendmittel kräftig empfohlen. Das Wichtigste im Priesterleben ist aber der Wandel vor Gott und das betrachtende Gebet.

Die Grundbedingung eines guten Clerus ist eine gute clericale Erziehung genau nach den Vorschriften der Kirche. Daher ging von jeher das eifrigste Streben des nordamerikanischen Episcopates auf Errichtung von Seminarien nach Vorschrift des Concils von Trient, wenn möglich in jeder Diöcese, wo die Mittel nicht ausreichen, für mehrere Diöcesen zusammen; jedenfalls soll in jeder Kirchenprovinz ein Seminar durch die Beiträge der Comprovincialen gegründet und erhalten werden, und zwar soll das nicht bloß vom großen oder theologischen Seminar, sondern auch von den kleinen oder Knabenseminarien gelten. In den kleinen Seminarien sollen die Zöglinge außer den Gymnasialkenntnissen auch den Gregorianischen Gesang, die Elemente der Liturgie,

der biblischen und der Kirchengeschichte lernen. Die Diöcesanseminare sollen eine möglichst vollständige theologische Bildung geben. In den größeren Metropolitanseminarien soll die Wissenschaft in noch weiterem Umfang gepflegt, und namentlich auch die Philosophie und die Sprachstudien tüchtig betrieben werden. Das Wichtigste ist aber immer die Erziehung zu wahrer priesterlicher Heiligkeit. Daher soll auch das Wechseln der Lehranstalten seitens der Seminaristen möglichst vermieden werden. Wo Deutsche sich finden, soll in den Seminarien die deutsche Sprache betrieben werden.

Wir brechen hier ab, um die Besprechung der übrigen Decrete des neuesten Plenarconcils von Baltimore auf's nächste Heft zu versparen. Diese specielle Kenntnißnahme von dem Leben und dem Rechte der Kirche in Nordamerika ist überaus lehrreich. Das wird sich aus dem Bisherigen schon mit großer Klarheit herausgestellt haben, daß die so herrlich aufstrebende junge Kirche ihre Kraft und Größe, ihr Gedeihen und ihr Wohl auf kein anderes Fundament erbaut, als das von Anbeginn gelegt ist, und daß der eigenthümliche Vorzug der nordamerikanischen Kirche nicht etwa in einer gewissen Conformität mit der modernen Welt und ihrem Geiste, sondern gerade darin besteht, sich mitten in dieser modernen Welt durch nichts anderes bestimmen zu lassen, als allein durch den Geist und die Gesetze der Kirche und die Principien des Glaubens.

(Schluß folgt.)

XXXII.

Das Schreiben Pius IX. an den Erzbischof von Paris vom 6. October 1865.

Bekanntlich ist dieses Schreiben in der jüngsten Zeit in Frankreich in die Oeffentlichkeit gedrungen und so selbst in französischen Tagesblättern abgedruckt worden. Der heilige Vater hat, wie berichtet wird, sein Bedauern über diese Veröffentlichung ausgesprochen. Nachdem aber dieselbe stattgefunden, kann es für eine deutsche Zeitschrift nicht das mindeste Bedenken haben, dieses apostolische Schreiben mitzutheilen, welche ohne Zweifel sich den ausgezeichnetsten Actenstücken des apostolischen Stuhles anreiht und eine Fülle der wichtigsten Belehrungen in sich schließt. Das Schreiben lautet:

VENERABILI FRATRI GEORGIO.

ARCHIEPISCOPO PARISIENSI, LUTETIAM PARISIORUM.

PIUS PP. IX.

Venerabilis Frater, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Ex epistola quam manu Nostra exaratam, die 24 mensis Novembris, anno proxime superiore ad Te dedimus, perfacile noscere potuisti, Venerabilis Frater, Paternam Nostram in Te benevolentiam. Ea profecto spe nitebamur fore ut illis amantis Nostri in Te animi sensibus permotus, velles Nostrae erga Te dilectioni studiosissime respondere Nostrisque desideriis perlibenter obsecundare, Tuamque erga nos et hanc Petri Cathedram Ob-

servantiam ac Devotionem luculenter ostendere, veluti Catholicum Antistitem omnino decet. Atque eo magis id sperabamus quod cum ad istam Parisiensem Archiepiscopalem Ecclesiam fuisti designatus, Tuas ad Nos litteras perferendas curasti, quibus profitebaris Te Nobis et huic Apostolicae Sedi esse addictissimum et summa Nos eamdemque Sedem Reverentia colere. Hac igitur spe freti, in commemorata Nostra Epistola ne verbum quidem facere existimavimus de Tuis litteris, Kalendis mensis septembris, eodem superiore anno datis quibus respondisti Nostrae Epistolae, die 26 aprilis ejusdem anni tibi scriptae circa aliquas res ad istam Tuam Dioecesim pertinentes, quae Tuae litterae non leviter Nobis admirationi et tristitiae fuerunt, cum ex illis, praeter omnem expectationem Nostram intellexerimus Te eas habere opiniones quae divino Romani Pontificis in universam Ecclesiam Primatui omnino adversantur.

Et sane asserere non dubitas, Romani Pontificis Potestatem in Episcopales dioeceses nec *Ordinariam* nec *Immediatam* esse. Opinaris Romanum Pontificem tunc duntaxat in alienam Dioecesim posse Suam interponere Auctoritatem quando dioecesis ipsa ita aperte sit inordinata ac perturbata ut Summi Pontificis interventus sit unicum remedium quo animarum saluti et Pastorum negligentiae consulatur. Divinum autem jus, ex quo Episcopus est solus in Sua dioecesi Judex, minime recognosci arbitraris, cum Summus Pontifex extra commemoratum evidentis necessitatis casum Sese dioecesis negotiis commiscet. Atque existimas dioecesim canonice erectam in qua Hierarchia est constituta, in missionum regiones converti, si Romanus Pontifex extra praedictum casum, Suam Potestatem erga dioecesim exerceat. Insuper, in sermone potissimum a Te ad istum Senatum habito, affirmasti abusum esse appellationes ad hanc Apostolicam Sedem, et oppugnas jus quo singuli fideles potiuntur appellandi

ad Summum Pontificem, et inquis id impedire ac prope impossibilem reddere dioecesis administrationem.

Dum vero hanc doctrinam manifestare minime haesitas, clare aperteque declaras quibus modis uti velis ad eam firmiter servandam. Namque significas Tibi in animo esse totis viribus obsistere et curare ne directus Romani Pontificis interventus extra saepe repetitum necessitatis casum locum habeat, asserens Regularium et istius Nunciaturae et Romanarum Congregationum agendi rationem eo spectare ut Summi Pontificis interventus directo in dioeceses inducatur. Ac praeterea ais Te velle, tum alios Venerabiles fratres Galliae Sacrorum Antistites excitare ut una Tecum conspirent, tum ad vulgus appellare apta adhibita instructione.

Eodem autem sermone a Te penes istum Senatum recitato haud veritus es varios in medium proferre modos supremae Romani Pontificis et Apostolicae hujus Sedis Auctoritati maxime contrarios, retinendi scilicet Apostolicas Litterás, illasque civilis Auctoritatis arbitrio placitoque subjiciendi, et confugiendi ad laicam Potestatem. Quo sermone, typis in lucem deinde edito, verba etiam faciens de articulis organicis, quamdam eisdem Auctoritatem et Reverentiam deferendam censuisti, utpote respondentibus praeexistenti et graviori Societatis conditioni ac necessitati, cum haud ignores quomodo Apostolica Sedes contra eosdem articulos a laica Potestate editos et Catholicae Ecclesiae Doctrinae ejusque Juribus ac Libertati adversos protestari nunquam omiserit.

Equidem, Venerabilis Frater, nunquam credere potuissemus Te hisce sensibus esse animatum, nisi illos ex praedictis Tuis Litteris mense septembri ad Nos datis, et ex memorato Tuo sermone, cum summo animi Nostri dolore agnovissemus. Non possumus enim non vehementer dolere et angi, cum praeter omnem opinionem cogitationemque Nostram, hac Tua sentiendi agendique ra-

tione videaris favere falsis et erroneis Febronii Doctrinis, quas, uti noscis, haec Sancta Sedes reprobavit, damnavit, et Catholici scriptores doctissimis operibus reprobarunt et profligarunt. Ac per Te ipse, perfacile intelligere potes, Venerabilis Frater, quanta afficiamur admiratione, dum animo reputamus eas a Te proferri sententias, quae Catholicae Doctrinae repugnaut et a quibus iccirco, uti Ecclesiae Catholicae Antistes, vel maxime abhorrere debes.

Et quidem asserendo Romani Pontificis Potestatem in Singulas dioeceses non esse *Ordinariam* sed *Extraordinariam,* propositionem enuntias omnino adversam Concilii IV Lateranensis Definitioni, in qua luculentissima ac decretoria illa leguntur verba: „Romana Ecclesia, disponente Domino, super omnes alias Ordinaria Potestatis obtinet Principatum, utpote Mater Universorum Christi Fidelium, et Magistra (Conc. IV, cap. 5)," scilicet eorum omnium qui pertinent ad Christi Gregem. Quae gravissima ejusdem Concilii Verba, Tibi apprime nota ac perspecta esse debent, Venerabilis Frater. Neque ignorare potes eamdem Tuam propositionem plane contrariam esse constanti usui et Doctrinae ab Universali Catholica Ecclesia, omnibusque ejus Episcopis cum omni Veneratione exceptae ac traditae secundum quam, tum praesenti, tum praeteritis aetatibus, Ecclesia semper tenuit ac docuit, et docet ac tenet Divina illa Verba „pasce Agnos meos, pasce Oves meas" Beatissimo Apostolorum Principi ita a Christo Domino dicta fuisse, ut eorumdem verborum vi, omnes et singuli fideles Petro, ejusque Successoribus velut Supremis et Ordinariis totius Ecclesiae, omniumque Sacrorum Antistitibus immediate subjecti esse debeant, sicuti ipsi Christo Domino, cujus Romanus Pontifex verus est his in terris Vicarius ac totius Ecclesiae Caput omniumque Christianorum Pater et Doctor.

Non parum autem miramur, cum, quin forsitan anim-

adverteris, ex Febronianis placitis sentias, ex commemorata doctrina, dioeceses in missionum regiones et Episcopos in Vicarios Apostolicos converti, cum omnes cognoscant a Catholicis merito responderi, id tam esse falsum quam falsum est asserere in civili ordine, Ordinarios provinciarum Praefectos, Judices, aliosque Magistratus non posse amplius nominari Magistratus Ordinarios, propterea quod Rex vel Imperator Directa seu Immediata et Ordinaria Potestate in singulos sibi subditos potiuntur. Qua aptissima sane similitudine utitur Doctor Angelicus cum inquit: „Papa habet plenitudinem Pontificalis Potestatis, quasi Rex in Regno; sed Episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi Judices singulis civitatibus praepositi (S, Th. q. 26, art. 3)."

Atque etiam non possumus non mirari Te, Venerabilis Frater, queri de petitionibus et appellationibus quae ad Romanum Pontificem deferuntur, quaeque ab Ipso excipiuntur, quandoquidem, uti Catholicus Antistites, scire optime debes, appellationum jus ad Apostolicam Sedem, veluti inquit Immortalis Memoriae Benedictus XIV Decessor noster, „adeo necessario connexum, cum Romani Pontificis in Universam Ecclesiam Jurisdictionis Primatu, ut nemo possit illud in controversiam adducere, nisi et hunc velit praefracte inficiari (Bened. XIV, de Synodo dioec., lib. IV, cap. 5)." Quodquidem jus adeo omnibus fidelibus notum est, ut S. Gelasius Praedecessor item Noster (Epist. 7 ad Episc. Sardin.) scriberet: „Cuncta per Mundum novit Ecclesia quoniam quorumlibet Sententiis ligata Pontificum, Sedes Beati Petri Apostoli, fas habeat resolvendi, utpote quod de omni Ecclesia jus habeat judicandi, neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio; si quidem ad Illam de qualibet mundi parte Canones appellari voluerint, ab Illa autem nemo sit appellare permissus."

Hinc admirationem moves, cum affirmas Hujusmodi Apostolicae Sedis morem excipiendi eorum querelas, qui ab Episcoporum Judicio ad eamdem Sedem appellant, Tibi impossibilem reddere Tuae dioecesis administrationem. Talis enim impossibilitas a nullo Catholicae Ecclesiae Episcoporum tum praesenti, tum superioribus aetatibus fuit unquam cognita. Quod si ejusmodi impossibilitas a Te asserta existere unquam posset, eam Romanus Pontifex sentire deberet qui gravissima omnium Ecclesiarum sollicitudine distentus omnium dioeceseon petitiones excipere, easque accurate examinare ac dirimere tenetur; nunquam vero simplex Episcopus qui de propriae dioecesis factis tantum respondere debet, quae totius Catholicae Ecclesiae exigua pars est.

Atque hujusmodi Tuae quaerimoniae contra appellationum jus ad Romanum Pontificem et contra ordinariam ac directam ejusdem Pontificis in omnes dioeceses jurisdictionem, eo majorem excitant admirationem, quod omnis religiosae mentis Episcopus ex eodem jure ac jurisdictione, veluti per Te ipse noscere potes, Venerabilis Frater, maximum solatium, consolationem ac robur percipit coram Deo et Ecclesia et coram ipsis Ecclesiae hostibus. Et quidem coram Deo: propterea quod, dum ex parte se a reddenda villicationis suae ratione eximit, salutari Apostolicae Sedis Lumine perfusus, magis in dies dirigitur ad suam dioecesim prospere administrandam; coram Ecclesia: nam hoc facto eam majore usque conjunctione ac firmitate et regiminis unitate vigere et florescere videt; coram Ipsius Ecclesiae inimicis: propterea quod contra ipsos hac ratione Episcopus fortior et constantior evadit. Omnibus enim probatum exploratumque est Episcopum, non solum debilem, verum etiam adversariorum ludibrium tunc majorem in modum fieri, cum Ipse minus adhaeret Immobili Illi Petrae super Quam Christus Dominus Suam aedificavit Ecclesiam et

adversus quam inferi portae nunquam praevalituras esse promisit.

Quod autem declaras Te velle resistere, aliosque Galliarum Episcopos commovere et ad vulgus appellare, vides profecto hisce soditiosis sane modis a Febronio contra Apostolicam Sedem propositis, et Ipsum Divinum Ecclesiae constitutionis Auctorem graviter offendi et maximam tum Tuis Collegis, tum Catholico Galliarum populo injuriam inferri.

Jam vero, de Regularium quaestione loquentes, scias imprimis velimns, Regulares ipsos nihil omnino ad Nos detulisse, cum visitationem a Te ipsis factam aliunde noverimus. Hac de re praedictis Nostris Litteris, die 26 aprilis datis, Te amanter monuimus: et idem Nostrum monitum tibi *sententiam* appellare placet, *parte inaudita* latam; et inquis, id esse contra juris praesumptionem, quam semper pro Superiore stare existimas, quando inter Superiorem et inferiorem, veluti sunt Regulares, habito ad Te respectu, agitur controversia.

Vix credere possumus id ad Te dici, Venerabilis Frater, cum notissimus sit Tibi liber Decretalium Praedecessorum Nostrorum, et iccirco scias, omni semper aetate, hoc in more positum fuisse Romanorum Pontificum, ut cum audirent aliquid ab Episcopo quolibet minus recti specie peractum, ad Eumdem libere scripserint exprimendo propriam aegritudinem. Et quam plurimi existunt Canones incipientes illis verbis: „Relatum . . , Quaerelam . . . . Ad audientiam . . . Ad Nostram audientiam . . . Ad aures . . . etc." Neque Episcopi, hujusmodi Romanorum Pontificum Litteras unquam acceperunt veluti *sententias*, *inaudita parte editas*, neque unquam indignati sunt; sed easdem Litteras eo quo scriptae fuerant sensu exceperunt, scilicet tanquam invitationes, vel ad comprobandam rem a se peractam, vel ad recognoscendum malefactum, illudque reparandum. Diversa agendi ratio ni-

mis difficile Christi in terris Vicario redderet totius Ecclesiae Regimen, et Episcopali mansuetudini haud satis esset consentanea.

In plures autem ambiguitates Te incidisse dolemus, Venerabilis Frater, quoad Regularium negotium. Nam, pro Tua prudentia, primum serio consideres velimus hic agi de Episcopali visitatione, tum Religiosis Societatis Jesu, tum Franciscalis Ordinis Capucinorum viris facta qui pluribus ab hinc annis in ista Parisiensi civitate, et sub variis Archiepiscopis Tuis Praedecessoribus commorantes, pacifica eorum Exemptionis possessione potiebantur; et proinde Apostolica etiam Sedes peculiari seu privativa sua in ipsos Jurisdictione pollebat. Itaque de spolio agitur per factum patrata contra possessionem quam Apostolica Sedes et Regulares habebant. Hic verus est quaestionis status, ex quo perfacile perspicis Apostolicam Sedem juste egisse, etiam si placeret in Judicium Sententiamque convertere verba illa quibus Te monendum duximus. Etenim, Venerabilis Frater, quamquam plenam haberes rationem, tamen minime ignoras ex utriusque juris praescripto, neminem de possessione deturbari posse. Quamobrem antequam Regulares et Apostolicam Sedem propria possessione ac Jure spoliares, Tuum erat, tum Reverentiae, tum Justitiae causa, eamdem Sedem de Tuis rationibus certiorem facere, et ab eadem Sede expectare responsum. Quae Apostolica Sedes justissime est operata, quandoquidem apprime noscis quod intercedat discrimen inter *judicium petitorium* et *possessorium judicium*. ac quae utrumque jus praecipue statuat circa cujusque generis spoliorum et ausuum judicia. Vehementer optamus, Venerabilis Frater, ut id pro Tua prudentia sedulo considerare et intelligere velis.

Arbitraris autem Apostolicam Sedem ex praesumptionis jure, pro Superiore semper stare debere, quando inter dispares gradu quaestio habetur, ac regulam propo-

nis illi longe dissimilem quam Sanctus Bernardus Innocentio II Decessori Nostro proposuit illis verbis: „Hoc, inter caetera Vestri singularis primatus insignia specialius nobiliusque nobilitat, Vestrum et inclytum reddit Apostolatum, si eripitis pauperem de manu fortiorum ejus (S. Bernardus Epist. 198)."

At contendis Religiosas familias, Lutetiae Parisiorum degentes, haud posse perfrui exemptionis juribus, propterea quod ipsae, veluti Tibi videtur, tres ob causas, non sunt canonice erectae. Et primum, quia istius Status leges non tribuunt Regularibus legitimam existentiam; secundo propterea quod ipsae leges non sinunt Regularium domos alicujus Dominium rei et Possessionem habere, ex quo evenit ut minime possit executioni mandari quod Apostolicae jubent Constitutiones, quae praescribunt ut ante fundationem omnino constet quomodo se decenter sustentare queant; ac denique propterea quod Tridentina Synodus et Romanorum Pontificum Constitutiones, ad Canonicam Regularium in dioecesibus existentiam requirunt, Episcopi Consensum, quem asseris nunquam impertitum fuisse Regularibus de quibus sermo est. Atque etiam asseris praecedentis existentiae factum nullomodo Canonicum eoremdem Regularium statum efficere posse: non titulo implicitae approbationis, quandoquidem Pontificiae Constitutiones et Concilium Tridentinum postulant, veluti opinaris, ut hujusmodi Episcopi Consensus, et Auctoritas sit expressa et scripta data, ante Regularium adventum; non titulo praescriptionis, propterea quod ais agi de Lege irritante ac de Lege publici Ordinis quae, uti existimas, praescriptionem haud admittunt. Sed non dubitamus, quin per Te ipse cognoscas, Venerabilis Frater, hujusmodi argumenta nullam plane vim habere, si pro Tua intelligentia, serio perpendas quae dicturi sumus quaeque a Te sedulo considerari summopere cupimus.

Et sane quoad leges Status quae Legitimam seu Ci-

vilem Regularibus Ordinibus existentiam denegant et vetant illorum domos alicujus possessionis Domino potiri, et ita impediunt quominus impleatur conditio a Canonicis Sanctionibus eorumdem fundationi imposita, ut nempe constet quomodo se cum decentia alant: quid valere unquam possunt hujusmodi Civiles Leges ad Ecclesiasticorum jurium rationem administrationemque? Te minime latet has Civilis Status Leges, hisce praesertim turbulentissimis, miserrimisque teterrimae ac perniciosissimae rebellionis temporibus, posse etiam Episcopalibus et cuilibet alii Ecclesiasticae Institutioni denegare in dies Legitimam seu civilem existentiam, quemadmodum Ipsis omnem cujusque rei possessionem Dominiumque injustissime denegant. Ipsis igitur canonica existentia et propria eorum Ecclesiastica jura erunt unquam deneganda? Prope cognoscis Evangelicorum consiliorum exercitium, ad Christianam assequendam perfectionem maxime necessarium, facilius in Religiosis Familiis obtineri posse. Poteruntne Civiles Leges Christianae Perfectionis exercitium in statu impedire, et Episcopi ejusmodi legibus Canonicam vim attribuere debebunt? Omnes quidem, et Episcopi imprimis, agnoscunt quae semper fuerit Ecclesiae et hujus Apostolicae praesertim Sedis, omnium Ecclesiarum Magistrae, agendi ratio circa hujusmodi Leges Regularibus Ordinibus inimicas et infestas. Episcopus igitur possetne ab hujusmodi traditione discedere, ac deserere locum quem in Ecclesia tenet, hasce leges sancire eisque coram Ecclesia aliquem attribuere effectum? Quae quidem considerationes evidenter ostendunt quam inanis sit oppositio ex ejusmodi civilibus legibus petita.

Quod autem hae leges per summam injustitiam decernunt Religiosas domos nihil omnino posse Dominii jure possidere, et iccirco censes haud posse impleri conditionem a Sacris Canonibus Regularium fundationi praescriptam, ut nempe constet de eorum decenti sustenta-

tione, si eorumdem, quos appellas Canonum, spiritum et litteram penitus et accurate perspexeris, Venerabilis Frater, certe videbis te falli ac decipi. Etenim quidnam Canones postulant praescribendo illam conditionem? Nihil profecto aliud exigunt et volunt nisi eoremdem Regularium bonum tum Singulorum tum recti praesertim cujusque Religiosae Familiae regiminis et administrationis ratione habita. Itaque cum omnino impossibile ipsis sit illam exequi conditionem, qua aequalitate posset in eorumdem damnum verti quod pro ipsorum bono est constitutum? Notissimae Tibi sunt de hâc re non solum Canonum (Cap. Quod ob gratiam de Reg. juris in 6), sed etiam Civilium legum regulae. (Leg. null. 25 ff. de legit.): „Nulla juris ratio aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur ea Nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem."

Si autem Canonum litteras inspicias, num ipsi praecipiunt ut Regulares quemadmodum Tibi videtur, possessionibus duntaxat eorum Dominii alantur et sustententur? Non certe. Hi Canones sunt: Constitutio „*Cum alias*" Gregorii XV Decessoris Nostri, die 17 aug. 1622 edita: Constitutio „*Cum soepe*" Urbani VIII item Decessoris Nostri, die 21 junii 1625, et Constitutio „*Nuper*" Innocentii XII item Decessoris Nostri, die 23 decembris 1697. Ac satis erit eam afferre quae recentior est aliasque duas complectitur. Haec igitur Constitutio ita loquitur: „Deinceps vero monasterium conventus, domus, etc. . . . Regularium nullibi recipiatur nisi in singulis hujusmodi locis duodecim saltem religiosi degere et ex *redditibus et consuetis eleemosynis*, detractis detrahendis, competenter sustentari valeant." Itaque Canones minime loquuntur unice de possessionibus, sed generatim de redditibus et eleemosynis contenti sunt.

Sed jam loquamur oportet de alia conditione seu de-

Episcopali Venia et consensu quem Tridentina Synodus et Pontificiae Constitutiones ad Canonicam Regularium domorum existentiam constituendam requirunt. Nemo certe, Venerabilis Frater, de hujusmodi Episcopalis Consensus necessitate dubitare potest, sed in praesenti quaestione est videndum, si hic Consensus sufficienti modo extiterit. Ac rebus omnibus sedulo examinatis, qua aequitate negari unquam poterit ejusmodi extitisse Consensum? Et sane, ui caetera omittamus, omnes norunt, Venerabilis Frater, commemoratos Religiosos tum Franciscalis Ordinis, tum Societatis Jesu viros reipsa plures abhinc annos istic extitisse sub variis Parisiensibus Antistitibus Tuis Praedecessoribus, qui eorumdem Regularium opera ad Animarum Salutem curandam, et ad omnia Sacri Ministerii Munia obeunda quam libentissime usi sunt, quique eosdem Regulares omnibus benevolentiae et honoris significationibus sunt prosecuti. Quae tuorum Praedecessorum erga ipsos regulares agendi ratio clare ostendit Canonicum Consensum sufficienti modo expressum fuisse, illumque negari haud posse, quin maxima Tuis ipsis Praedecessoribus inferatur injuria. Atque percommode cadit quod (de institut. cap. „non amplius") Fagnanus auctor aequalis et etiam posterior Urbano VIII aliisque Romanis Pontificibus Praedecessoribus à Te appellatis et illarum Canonicarum Constitutionum quas recenses scientissimus scribebat, quin nemo unquam vel antea vel postea adversatus fuerit. „Glossa ultima in cap. de Monachis quaest. 2. ponderando verbum *probante* notat „satis esse ut Episcopi Consensus accedat post erectionem quia ratihabitione potest confirmare" et consentiunt ibi Hugo Archidiaconus et alii." Et revera aliter esse non potest, cum ita aequitas exigat, et, quemadmodum jurisperiti loquuntur, facta potentiora sunt verbis.

Ex quo pro Tua sapientia intelligis nullum pondus habere tuam animadversionem ex Urbani VIII Constitu-

tione deductam, ut scilicet Ordinarii Venia *expressa* esse debeat et non *implicita* aut *praesumpta*, veluti existimas, quoniam non minus id exprimitur quod certis, evidentibus et longa annorum serie continuatis factis exprimitur, quam quod verbis etiam scripto exprimitur. Ac multo minus valet alia animadversio, ut scilicet haec Episcopalis Venia scripto sit tradenda, propterea quod non solum facta potentiora sunt verbis et scriptis, verum etiam propterea quod nulla Canonica Constitutio hanc scripti conditionem statuit. Neque afferri potest argumentum a Consilio Tridentino depromptum, ut scilicet Ordinarii Consensus fundationem praecedere debeat. Nam Te minime latet, hunc esse proprium, naturalem et juridicum omnis ratihabitionis quae ex sequentibus factis oritur effectum, sanandi scilicet defectum illius actus qui recte praecedere debuisset. Nihil autem ad praesentem quaestionem attinet quod de praescriptione loqueris, cum nemo prorsus intendat aut velit Ordinarii-Consensum per praescriptionem excludere, sed unice dicitur hujusmodi Consensum, tot factis, ac longa annorum serie amplissime declaratum, sine dubio ac sufficienti modo existere, ac non solum haud posse eumdem negari consensum, verum etiam pro certo haberi debere, illum omni meliore forma extitisse.

Jam vero dum haec praedictis Tuis potissimum litteris, Kalendis septembris ad nos missis rescribenda Tibique diligenter consideranda esse censemus, haud possumus quin alia quoque non levis certe momenti Tibi significemus. Namque dissimulare non possumus, Venerabilis Frater, summam fuisse Nostram molestiam admirationemque ubi accepimus Te exequiis interfuisse Magni utriusque militiae Magistri Magnan et Solemnem Absolutionem fuisse impertitum, dum ex illis feretro Massonica etiam extabant insignia et eidem funeri socii illius damnatae sectae cum eisdem insignibus adsistebant. Tuis

litteris, die 1 proximi mensis augusti ad Nos scriptis, asseveras illa insignia nec a Te nec a Tuis Presbyteris visa fuisse, neque ea ullo modo a Te cognosci. Verum optime sciebas, Venerabilis Frater, illum defunctum virum, dum vixit, *Magni* uti appellant *Orientis* munus proscriptae ejusdem sectae misere sustinuisse; et iccirco facile praevidendum erat ejusdem sectae socios illi funeri esse interfuturos ac simul curaturos ut ipsius sectae insignia ostentarentur. Itaque pro Tua Religione omnia Tibi erant sedulo consideranda ei omnino ab illis exequiis cavendum ne Tua praesentia et opera excitarentur gravissima illa admiratio et offensio qua Omnes viri Catholici merito affecti fuerunt.

Etenim haud ignoras quomodo, gravibus etiam irrogatis poenis, *Massonica* aliaeque hujusmodi iniquitatis societates à Romanis Pontificibus Decessoribus Nostris et a Nobis ipsis damnatae fuerunt (Clemens XII Constitut. „In eminenti," Benedictus XIV „Provideas," Pius VII „Ecclesiam," Leo XII „Quo graviora," Nostra Encyclica Ep., die 9 novembris 1846, et alibi). Siquidem hujusmodi impietatis sectae, nomine licet diversae, tamen nefario scelestissimorum consiliorum foedere inter se conjunctae ac teterrimo contra Sacrosanctam Nostram Religionem et hanc Apostolicam Sedem odio inflammatae, tum pestiferis scriptis longe lateque disseminatis, tum pravis aliis quibusque ac diabolicis prorsus artibus adhibitis omnium mores mentesque corrumpere, omnemque Honestatis, Virtutis, Veritatis ac Justitiae Ideam de medio tollere, et monstrosa opinionum portenta usquequaque spargere, et abominanda quaeque vitia, et infanda scelera fovere, propagare et Legitimae cujusque Auctoritatis Imperium labefactare, et Catholicam Ecclesiam, si fieri unquam posset, Civilemque Societatem, funditus evertere, et Deum Ipsum de Coelo detrudere emoliuntur.

Nunc autem silentio praeterire non possumus ad aures

Nostras pervenisse istic erroneam aeque ac perniciosam invaluisse opinionem, Apostolicae Hujus Sedis acta nullam parere Obligationem, nisi acta ipsa Civilis Potestatis venia, executioni fuerint mandata. Quodquidem quam erroneum et Ecclesiae atque Apostolicae Sedis Auctoritati injuriosum et Spirituali fidelium bono adversum sit, nemo certe non videt. Suprema enim Ecclesiae ejusdemque Sedis Auctoritas Civilis Potestatis imperio et arbitrio obnoxia nullo modo esse unquam potest in iis omnibus quae ad Ecclesiasticas res ac Spirituale Animarum Regimen quavis ratione spectant; et illi omnes qui Catholico Nomine gloriantur eidem Ecclesiae et Apostolicae Sedi religiosissime obtemperare, debitamque Reverentiam ac Devotionem exhibere omnino tenentur.

Atque hic animadvertas velimus Te, in commemorato sermone penes istum Senatum pronunciato, perperam asseruisse a Felicis Memoriae Benedicto XIV Praedecessere Nostro, in Conventione cum Sardiniae Rege inita, eidem Regi concessum fuisse Regiae executionis jus circa Pontificia Acta, quandoquidem affirmasti in instructione eidem Conventioni adjecta dici: „Pontificias Constitutiones ad disciplinam pertinentes subjiciendas esse illius Senatus recognitioni, easque Regia executione indigere, ut obligandi vim habeant, exceptis constitutionibus et Apostolicis Litteris quae ad Dogma Moresque spectant." Quae falsa sane assertio nunquam fortasse ex ore Tuo excidisset, Venerabilis Frater, si ante oculos habuisses diligenterque attendisses ejusdem instructionis verba. Et requidem vera in articulo III illius instructionis haec verba leguntur:

„Nel Concordato col Pontefice Benedetto (XIII) trattosi dell'esecuzione de' Brevi e Bolle apostoliche, come può leggersi nello stesso Concordato. Fu tollerata la simplice visura, senza porre alcun segno, o fare alcun decreto in ordine all'esecuzione sopra dette Bolle e Brevi;

e si sa che tutto ciò e stato fedelmente adempito. E benchè si dica con ogni asseveranza, e si creda, che nè il Senato, nè verun altro tribunale non ha assunta ad istanza di chi si sia la cognizione sovra la giustizia o pretesa ingiustizia delle Bolle o de' Brevi, desiderandosi nulladimeno, che il tutto mai sempre proceda con una perfetta armonia, quando mai s'incontrasse qualche difficoltà contraria all'esecuzione della Bolla o del Breve, e si bramasse di saperne i motivi, dovranno i Ministri di sua Maestà, con i chiarimenti bastevoli per appagare, informarne o il Ministro della Santa Sede residente in Torino, oppure i ministri Apostolici residenti in Roma. Dalla simplice visura poi resteranno eccettuate le Bolle dogmatiche in materia di fede, le Bolle e i Brevi regolativi del ben vivere e de' santi costumi, le Bolle de' giubbilei e d'indulgenze i Brevi della sacra Penitenzieria, e le lettere delle Sagre Congregazioni di Roma, che si scrivono agli Ordinarii, o ad altre persone per informazione."

Atque ejusmodi circa Regiae executionis veniam dispositiones nunquam immutatae fuerunt in posterioribus Conventionibus inter hanc Apostolicam Sedem et Sardiniae Regem initis, et in Conventione a recentis memoriae Gregorio XVI Praedecessore Nostro cum defuncto Sardiniae Rege Carolo Alberto super *immunitate personali* anno 1842 facta, ad plenum vigorem revocatae fuerunt praecedentes Conventiones, in iis omnibus quibus per eamdem Conventionem non fuit derogatum.

Tibi autem persuade, Venerabilis Frater, Nos haec omnia pro Supremi Nostri Apostolici Ministerii Munere ac pro Pontificia Nostra in Te Dilectione manifestare debuisse; ac futurum plane confidimus ut pro Tua Religione velis haec omnia Amantissima Nostra Munita ac Documenta quam libentissime excipere, iisdemque studiosissime obsequi, firmiterque adhaerere, ac germanam Ca-

tholicae Ecclesiae Doctrinam et Jura strenue tueri, debitamque erga Apostolicam hanc Sedem et Christi his in terris Vicarium Devotionem et Obedientiam omnibus inculcare et omnes boni Pastoris partes quotidie magis explere in hac praesertim tanta temporum iniquitate. Pro certo etiam habe Te apud Nos in pretio et honore esse et a nobis vehementer diligi. Atque praecipuae hujus Nostrae in Te benevolentiae testem et omnium Coelestium Munerum auspicem esse Volumus Apostolicam Benedictionem, quam toto cordis affectu Tibi ipsi, Venerabilis Frater, et Gregi Tuae curae commisso peramanter impertimur.

Datum Romae apud S. Petrum die 26 octobris anno 1865, Pontificatûs Nostri anno vicesimo.

PIUS PP. IX.

XXXIII.

Literatur.

Schriften und Reden von Johannes, Cardinal v. Geissel, Erzbischof von Köln. Herausgegeben von Carl Theodor Dumont, Domcapitular u. Geistl. Rath zu Köln. Köln 1869. 2 Bde. Mit Portrait und Facsimile. XXIV. 498, IX. 484 Seiten.

Diese Schriften und Reden des letztverstorbenen (1864. Sept. 8.) Erzbischofes von Köln spiegeln die bedeutendsten Ereignisse seines vielbewegten segensreichen Lebens und Wirkens treu wieder und können vorläufig, zumal mit dem vom Hg. beigefügten Lebensabrisse, ein vollständiges Leben des großen Kirchenfürsten ersetzen, das wir jedoch aus der Feder des hochverdienten Hg. geschrieben wünschen. Die Zusammenstellung dieser Schriften und Reden ist um so verdienstlicher, je zerstreuter sie waren, und ihre Veröffentlichung um so willkommener, je weniger bisher von ihnen gedruckt vorlag; manches wird freilich überhaupt nicht mehr zu bekommen sein. Unter den Schriften sind hier aber nur die kleineren verstanden, die größeren wurden nur angeführt.

Mit Recht trägt dieß Buch das Motto: Sacerdos magnus, qui in vita sua suffulsit domum et in diebus suis corroboravit templum (Ecclesiastic. 50, 1.). Obwohl Dumont den Erzbischof liebevoll und leutselig nennt (XXIII), so zeigt sein Bildniß doch mehr ein strenges, ernstes Antlitz, einen festen, unerschütterlichen Sinn, wie er zu der von ihm durchlebten stürmischen Zeit noth that. Die beiden facsimilirten Sprüche sind sinnig gewählt, sie zeigen uns den Cardinal in seinen beiden wichtigsten Verhältnissen, seiner Stellung zur Regierung und als Bischof zu seinem Sprengel.

Quae Caesaris, Caesari — sed et quae Dei Deo — dieser erste Wahlspruch führte den hohen Kirchenfürsten in der aufgeregten und kampfreichen Zeit nach der Gefangennahme von Clemens August glücklich durch alle politischen Klippen hindurch, zum Heile von Kirche und Staat; nach dem anderen bittet er Gott, den Seinen voranzugehen als ein Petrus im Glauben, ein Paulus in der Hoffnung, ein Johannes in der Liebe. Schon als Bischof von Speier (1836. Sept. 20., präk. 1837. Mai 20.), noch mehr aber als Erzbischof von Köln (Coadj. 1841. Sept. 24., Erzb. 1845. Oct. 19.) fand er Gelegenheit, dieser frommen Bitte gemäß zu wirken. Die Hermesianischen Streitigkeiten führte er zu einem glücklichen Abschlusse, die Gefahren der deutsch-katholischen Bewegung und des Güntherianismus wandte er von seinem Sprengel ab. In der stürmischen Zeit der Revolution von 1848 blieb sein Erzsprengel größtentheils ruhig, ja am 1. Mai dieses Jahres wählte die Stadt Köln ihren Erzbischof zum Deputirten der constituirenden preußischen Nationalversammlung, ein Zeugniß der allgemeinen Verehrung, wie es gewichtiger kaum konnte ausgestellt werden. Seine verdienstvollste That ist aber wohl die Anregung der Würzburger Versammlung der deutschen Bischöfe. Auf seine Einladung traten am 19. October 1843 ein Cardinal, 3 Erzbischöfe, 15 Bischöfe und 5 bischöfliche Stellvertreter mit ihm, dem vierten Erzbischofe, in Würzburg zusammen. Diese Versammlung tagte unter seinem Vorsitze bis zum 16. November und faßte über die Wiedererlangung der kirchlichen Rechte und über die Zurückführung der früheren Blüthe des christlichen Lebens im deutschen Vaterlande die heilsamsten Beschlüsse, so daß sie in der That als der Ausgangspunkt einer neuen, besseren Zeit für die Kirche in Deutschland bezeichnet werden muß (XVII). Die segensreiche Wirksamkeit Geissels wurde von Gregor XVI. und nach seinem Tode (1846. Juni 1.) von Pius IX. in verdientem Maße anerkannt, und der letztere Papst ernannte den Erz-

bischof im geh. Consistorium vom 30. Sept. 1850 zugleich mit dreizehn anderen Prälaten, worunter Melchior von Diepenbrock, Fürstbischof von Breslau und Max. Joseph Frh. v. Somerau-Beeckh, Fürzerzbischof von Olmütz, zum Cardinalpriester tit. S. Laurentii in Viminali. Am 12. November 1859 überreichte der apost. Nuntius am Wiener Hofe, Msgr. Viale-Prelà, Erzb. von Carthago i. p., dann Cardinal, dem neuernannten Cardinal das von dem päpstlichen Ablegaten Prospero Buzi überbrachte Cardinalsbiret. Zu dieser hohen Feier waren außer den Suffraganbischöfen von Paderborn, Münster und Trier noch viele andere Bischöfe erschienen, sowie die höchsten Landesbehörden. Am 3. Oct. 1850 erhielt Geissel die höchste Auszeichnung des preußischen Staates, den schwarzen Adlerorden, vom Könige Friedrich Wilhelm IV. eigenhändig überreicht (XVIII). Von König Ludwig I. von Bayern wurde er in den Adelstand erhoben. Entsprechend den Würzburger Beschlüssen, die abgekommenen Provinzial- und Diöcesan-Synoden wieder einzuführen, berief Geissel 1860 nach mehr als dreihundertjähriger Unterbrechung das erste Concil der Kölner Kirchenprovinz, welches vom 29. April bis 17. Mai währte. Seine Beschlüsse wurden vom heiligen Stuhle bestätigt und sind bereits im Drucke erschienen. Wie bei jeder Gelegenheit, so bekannte er auch am 18. Oct. 1861 bei der Krönung Königs Wilhelm I. seine Treue gegen den Monarchen und das kgl. Haus, wie seinen Eifer für die Kirche und ihr bedrängtes Oberhaupt. Am 13. Aug. 1862 feierte der Cardinal sein 25jähriges Bischofs-Jubiläum, ein seltenes Fest. Pius IX. übersandte dem Jubilar dazu die Mitra des vertriebenen Turiner Erzbischofes Fransoni, reich in Gold gestickt und mit Edelsteinen geschmückt, das hohe kgl. Paar schickte ein gemeinsames Glückwunschschreiben und eine Bronzestatue auf marmornem Piedestal, einen Engel mit ausgebreiteten Flügeln. Der Diöcesanclerus schenkte seinem hochverehrten Hirten ein schönes Landhaus zu Altenberg. Auch

sein Wunsch, den Kölner Dom bis auf die Thürme vollendet zu sehen, wurde ihm noch erfüllt; dieß Fest wurde am 15. Oct. 1863 gefeiert. Ganz kurz vor seinem Tode beging er noch eine andere Feier: am 24. Juli 1864 ruhten die Gebeine der heiligen drei Könige siebenhundert Jahre im Kölner Dome, seitdem sie Erzbischof Rainald von Mailand dahin übertragen hatte; mehrere Bischöfe erhöhten die Feier durch ihre Gegenwart. Schon am 3. Sept. 1864 wurde Geissel durch den Tod seiner Kirche entrissen, nachdem er dieselbe fast 23 Jahre geleitet. Durch weise Gesetze und Gründung heilsamer Anstalten hatte er das kirchliche Leben seines Sprengels in erfreulichster Weise gehoben, nicht am wenigsten auch durch Vermehrung der geistlichen Orden, Genossenschaften und frommen Vereine, sowie durch Einführung von Missionen und Exercitien. Fügen wir hinzu, daß unter ihm gegen 150 Pfarrkirchen und Kapellen gebaut oder erneuert, 62 Pfarreien, 79 Rectorate und Vicarien und eine Menge neuer Schulen errichtet wurden. Zum Fortbau des Kölner Domes hatte er schon im ersten Jahre seiner Coadjutorschaft den Grundstein gelegt. Er begründete auch die beiden Knabenseminare zu Münstereifel und Neuß, ordnete die Verhältnisse der theol. Facultät in Bonn, wie die Sprengelverwaltung, und stellte die geistlichen Gerichte wieder her. „Er hat die der katholischen Kirche durch die preußische Verfassung freigegebenen Befugnisse mit den übrigen Bischöfen alsbald in Besitz genommen und zur Ausführung gebracht, so daß sie ihre selbstständige Stellung, die Erzdiöcese ihre geordnete Verwaltung seinem entschiedenen Auftreten, welches weiser Mäßigung und staatsmännischer Umsicht nicht ermangelte, vorzüglich zu danken hat. Führte der Erzbischof aber den Hirtenstab zur Abwehr gegen die Uebergriffe der Staatsgewalt auf das kirchliche Gebiet, so schärfte er doch andererseits seinen Erzdiöcesanen die Unterthanenpflicht unablässig ein und leuchtete ihnen in der Treue gegen König und Obrigkeit stets voran. Auf's Innigste hielt er

an dem Mittelpunkte der Kirche, dem apostolischen Stuhle, und dem Nachfolger des heil. Petrus in der Person des vielgeprüften Pius IX. fest."

Um diese wichtigsten hier vorgeführten Ereignisse seines Lebens gruppiren sich die Reden und zum großen Theil auch die Schriften des Erzbischofes, und wir können dem verehrten Herrn Herausgeber nur beistimmen, wenn er sagt (III): „Ueberall erscheint er als ein vollendeter Meister in Rede und Schrift, als ein umsichtiger und thatkräftiger Hüter der Erbschaft des Glaubens und der auf ihm ruhenden sittlichen Aufgabe, ... für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche in den deutschen Landen und über Deutschlands Gränze hinaus begeisterter und rastlos wirksamer Erzbischof." Seine allgemeine Bildung muß die umfassendste gewesen sein. „Es ist bekannt, daß der Verewigte nicht allein gründlich theologisch gebildet war, sondern auch an allgemeiner Bildung, Kenntniß der alten und neueren Sprachen, der Geschichte und Literatur auf der Höhe unserer Zeit stand, Schon früher wurden seine poetischen und geschichtlichen Arbeiten erwähnt. . . . Seine zahlreichen Hirtenbriefe und Reden sind nach Inhalt und Form wahre Meisterstücke." Daß Geissel ein ausgezeichneter Lateiner war, ersehen wir aus den leider nur wenigen lateinischen Reden, die er zu halten Veranlassung hatte. Von geschichtlichen Werken seien hier erwähnt: Der Kaiserdom zu Speyer, eine topographisch-historische Monographie. Speyer und Mainz 1826—28. Der Kirchensprengel des alten Bisthums Speyer 1832, Speyer. Die Schlacht am Hasenbühl und das Königskreuz bei Göllheim, 1835, welch' letztere Schrift ihm Anerkennung wissenschaftlicher Gesellschaften und von fürstlicher Seite gewann (XIV). Der hochselige König Friedrich Wilhelm IV. überhäufte ihn nicht nur mit Gunstbezeugungen, sondern war ihm Freund in des Wortes eigentlichster Bedeutung. Auch bei dem jetzigen Herrscherpaare Preußens und bei König Ludwig I. von Bayern stand er in großem

Ansehen (XXIII). Cardinal von Geissel war in der glanzvollen Reihe der Kölner Bischöfe der neunzigste, seit der Wiederherstellung des Erzbisthums der dritte Erzbischof. Seine Regierung ist ohne Zweifel eine der bedeutendsten in der mehr als 1700jährigen ereignißreichen Geschichte des Kölner Sprengels (XXIV).

In fünf Büchern (Abtheilungen) gibt der Herausgeber uns den reichhaltigen, mannigfachen Stoff. 1) Von dem Antritte des Coadjutor-Amtes bis zur Besitzergreifung des erzbischöfl. Stuhles 1842—1846. 9) Von da bis zur Erhebung zum Cardinalat 1846—1850. 3) Bis zur Romreise 1850—1857. 4) Bis zur Ankündigung des Provinzial-Concils 1857—1860. 5) Bis zum Tode 1860—1869. Wir wollen nun auf die wichtigsten der 104 in diesen Zeitraum fallenden Nummern aufmerksam machen.

I.

1) Anrede an den König Friedrich Wilh. IV. von Preußen bei Ablegung des Homagial-Eides in Gegenwart des Prinzen von Preußen und des gesammten Staatsministeriums am 10. Januar 1842.

2) Hirtenschreiben bei Uebernahme der Verwaltung der Erzdiöcese Köln vom 4. März 1842.

3) Worte, gesprochen in der dritten Sitzung des Dombau-Vereins-Vorstandes bei Uebernahme des Amtes eines Ehren-Präsidenten desselben am 16. März 1842.

5) Rede, gehalten bei der Grundsteinlegung zum Fortbaue des Kölner Domes bei Anwesenheit des Königs und der Königin von Preußen, der Prinzen des königl. Hauses und einer großen Anzahl von Fürsten und hervorragenden Männern aus allen deutschen Gauen, am 4. Sept. 1842.

9) Rundschreiben an die Geistlichkeit der Erzdiöcese, die Gedächtnißfeier der 300jährigen Selbstständigkeit Deutschlands betreffend, vom 21. Juli 1843.

10) Rundschreiben an die Geistlichkeit der Erzdiöcese, Aufforderung zur Bildung von Filial-Dombau-Vereinen, vom 12. Sept. 1843.

13) An dieselbe, die Errichtung eines Knabenseminars betr., 25. März 1845.

15) Festrede bei der 50jährigen bischöfl. Jubelfeier des Bischofs von Münster, Caspar Max, Reichsfreiherr v. Droste zu Vischering, gehalten im Dome zu Münster am 6. September 1845.

II.

17 u. 18) Die beiden Inthronisationsreden, lat. an die Geistlichkeit, deutsch an die Laien, vom 11. Januar 1846.

20) Hirtenschreiben über die Nothwendigkeit der Gründung von Knabenseminarien in der Erzdiöcese.

21) Ueber das erste apostolische Rundschreiben Papst Pius IX., vom 25. Januar 1847.

28) Festrede, gehalten bei Einweihung des Kölner Domes in Gegenwart des Königs von Preußen, des Reichsverwesers Erzh. Johann, mehrerer Prinzen des kgl. Hauses, des päpstl. Nuntius Viale-Prelà, mehrerer Bischöfe u. s. w. am 15. August 1848.

29) Denkschrift über eine synodale Zusammenkunft der deutschen Bischöfe, vom 25. Sept. 1848.

30, 31 u. 32) Die Hirtenworte und die Denkschrift der in Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands, vom 11. und 14. Nov. 1848.

37) Denkschrift der katholischen Bischöfe in Preußen über die Verfassungsurkunde für den preußischen Staat, vom 5. Dec. 1848, vom Juli 1849.

40) Fastenhirtenbrief vom 12. Jan. 1850. Ueber die Religion als Grundlage aller menschlichen Einrichtungen.

III.

45 u. 46) Dankesworte für die Beglückwünschung des Oberbürgermeisters und des Stadtrathes von Köln bei der

Ernennung zum Cardinal, am 26. Oct. — Der Mitglieder des kgl. Appellationshofes am 27. Oct 1850.

47) Verba, quibus Viale-Prelà, s. sedis ap. nuntio nec non archiep. Carthaginiensi et Prospero Buzi, ablegato, pro bireto cardinalitio allato et imposito gratiae persolvuntur, facta in summa aede Coloniensi d. 12 m. novembris 1850.

54) Hirtenschreiben vom 25. Jan. 1853. Ueber die Weltmission der Kirche.

60) Denkschrift an den König Max. II. von Bayern, den Austausch der beiden erzbischöfl. Stühle von Köln und München und die bevorstehende allerhöchste Verordnung zur Ausscheidung und Feststellung der zwischen Staat und Kirche in Bayern noch strittigen Befugnisse betreffend, vom 20. April 1854.

64) Verwahrung des Erzb. von Köln und der Bischöfe von Trier, Paderborn und Münster gegen den Erlaß des Ministers des Innern d. d. 11. Mai 1854, bezüglich der angeblichen Verbindung der katholischen Geistlichkeit, namentlich jener der Rheinprovinz und speciell von Köln, mit der Democratie und der antirussischen Thätigkeit des Clerus, gerichtet an das kgl. Staatsministerium zu Berlin im Sept. 1854.

71) Rede, gehalten zum Beschlusse der ersten General-Versammlung des christl. Kunst-Vereins für Deutschland zu Köln am 11. Sept. 1856.

IV.

73) Responsum, datum reverenmo domino Stella S. S. Pis IX. praelato domestico et archivestiario, pileum cardinalitium afferenti, die 19. m. martii 1857 (datum in palatio della Croce Romae).

79) Entwurf zu einem oberhirtl. Ausschreiben, die allgemeine Wahl zum Hause der Abgeordneten betreffend, vom 2. Sept. 1859.

80) Begrüßungsworte, gesprochen in der ersten öffentlichen General-Versammlung der kathol. Vereine Deutschlands im großen Gürzenich-Saale zu Köln am 6. September 1858.

84) Gemeinsame Adresse der kathol. Bischöfe in Preußen an den Prinz-Regenten, die Wahrung der Rechte des apostol. Stuhles bei dem bevorstehenden Congresse betreffend, Nov. 1859 [1]).

V.

86) Literae, quibus indicitur consilium provinciale Coloniae habendum et die 29. m. aprilis 1860 incipiendum, d. d. 25. m. febr. 1860.

87 u. 88) Die lateinische Eröffnungs- und Schlußrede des Prov.-Concils, 29. April, 17. Mai 1860.

92) Rede, gehalten zur Einweihung des Museums Wallraf-Richartz in der Minoritenkirche zu Köln, 1. Juli 1861.

93) Rede, gehalten im Namen des preußischen Episcopats nach der feierlichen Krönung des Königs Wilhelm I. und der Königin Augusta von Preußen im Thronsaale zu Königsberg, in Gegenwart des Kronprinzen, der Prinzen des kgl. Hauses, des kgl. Staatsministeriums, der Gesandten der auswärtigen Mächte und der Ritter des schwarzen Adlerordens, am 18. Oct. 1861.

95) Erzb. Rundschreiben bezüglich der Wahlen zum Abgeordnetenhause, 12. April 1862.

100) Worte, gesprochen bei der Feier der Vollendung

---

1) Diese Adresse, welche später in französischer Sprache erschien, wurde auf Befehl Pius IX. in's Italienische übersetzt. Sie steht nebst der ital. Uebers. in dem Werke: La sovranità temporale dei Romani Pontefici, propugnata nella sua integrità dal suffragio dell' orbe cattolico, regnante Pio IX. L'anno XIV. 3 Parte. Austria Alemagna Olanda. Vol. I. L'episcopato. Roma 1860. L'episcopato prussiano p. 751—761.

des Domes auf dem großen Gürzenich=Saale zu Köln, 15. Oct. 1863.

102) Letztes oberhirtliches Ausschreiben, die siebente Säcularfeier der Uebertragung der Reliquien der heiligen drei Könige nach Köln betreffend, 21. Juni 1864.

In einem Anhange gibt uns Dumont dann noch die Schriften und Reden Geissels vom Empfange der Priesterweihe bis zum Antritte des Coadjutoramtes, 1818—1842, 14 Nummern, 105—118, aus welchen wir Nr. 106, Ueber Religiosität, hervorheben. Dann folgen Nr. 119—140: Kirchenlieder und sonstige Gedichte von 1835—37, wo aber von Nr. 131 an vielmehr nur Reden, Hirtenbriefe und Aehnliches verzeichnet ist. Von ihnen betreffen Nr. 135 u. 136 die Errichtung eines Knabenseminars im Speyrer Sprengel. Sehr willkommen ist das Verzeichniß der dem Andenken an den † Erzbischof gewidmeten Nekrologe, Reden und Schriften. Außer sechs Nekrologen und zwei Trauerreden (die eine von Dieringer. Köln 1864. Bachem) werden hier zwei selbstständige Schriften über den Cardinal genannt, die eine von Ch. J. Cremer, Köln 1864, die andere von Dr. Wilhelm Molitor, Domcapitular zu Speyer, Köln 1865, und zwei Abhandlungen in Zeitschriften: Chilianeum 1864, 419—451 und Katholik 24. Jahrg. (1864) Septemberheft. Das Personen= und Sach=Register erleichtert besonders die Verwerthung des Buches zu geschichtlichen, statistischen und ähnlichen Zwecken, und zeigt schon auf der ersten Seite die Mannigfaltigkeit des gebotenen Stoffes, wie man sie kaum ahnen dürfte. Bietet das vorliegende Werk einerseits, wie bemerkt, die beste Grundlage für eine umfassende Biographie Geissels, so wird es andererseits auch als wichtige Quelle für eine Kirchengeschichte Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert dienen können. Alle noch heute brennenden kirchlich=politischen Fragen werden mehr oder weniger hier bereits besprochen und beurtheilt, und für die deutsche Kirchengeschichte der Jahre vom Ausgange Clemens

Augusts bis zur Ankündigung des allgemeinen Concils wird es immer Quelle ersten Ranges sein. Wie klug Geissel in seinen Berührungen mit der Staatsgewalt verfuhr, zeigt der Erfolg; mit derselben Festigkeit würde er aber auch einen Kampf durchgekämpft haben, den er durch seine weise Haltung nicht ausbrechen ließ; dafür bürgen Actenstücke, wie die unter 64 u. 84 benannten; und aus Nr. 60 ersehen wir, wie unverhohlen er auch den Mächtigen der Erde, wenn es sein mußte, eine bittere Wahrheit, durch keine Redensarten versüßt, zu sagen wußte. So befolgte er in bewundernswerther Weise jene biblische Vorschrift: Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben, und in Folge seiner weisen Regierung bestand nicht nur pax, sondern summa concordia inter regnum et sacerdotium, So lange Deutschland solche Bischöfe, wie Geissel, aufzuweisen vermag (und Gott Dank zählt es solcher mehrere), dürfen wir mit Vertrauen auf die Gegenwart und auf die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland hinblicken.

Münster.

Dr. Florenz Tourtual.

Leben der heil. Katharina von Bologna. Bearbeitet nach dem Italienischen von Dr. Joh Marcus, Regens im bischöflichen Convict zu Hadamar.

Unter den zahlreichen, während der letzten Jahre erschienenen Lebensbildern ehrwürdiger und heiliger Diener und Dienerinnen Gottes mag ein erst jüngst von Coppenrath in Regensburg ausgegebenes den Lesern vielleicht unbekannt sein, indessen wohl verdienen, daß wir ihre Aufmerksamkeit auf dasselbe lenken. Wir meinen das Leben der heil. Katharina von Bologna, nach dem Italienischen bearbeitet von Dr. Joh. Marcus, Regens im bischöflichen Knabenseminar zu Hadamar.

Wenige Heilige hat Gott nach ihrem Tode in so auffallender Weise verherrlicht, wie die heil. Katharina. Vier

Jahrhunderte lang zieht ihr Leichnam die Aufmerksamkeit und Bewunderung auf sich. Gegenwärtig sind zwar nicht mehr wie anfänglich ihre Augen geöffnet und leuchtend, auch ihr Gesicht ist jetzt etwas eingetrocknet und dunkelbraun, immerhin aber macht es einen tiefen Eindruck auf den Beschauer, ihren heiligen Leib nicht nur ganz unversehrt, sondern aufrecht auf einem prächtigen Throne sitzen zu sehen. Durch diese Auszeichnung hat sich erfüllt, was einstmals der Heiligen in einer Verzückung gezeigt worden war. Sie schaute nämlich Jesum, ihren himmlischen Bräutigam, auf seinem Throne, umgeben von den Engeln und Heiligen; vor dem Throne aber befand sich Jemand, welcher die Cither spielte und singend stets die Worte des Psalmisten wiederholte: Et gloria ejus in te videbitur. Ein mit diesem Gesichte verbundenes Wunder wird bereits von Görres in seiner Mystik mitgetheilt. Obwohl nämlich die Heilige nie das Citherspiel gelernt hatte, begann sie alsbald nach jener Erscheinung das bezeichnete Instrument in wundervoller Weise zu spielen, auch sang sie überaus lieblich dazu, indem sie die gehörte himmlische Harmonie nachahmte.

Das Auge des Beschauers gewahrt an dem Leibe der Heiligen noch heute eine andere Gnadenerweisung, welche ihr im Leben zu Theil geworden war. Als Katharina einst die heilige Weihnacht betend im Chor der Kirche zugebracht hatte, erschien ihr die seligste Jungfrau und reichte ihr das Jesuskind dar. Seitdem erstrahlten das Antlitz, insbesondere die Lippen der Heiligen, welche die Wangen des göttlichen Kindes berührt hatten, von einem außergewöhnlichen Lichtglanze, der nach ihrem Tode sichtbar blieb und bis zur Stunde an einem weißen Flecken auf der rechten Seite des Kinns erkennbar ist.

Aus dem hochbegnadigten Leben der Heiligen möge noch angeführt werden, daß sie vom eilften bis vierzehnten Lebensjahre am Hofe der Markgräfin von Este lebte, darauf zu Ferrara in das Clarissenkloster vom heiligen Frohnleichnam eintrat, wo sie später mit dem Amte einer Novizenmeisterin bekleidet wurde. Nicht lange nachher übernahm sie als Abtissin die Leitung eines neu gegründeten Klosters in ihrer Vaterstadt Bologna und starb daselbst im Jahre 1463.

Das Leben dieser Heiligen bietet einen reichen Schatz ansprechender Züge und Belehrungen für das ascetische Leben dar. Meisterin in der Kunst, den Erzfeind des Menschengeschlechtes zu besiegen, hat Katharina ein Büchlein

geschrieben „von sieben geistlichen Waffen", welches sie anfänglich aus Demuth im Feuer verbrannte, später indessen auf Eingebung Gottes von Neuem anfertigte.

Wir empfehlen somit diese kleine Lebensbeschreibung der heil. Katharina, weil sie einen großen Schatz interessanter Züge und trefflicher Belehrungen über das ascetische Leben enthält.

XXXIV.

In Sachen des allgemeinen Concils.

Leider müssen wir die Fortsetzung der „Glossen über die Conciliumsliteratur" auf's nächste Heft verschieben, da der geehrte Verfasser anstatt des erwarteten Manuscriptes uns die Mittheilung zugehen ließ, daß er, durch Amtsgeschäfte verhindert, erst für das Maiheft jene Fortsetzung liefern könne. Wir wollen seinen Besprechungen nicht vorgreifen, können jedoch nicht unterlassen, jetzt schon mit kurzen Worten uns über einige keineswegs erfreuliche Erscheinungen der Tagespresse auszusprechen.

Die Civiltà brachte in jüngster Zeit einen Correspondenzartikel aus Frankreich über die Ansichten und Erwartungen, die man in Frankreich bezüglich des bevorstehenden Conciles hege, der in mehrfacher Beziehung großen Anstoß erregt hat. Es ist darin unter Anderem gesagt, „die liberalen Katholiken" fürchteten mit der Regierung, das Concil „möchte etwa die Doctrin des Syllabus und die dogmatische Unfehlbarkeit des Papstes proclamiren", und sie hofften dagegen wieder, das Concil „könnte etwa einige Sätze des Syllabus modificiren oder in einem ihnen günstigen Sinne erläutern, . . . die Frage wegen der Unfehlbarkeit des Papstes aber entweder gar nicht behandeln oder wenigstens nicht erledigen."

Dem gegenüber werden die Hoffnungen und Erwartungen „der eigentlichen Katholiken, d. h. der großen Mehrheit der Gläubigen," dahin ausgesprochen, „daß das Concil, wie das von Chalcedon, ein kurzes sein; . . . daß es die Doctrin des Syllabus proclamiren

(„es wäre möglich, wird beigefügt, daß manche in den Regierungskreisen und bei anderen sonst gebildeten, aber mit der theologischen Sprache unbekannten Personen herrschende Mißverständnisse dadurch gehoben würden, daß das Concil die im Syllabus unter negativer Form vorgetragenen Propositionen affirmativ und gehörig entwickelt wiedergäbe und vortrüge"); daß es endlich die dogmatische Unfehlbarkeit des Papstes (in welcher Frage, weil sie ihn selbst berühre, der Papst die Initiative nicht ergreife) per acclamationem aussprechen, auch die glorreiche Aufnahme Mariä in den Himmel definiren werde." Außerdem wird bemerkt, daß der französische Episcopat einen gewissen Rückhalt bezüglich des Concils beobachte, und behauptet, daß man in Frankreich das canonische Recht vielfach nicht kenne und in Praxis nicht befolge. Endlich werden eine Anzahl Blätter, wie La France, Le Français, die Gazette de France &c den liberal-katholischen Blättern zugezählt. Es konnte um so weniger ausbleiben, daß diese Correspondenz Widerspruch hervorrief, da sie von nicht wenigen katholischen Blättern Frankreichs als eine höchst bedeutsame sofort reproducirt wurde. Eine energische und meisterhaft geschriebene Entgegnung brachte namentlich der Français in zwei Artikeln, in deren erstem er die Artikel der Civiltà kritisirt, im zweiten aber ihm die Aussprüche der französischen Bischöfe in ihren Hirtenbriefen und anderen Erlassen gegenüber stellt. Der Français rügt es namentlich, daß die Correspondenz der Civiltà sich anmaße, über die Beschlüsse des künftigen Concils sich so, wie geschehen, auszusprechen, während der heilige Vater selbst darüber Schweigen beobachte; daß sie eine Beschränkung der Discussion der Bischöfe, ein Niederstimmen einer etwaigen Minorität durch die Majorität insinuire; daß er die Gegenstände der Berathungen willkürlich begrenze — alles im Widerspruch mit dem, was der heilige Vater selbst in seinem Berufungsschreiben und in anderen auf's Concil bezüglichen Actenstücken ausgesprochen habe: denn hienach wolle er ja über alle großen Anliegen der Kirche in der Gegenwart, die zum Theil näher specificirt werden, Berathung mit den Bischöfen pflegen; namentlich solle das Concil auch für die Wiedervereinigung der Schismatiker und der Protestanten mit der Kirche wirken. Die Infallibilität des Papstes wird nicht bestritten, dagegen darauf aufmerksam gemacht, daß diese wichtige und schwierige Frage, sowohl was die Opportunität, als den Inhalt und Fassung der Entscheidung betreffe, einer sehr sorgfältigen Erwägung bedürfe, sowie daß diese Frage, und gar die bezüglich der Himmelfahrt Mariä, vom Papste selbst in keiner

Weise erwähnt sei. Endlich wird Protest dagegen erhoben, daß die Katholiken so ohne Weiteres in eigentliche und liberale geschieden, und ebenso über die Blätter abgeurtheilt werde.

Stimmen ganz anderer Art, als diese katholische Stimme in Frankreich, haben sich in Deutschland in der Augsburger Allgemeinen Zeitung (Beilagen vom 10.—13. März und vom 4. April) vernehmen lassen. Während der französische Artikel mit ungeheuchelter kirchlicher Gesinnung und Ehrerbietigkeit gegen den apostolischen Stuhl geschrieben ist, katholische Wahrheiten und kirchliche Institute nirgends angreift, ist der Artikel der Allgemeinen Zeitung von einer wahrhaft erschreckenden Leidenschaftlichkeit gegen Rom und gegen die Jesuiten, die den Papst und zum großen Theile auch den Episcopat beherrschen sollen, erfüllt, und diese Leidenschaft reißt den Verfasser zu den unwahrsten und ungerechtesten Beschuldigungen, ja zu Behauptungen hin, welche geradezu mit dem Glauben im Widerspruche stehen. Ihm ist die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht etwa eine schwierige, gründlicher Discussion bedürftige oder eine offene Frage; ihm ist diese Lehre, welche jedenfalls in der Kirche eine hohe Autorität besitzt, eine durch und durch falsche, durch Pseudo-Isidor aufgekommene, durch mittelalterliche Unwissenheit, namentlich von dem durch falsche Urkunden betrogenen Thomas von Aquin verbreitete, durch die Jesuiten zum Siege gebrachte Irrlehre. Diese Irrlehre solle nun durch das Concil zum Dogma erhoben und dadurch an die Stelle des altkatholischen Traditionsprincips die Willkür des Papstes gesetzt werden, um dann durch den unfehlbaren Papst die absolute Herrschaft der Kirche über die weltlichen Staaten und, was ein Hauptinteresse sei, die Sanctionirung und Rechtfertigung der unsittlichen Jesuitenmoral, dieses schwarzen Fleckes in der Geschichte der Kirche, zu erzielen und so endlich den Sieg dieses finsteren hierarchischen Systems über die Humanität, die bürgerliche und Gewissensfreiheit und die ganze Civilisation der neueren Zeit zu erringen, auf die Gefahr hin, über Welt und Kirche die furchtbarsten Erschütterungen zu bringen. Diese und andere Folgen der Declarirung der päpstlichen Unfehlbarkeit werden mit den schwärzesten Farben geschildert. Ein anderer Correspondent der Allgemeinen Zeitung (vom 4. April) fügt ergänzend bei, daß die Gegenwart wegen des Servilismus der Bischöfe gegen Rom gänzlich unfähig sei, ein allgemeines Concil zu halten, und gibt zu verstehen, daß ein solches Concil ebenso wenig wie der Papst unfehlbar sei. — Da jedoch dieser letztere Correspondent die Entchristlichung der Schule am Schlusse sei-

nes Artikels beklagt, so unterläßt die Allg. Zeitung nicht, zu bemerken, daß sie mit ihrem Correspondenten nicht in Allem einverstanden sei, aber ihm das freie Wort habe lassen wollen.

Wir bedauern, daß die Civiltà jenen in mehrfacher Beziehung verfehlten Artikel aufgenommen hat. Die Redactoren hätten bedenken sollen, daß ein solcher Ton geeignet war, den Orden, dem sie angehören und der an dem Hasse der Welt schwer genug zu tragen hat, ja den heiligen Vater selbst, der die verdienstvolle Zeitschrift so sehr ausgezeichnet, in den Augen Vieler — wenn auch ohne objectiven Grund — zu compromittiren. Wir sagen ohne objectiven Grund: denn die Civiltà ist und bleibt nichts Anderes, als das Privatwerk derer, welche sie verfassen, und weder die Gesellschaft Jesu und noch viel weniger der apostolische Stuhl hat für sie eine Verantwortung. Was aber die in dem Anstoß erregenden Artikel der Civiltà ausgesprochenen Ansichten betrifft, so sind wir in mehrfacher Beziehung ganz entgegengesetzter Ueberzeugung — nicht als ob wir, wie den liberalen Katholiken imputirt wird, Furcht davor hätten, das Concil möge zu weit gehen und durch das Aussprechen von Wahrheiten, welche der modernen Welt widerstreben, der Kirche Verlegenheiten bereiten. Aber damit das Concil seine große Aufgabe in vollstem Maße löse, halten wir für nothwendig und erwarten es deßhalb mit Zuversicht, daß keine untergeordneten und äußeren Rücksichten, wie z. B. die Zeitverhältnisse, hindern werden, dem Concil so viel Zeit zu widmen, als es zur vollkommensten Lösung seiner Aufgabe bedarf; wir sind ferner gewiß, daß auf demselben die vollste Freiheit der Berathung stattfinden wird und fürchten nicht im mindesten das Aussprechen und die Discutirung der verschiedenartigsten Ansichten; so geschah es auf allen Concilien, zumal auf dem Tridentinum, und je mehr es geschieht, um so herrlicher wird die Kraft der katholischen Wahrheit und Einheit sich offenbaren. Denn was die Entscheidungen des Concils betrifft, so können wir denselben nicht bloß mit dem größten Vertrauen, sondern wir müssen ihnen mit der übernatürlichen Glaubensgewißheit entgegensehen, daß dem Concile nichts anderes gefallen wird, als was auch dem heiligen Geiste gefällt (Act. 15, 28), und was deßhalb wahrhaft zum Heile der Kirche und der ganzen Menschheit dient.

Wenn wir aber den vielbeschrieenen Artikel der Civiltà in mehrfacher Beziehung beklagen, so müssen wir dagegen die empörende Weise, wie er in der Allgemeinen Zeitung mißdeutet und ausgebeutet

wird, mit aller Indignation verwerfen. Was hier vorgetragen wird, ist eine gräuliche Entstellung und Mißdeutung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und jenem indirecten Einflusse der Kirche auch in zeitlichen Dingen und jener Superiorität der Kirche über den Staat, welche fast von allen Theologen und Canonisten gelehrt wird und die Souveränität des Staates in seiner Sphäre in keiner Weise beeinträchtigt. Wenn, wie es leider scheint, die Artikel der Allgemeinen Zeitung von Katholiken herrühren, so sind sie ein neuer Beweis für die so oftmals sich bewährende Wahrheit, daß da, wo die Liebe und Pietät gegen die Kirche und ihr Oberhaupt fehlt, zu den größten Verirrungen, zu wahrer Feindseligkeit gegen die Kirche, zum Bündniß mit den gefährlichsten Richtungen, ja zum Schiffbruch am Glauben nur wenige Schritte sind. Verbitterter und gehässiger hätte der entschiedenste Feind der Kirche über Papst und Concil nicht schreiben können. Wenn man, wie die Verfasser jener Artikel, der Meinung ist, daß die Kirche seit Jahrhunderten von dem Geiste ihrer ursprünglichen Verfassung mehr oder weniger abgefallen sei; wenn man meint, das allgemeine Concil könne wirklich „mißbraucht werden", um ein unwahres und verderbliches System zu sanctioniren; wenn man den apostolischen Stuhl als den Träger eines mit dem Geiste des Christenthums und der katholischen Kirche in Widerspruch stehenden Systemes betrachtet: dann ist man nicht etwa bloß Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit, nicht bloß Anhänger einer freien Richtung, die noch innerhalb der katholischen Kirche Raum fände, sondern man ist bereits in einer Geistesrichtung befangen, die mit dem Glauben an die Indefectibilität und Infallibilität der Kirche überhaupt nicht vereinbar ist.

Inzwischen wurde in diesen Tagen das fünfzigjährige Priesterjubiläum des heiligen Vaters in einer Weise gefeiert, welche zeigt, daß die Christenheit in der Verehrung und Liebe zum heiligen Vater Eines Herzens und einer Seele ist und daß jener Geist der Abneigung und des Mißtrauens gegen Rom, der in gewissen Kreisen in so erschreckender Weise zu Tage tritt und dem auch jene Artikel der Allgemeinen Zeitung entsprungen sind, dem Geiste des katholischen Clerus und des katholischen Volkes durchaus fremd ist.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXXV.

Kaiser Maximilian's I. Bedeutung für Deutschland.

(Schluß.)

III.

Auf dem Tage zu Lindau (1496) hielt es auch der Mainzer Erzbischof Berthold von Henneberg, der einzige unter den Fürsten, der geleistet, was er versprochen, an der Zeit, den Reichsständen ihren Mangel an Opferwilligkeit und Nationalgefühl vorzuhalten und sie darauf hinzuweisen, daß Deutschland, wenn nicht Besserung einträte, innerer Zerrüttung immer mehr anheimfallen werde oder sich gar unter der Zuchtruthe eines auswärtigen Eroberers werde beugen müssen. „Noch zu Carl's IV. und Sigmund's Zeiten habe man das Reich in Italien anerkannt, was jetzt nicht mehr geschehe. Der König von Böhmen sei ein Kurfürst des Reiches, was thue er dem Reiche dafür? er habe sogar Schlesien und Mähren von demselben losgerissen. In unaufhörlicher Bedrängniß seien Preußen und Liefland: Niemand kümmere sich darum. Ja, das Wenige, was vom Reiche übrig sei, werde ihm täglich entzogen und Dem oder Jenem verschrieben. Die Ordnungen von Worms seien gemacht, um des Reiches Fall zu verhüten; allein es fehle an Einigkeit und wechselseitigem Vertrauen, um sie aufrecht zu erhalten. Woher komme es, daß die Eidgenossenschaft so in allgemeinem Ansehen stehe, daß sie von Italienern und Franzosen, von dem Papst, ja von Jedermann gefürchtet werde? Das rühre allein daher, weil sie zusammenhalte und einmüthig sei. Einem solchen Beispiele sollte man in Deutschland nachfolgen. Die Wormser Ordnungen sollte

man wieder vornehmen, aber nicht, um davon zu schwatzen, sondern um sie wirklich auszuführen."

Aber was halfen dem Erzbischof seine patriotischen Ergüsse? Man fügte sich ihm gern, wo es darauf ankam, „gute Beschlüsse zu fassen oder künftige Reichstage für solche Beschlüsse in Aussicht zu nehmen," doch, „wenn es auf's Thun ankam, hatten die Stände keine Ohren." Die deutschen Reichstage waren und blieben, wie schon Aeneas Silvius gesagt hatte, nur fruchtbar insofern, als „jeder derselben immer einen neuen im Schooße trug", und über das lange Entschließen verlor man immer mehr die Entschlossenheit, die auch im politischen Leben eine der wichtigsten Eigenschaften ist. Denn in der Politik wiegt vor Allem die That. Jeden Vaterlandsfreund muß beim Studium der Reichstagsacten des fünfzehnten Jahrhunderts ein Gefühl der Wehmuth beschleichen, wenn er in jener geistig so bewegten Zeit alle deutsche Kraft sich zersplittern, die Decentralisation sich steigern und die Unentschlossenheit gleichsam zum Princip der deutschen Politik erhoben sieht.

Berthold mühte sich in fruchtlosem Streben ab und sein ganzes Thun gereichte dem Reiche eher zum Schaden als zum Nutzen, weil er, statt sich mit Maximilian, wie dieser so sehnlich wünschte, innig zu verbinden und seine materielle Macht und die Macht seiner Persönlichkeit ihm zur Verfügung zu stellen, gegen die Kräftigung des Königthums wirkte und die ganze Summe der inneren und äußeren Gewalt in die Hände der fürstlichen Oligarchen bringen wollte.

Für die geschädigte Reichsehre war von diesen Oligarchen Nichts zu erwarten. In Lindau verweigerten sie nicht bloß Hilfe gegen Frankreich, welches mit Erfolg an der Aufrichtung seiner Hegemonie in Italien arbeitete, sondern sie blieben auch unempfindlich gegen die dringlichsten Hilferufe des deutschen Ritterordens in Liefland. Mit größter Tapferkeit und Ausdauer hatte Walter von Plettenberg, der Heermeister des Ordens, ein Jahrzehent lang diese so gewichtige

deutsche Colonie, diese äußerste Mark des Germanenthums im Osten gegen den russischen Czaren Iwan vertheidigt, war aber nunmehr durch die moskowitische Uebermacht völligem Untergange nahe gekommen. Doch die Reichsstände hatten kein Herz „für das ferne" Liefland. Es war vergebens, daß Berthold mit scharfem politischen Blicke auf die Gefahren aufmerksam machte, welche dem gesammten Vaterlande dereinst im Osten von den Russen bevorständen: wie Maximilian, so sprach auch er damit den Fürsten „wie in Parabeln." Den Fürsten war es gleichgiltig, daß der Czar 49 hanseatische Kaufleute hatte in's Gefängniß werfen und ihrer Habe berauben lassen, daß er das hanseatische Comptoir in Nowgorod zerstörte, daß die Hansa ohne den Beistand des deutschen Reiches in jenen Gegenden nicht mehr bestehen konnte: die Fürsten ließen die Hansa im Stiche, ließen Liefland schutzlos und glaubten für deutsche Würde und Macht hinlänglich gesorgt zu haben durch die Bestimmung, daß sie über „des Muskowiters erschrecklich Fürnehmen" auf späteren Reichstagen sich des Näheren berathen wollten.

Die Reichsstände hatten in Lindau ganz andere wichtigere Dinge zu verhandeln, z. B. die Frage über Schwefelung des Weins, über eine neue Kleiderordnung, über allzu kostbare Hochzeiten u. s. w., auch über Narren und Spaßmacher, denen fürder nicht mehr erlaubt werden dürfe, Ketten und andere Ehrenzeichen des Adels zu tragen, weil dadurch hohem Adel und Fürstenstand Abbruch geschehe. Nicht erst auf dem „permanenten" Reichstage in Regensburg wurden kleinliche Interessen im großen Style verfochten. Schon im fünfzehnten Jahrhundert kostete es manchmal schwere Mühe, über Fragen hinauszukommen, die von gleicher Wichtigkeit waren, wie jene Regensburger: ob die fürstlichen Gesandten ebenso gut wie die kurfürstlichen rothe Sessel bei der Tafel haben dürften oder nur grüne, und ob dem Reichsprofoßen die Erlaubniß zu ertheilen sei, am Maitage auch den fürstlichen Gesandten sechs Maibäume aufzustecken.

Nur zu einem einzigen Beschluß von etwas anderer Art verstiegen sich die Reichsstände in Lindau. Es ging den Fürsten zu Herzen, daß die Reichskammerrichter aus Mangel an Nahrung, wie wir früher hörten, keine Sitzungen mehr halten wollten; sie faßten den Entschluß, das oberste Reichsgericht wieder flott zu machen und ihren fürstlichen Beisitzern eine geregelte Besoldung zukommen zu lassen, nicht zwar aus eigener Tasche, sondern aus der Tasche der Juden von Frankfurt, Regensburg, Nürnberg und Ulm. Und dieser Beschluß wurde in den Reichsabschied aufgenommen, und man ging auseinander, nachdem man die Abrede getroffen, sich im April 1497 wieder in Worms zu versammeln.

Inzwischen war Frankreich immer weiter in Italien vorgedrungen und die Türken hatten neue Einfälle in Ungarn und in die kaiserlichen Erblande gemacht, und drohten mit gewaltigen Streitkräften auch das „Innere des Reiches" zu überfallen. Als aber die Zeit der Eröffnung des neuen Reichstages, auf welchem gegen alle diese Dinge Vorkehrungen getroffen werden sollten, gekommen war, fanden sich nur sehr wenige Fürsten persönlich in Worms ein, und wiederum hielt Berthold, unter den größeren Fürsten der einzige, welcher erschienen war, eine geharnischte Rede: „O liebe Herren," klagte er, „es gehet gar langsam zu, es ist wenig Fleiß und Ernst in den Ständen des Reiches von Oben bis Unten, und billig zum Erbarmen. Wollen wir ansehen, wie das Reich also abnimmt und abgenommen hat. Es ist wahrlich fast erschrecklich, und es stellen sich die Läufe so wild, daß billig besser zu Herzen genommen und ernstlich zu den Dingen gethan werden sollte, damit Eintracht im Reiche würde. Es ist zu besorgen, wo man sich nicht anders in die Sachen schicken, getreulicher und fleißiger zusammenhalten will, daß eines Tages ein Fremder kommt, der uns mit eisernen Ruthen regieren wird. Sehet zu, es will leider Niemanden zu Herzen gehen, es

geht ein Stück nach dem anderen hinweg; will man nicht anders und besser dazu thun, so werden wir Alle zu Grunde gehen." Von Neuem ließ Maximilian durch seine Räthe Adolf von Nassau und Hans von Landau den Reichsständen betheuern, daß er allen seinen im J. 1495 in Worms gegebenen Versprechungen auf das Genaueste nachkommen wolle; die Stände aber, von denen er ein Gleiches erwartet, wären noch in keinem Punkte ihren dort übernommenen Verpflichtungen treu geblieben.

Auf dem nächsten Reichstage in Freiburg (1498) mußten die Stände aus dem Munde des Königs selbst ähnliche Worte vernehmen, und mit gerechter Entrüstung sprach sich Maximilian dahin aus: „Man ist mir Unterstützung gegen Frankreich schuldig, man hat sie mir in Worms (1495) versprochen . . . aber von den Lombarden bin ich verrathen, von den Deutschen verlassen. Doch ich will mich nicht wieder, wie in Worms, an Händen und Füßen binden und an einen Nagel henken lassen[1]). Den italienischen Krieg (gegen Frankreich) muß ich führen und will ihn führen, man sage mir, was man wolle. Eher werde ich mich von dem Eide dispensiren, den ich dort hinter dem Altare zu Frankfurt geschworen habe. Denn nicht allein dem Reiche bin ich verpflichtet, sondern auch dem Hause Oesterreich. Ich sage das und muß es sagen und sollte ich auch darüber die Krone zu meinen Füßen setzen und sie zertreten."

Diese mannhafte Rede verfehlte ihre Wirkung nicht, die Stände machten neue Zusicherungen und Maximilian hoffte nun auch gegen die Schweiz, welche dem französischen Könige Soldtruppen lieferte und dem Reiche den Gehorsam gekündigt hatte, einen glücklichen Feldzug führen zu können.

---

1) Der Uebermuth der Fürsten war damals (1495) so weit gegangen, daß man den König während der Berathungen des Reichstages hinausgehen und vor der Thüre warten ließ, bis Beschluß gefaßt worden sei.

Noch auf dem Tage zu Worms waren von Luzern, Schwyz und St. Gallen Abgeordnete erschienen, seitdem aber verweigerten die Eidgenossen, sich den Entscheidungen des Kammergerichtes zu unterwerfen und die neue Reichssteuer zu zahlen. Im Kampfe gegen sie handelte es sich also um nichts Geringeres, als um die Erhaltung der Schweiz im Reichsverbande und um die Anerkennung der von den Ständen so sehr gewünschten neuen Reformeinrichtungen. Aber wo war nun die „nationale Fürstenpartei?" Wie zeigten sich die Fürsten? Sie ließen es an wohlfeilem Spott über die schweizerischen „Kuhmäuler und Kuhgeier" nicht fehlen, aber ehe es noch zum eigentlichen Kriege (1499) kam, erklärten sie, daß sie nicht gesonnen seien, die Ehre ihrer Waffen gegen die Bauern auf's Spiel zu setzen. Maximilian mußte mit seinen auf eigene Kosten geworbenen Truppen zurückweichen, ein Theil derselben wurde aufgerieben, und glühend vor Zorn warf der König einem der Herren seinen eisernen Waffenhandschuh mit den Worten zu Füßen: „Es ist bös, Schweizer mit Schweizern zu bekämpfen."

Der unglückliche Schweizerkrieg hatte 29,000 Menschen das Leben gekostet, 200 Ortschaften und Schlösser in Flammen aufgehen lassen und das Land dreißig Meilen im Umkreise verwüstet. Aber viel schlimmer, als dieses Alles, waren die „militärisch politischen Folgen des Krieges. Die Schweiz, welche für das deutsche Reich hatte wiedererobert werden sollen, ging" — durch Schuld der Fürsten — „bleibend für dasselbe verloren; der schwäbische Bund hatte seinen militärischen Credit eingebüßt, die Streitkraft Maximilian's gegen Frankreich war lahm gelegt; Mailand, das er hatte schützen und dem Reiche erhalten wollen, fiel im folgenden Frühjahre in die Hände der Franzosen, und nie mehr ist es Maximilian gelungen, die Herrlichkeit des Reiches in Italien aufzurichten[2])."

2) Vergl. Klüpfel: Kaiser Maximilian I. S. 126. Am besten hat die damaligen politischen Verhältnisse Karl Hagen im zweiten Bande

Doch wie oft auch der Kaiser von den Fürsten getäuscht worden, immer setzte er wieder neue Hoffnungen auf ihren

---

seiner deutschen Geschichte behandelt. Sehr einseitig und ungenau ist die Darstellung in Ranke's deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation, indem der Verfasser in seiner Abneigung gegen den habsburgischen Maximilian fast Alles, was zu dessen Gunsten spricht, mit Stillschweigen übergeht. Ueberhaupt sündigt Ranke bekanntlich am meisten durch Reticenzen, und je mehr wir uns mit der Zeit, die sein erwähntes Werk umfaßt, bekannt machten, desto mehr erkannten wir die Richtigkeit des Urtheils, welches schon vor vielen Jahren über dasselbe in den Halle'schen Jahrbüchern von Ruge und Echtermayer (Zweiter Jahrgang S. 144) gefällt wurde. „Ranke," so heißt es dort, „behandelt die Geschichte nicht besser, als die Männer der „„jungen Literatur"", in eitler Effectmacherei das Particulärste unmittelbar mit dem Allgemeinsten verknüpfend. So wird ein Charakterzug, ein Witzwort, eine Schilderung, eine pikante Situation mit abstracten Reflexionen und der skizzenhaftesten Angabe der allgemeinen Verhältnisse so unmittelbar verflochten und so willkürlich, daß die wahre Wirklichkeit der Geschichte und ihr reicher innerer Organismus völlig verdunkelt wird. Diese Anecdotengeschichte, welche sich an nebelhaften Allgemeinheiten und Halbwahrheiten eine Art vornehmen philosophischen Hintergrund zu geben sucht, leidet an einer solchen Unruhe und Zersplitterung, daß der Leser wohl für den Augenblick in Spannung erhalten und immer von Neuem angestachelt wird, wenn er aber das Buch aus der Hand legt, so gut wie gar nichts gelernt hat." — Da gegenwärtig Ranke durch die neue Ausgabe seiner sämmtlichen Werke als „deutscher Classiker ersten Ranges" bei uns eingeführt wird und selbst katholische Autoren das Lob seiner Werke singen, so sei uns hier erlaubt, noch einige unbefangene Urtheile von Männern, die nichts weniger als katholisch sind, über den „gefeierten Meister" anzuführen. Der vor wenigen Monaten in Spanien verstorbene Historiker Dr. Bergenroth, ein genauer Kenner der Geschichte Großbrittaniens, spricht sich in den Grenzboten (Jahrg. 1861. S. 121) über Ranke's Englische Geschichte folgendermaßen aus: „Ranke ist ein gebildeter Mann. Eine Masse von Ideen, in denen die Gegenwart lebt, sind ihm vollkommen geläufig, und der Leser ist erfreut, sie, in das Gewand der Geschichte gekleidet, bei ihm wiederzufinden. Und doch ist nur das Gewand historisch. Sobald der Verfasser von der Höhe seines

guten Willen, und will man ihn nun einmal als „Romantiker auf dem Throne" bezeichnen, so hat er sich als solchen vorzugsweise in seiner Vertrauensseligkeit auf das deutsche Fürstenthum bewährt.

Um Mailand, den Schlüssel Italiens, den Händen der Franzosen zu entwinden, berief er auf den Februar 1500 einen neuen Reichstag nach Augsburg, „von Herzen bereit,"

---

gezimmerten Systems herabsteigt, um auf englische Geschichte einzugehen, zeigt er zwar das volle Selbstvertrauen eines Mannes, der zu leiten gewohnt, zugleich aber auch die Hilflosigkeit eines Führers, der des Landes unkundig ist ... Das Werk ist mit Ungenauigkeit und Gleichgiltigkeit gegen die wirkliche Geschichte Englands geschrieben." — In dem Werkchen: „Briefe an eine Freundin," schreibt Varnhagen v. Ense, daß Ranke durch seine Preußische Geschichte „den sprechenden Beweis gegeben, wie charakterlos und schwach er ist;" er habe sich dadurch „in den Augen aller wackeren Leute ganz zu Grunde gerichtet." Das Buch „erregt allgemeines Mißfallen durch die Abschwächung und Verflachung, die er unseren schroffsten Persönlichkeiten und Ereignissen gibt, durch den Mangel alles politischen Blickes und die kindische Lebhaftigkeit seiner Schreibart." — Alexander von Humboldt machte ebenfalls, wie wir aus dem: „Briefwechsel und Gespräche mit einem jüngeren Freund" erfahren, dem gefeierten Historiker Beschönigung der historischen Wahrheit und Flachheit zum Vorwurfe, und bedauerte Ranke's Mangel an Tiefe und Feinheit der Empfindung. Schließlich seien noch die Worte des Protestanten Kurz erwähnt, der sich im dritten Band seiner deutschen Literaturgeschichte äußert: „Ranke zeigt die Geschichte vom Standpunkte des kalten Diplomaten; er freut sich an dem Spiel der Intrigue; mag sie noch so schnöde, verächtlich, verbrecherisch sein, er weiß sie mit unnachahmlicher Kunst zu beschönigen, ja sogar in ein günstiges Licht zu stellen, allein, wer sich lebhaft an die Wahrheit erinnert, an der Ranke so oft vorbeigeht, wird sich auch durch die kunstvolle Darstellung nicht täuschen lassen. Es gehen ihm zwei wesentliche Vorzüge ab, die sittliche Weltanschauung und das Streben nach Erforschung der absoluten Wahrheit." Vergl. unseren Aufsatz: „Zur historischen Literatur" in der Belletristischen Beilage zu den Kölnischen Blättern. Jahrgang 1862. Nr. 149.

wie er schrieb, „für die Ehre des Reiches jedes persönliche Opfer zu bringen." Mit bewegten Worten schilderte er nochmals in seinem Ausschreiben die Noth des Vaterlandes. Die Fremden, sagte er, welche ehedem „nicht klein Entsetzen" vor den Deutschen gehabt, hätten „nunmehr leichtes Spiel, das an sich zu reißen, was die Vorfahren mit ritterlichen Thaten erstritten; der König von Frankreich, nicht einmal mehr zufrieden mit dem Besitze Italiens, stachele die Ungarn und Polen gegen das Reich auf und strebe offenbar nach der deutschen Krone, und gleichzeitig ständen die Türken zu neuen Einbrüchen in Bereitschaft da."

Wie gewöhnlich dauerte es zunächst Monate lang, bis sich die Fürsten in Augsburg eingefunden, und als dann die Verhandlungen im April ihren Anfang nahmen, erklang das alte Lied: Reichsreformen seien nöthiger als auswärtige Kriege. Die „Reichsreform" aber, die man dem Könige zumuthete, bestand dießmal darin, daß er sich einem „Regimentsrathe" von zwanzig Fürsten und Räthen unterordnen sollte, dem so ziemlich alle innere und äußere Gewalt im Reiche zuertheilt wurde, der als ein berathendes Collegium, aber auch als Executivbehörde fungiren, der über Krieg und Frieden bestimmen sollte u. s. w. Dieser „Regimentsrath" war unter Berthold's sog. Reformen gleichsam die „Krönung des Gebäudes" der fürstlichen Oligarchie, und mit vollem Rechte konnte ein kaiserlicher Rath aus Burgund darauf hinweisen: „Ew. Maj. erkennen durch Annahme des Regimentsrathes gleichsam Ihre Abdankung an." Und dennoch versprach Maximilian, zunächst auf die Dauer von sechs Jahren sich dem neuen Institute zu fügen und hiermit ein Opfer zu bringen, von dem er sagen durfte: „welcher König, der noch nicht altersschwach geworden und der das Bewußtsein gethaner Pflicht hat, würde ein Gleiches thun." Er brachte das Opfer in der festen Zuversicht, daß nun auch die Stände endlich einmal die dafür versprochenen Gegenleistungen halten würden. Diese Gegenleistungen be-

standen darin, daß eine allgemeine, alle Unterthanen gleichmäßig umfassende Aushebung im Reiche sollte veranstaltet werden, von der man sich binnen fünf bis sechs Monaten ein Heer von 30,000 Mann versprach. Je 400 Einwohner einer jeden Pfarrei sollten einen Mann zu Fuß ausrüsten; die zum Fußvolke nöthigen Reiter sollten von den Fürsten und Grafen aufgebracht werden. Für eine neu zu bildende Kriegskasse sollten die Geistlichen $2^1/_2$ Procent ihres Einkommens, die Dienstboten den sechszigsten Theil ihres Lohnes entrichten und jeder Jude im Reiche ohne Unterschied einen Gulden zahlen.

„Handele nun Jeder," so mahnte Maximilian in einer der letzten Sitzungen des Tages, „nach dem Eid und dem Gelübde, womit er dem Reiche verbunden ist, und spiegele sich Jeder an meinem Beispiele. Wird man aber dazu nicht anders thun als bisher, so werde ich nicht warten, bis man mir die Krone vom Haupte reißt, ich will sie eher selbst vor meine Füße werfen." Es waren Ermahnungen, wie er sie schon öfters ausgesprochen. Und der Erfolg blieb derselbe wie früher. Am Tage des Austrittes von Augsburg bedeutete ihm der erwähnte kaiserliche Rath aus Burgund: „Maj. werden wieder bittere Erfahrungen machen. Von den deutschen Fürsten Thaten für's allgemeine Wohl des Reiches und Kaisers erwarten, heißt Trauben von Disteln erwarten."

Die Voraussage ging pünktlich in Erfüllung. Das in Aussicht gestellte Reichsheer blieb wiederum nur auf dem Papiere stehen: nach neun Monaten waren noch nicht einmal die Verzeichnisse, auf wie viele Truppen man aus jedem Territorium zählen könne, beim „Regimentsrathe" eingeliefert, und in diesem Rathe selbst arbeitete unter anderen der Kurfürst von der Pfalz, der mit dem Könige von Frankreich, gegen welchen das Reichsheer verwendet werden sollte, ein geheimes Schutz- und Trutzbündniß abge-

schlossen hatte[3]), gegen alles in Augsburg Versprochene. Die erste That des Regimentsrathes war eine Friedensbotschaft an den französischen König, dem man (angeblich für eine Summe von 80,000 Dukaten) Mailand unter dem Namen eines Reichslehen übertragen wollte. Einem französischen Gesandten, der die größten Verleumdungen gegen Maximilian aussprach, stellte der Regimentsrath ein förmliches Ehrenzeugniß aus! Da braucht man sich nun wahrlich nicht zu verwundern, daß endlich im König „der ganze mit Mühe zurückgehaltene Widerwille erwachte. Er sah sich für die inneren Angelegenheiten in Bande geschlagen und in den auswärtigen nicht unterstützt. Seine Landstände in Tyrol machten ihn aufmerksam, wie wenig er noch im Reiche zu bedeuten habe." In Nürnberg beklagte er sich beim Regimentsrathe „über den Schimpf, der ihm geschehe, über die Unordnung, die um so mehr einreiße," und den städtischen Rathboten in Ulm betheuerte er im Juli 1502, über die geheimen Plane und Intriguen, welche der französische König Ludwig im Reiche entspinne, genau unterrichtet zu sein. „Ludwig suche allenthalben im Reiche Unfrieden, Aufruhr und Widerwärtigkeiten zu erregen; er habe die Reichsstände bearbeitet, zu verlangen, man solle ihnen Regiment und Gewalt übergeben, damit er, der römische König, nicht mehr zu regieren habe und in deutschen und welschen Landen verachtet und verkleinert werde. Ludwig habe mit dem Regimentsrathe gegen das Reichsoberhaupt gemeinschaftliche Sache gemacht, er habe den Erzbischof von Mainz mit 200,000 Kronen bestochen, daß er das Regiment an sich bringe. Sein Ziel sei, auf diese Weise selbst die Kaiserkrone

3) Schon am 5. Sept. 1492 hatte (nach einer Urkunde im Karlsruher Archiv, Pfälz. Copialbücher 43¹/₁₁ 6 a) König Karl VIII. von Frankreich mit dem Pfalzgrafen Philipp, auf dessen Ansuchen, sich verbunden und demselben Schutz gegen alle Angriffe zugesagt. Vergl. über die früheren Verbindungen deutscher Fürsten mit Frankreich die Citate in Janssen's Frankfurter Reichscorrespondenz Bd. I. S. 152.

zu erlangen und dann ganz Deutschland und Italien sich zu unterwerfen" u. s. w. Darauf schwur Maximilian in Gegenwart der Rathsboten mit aufgehobenen Fingern zweimal zu Gott und den Heiligen: „Wenn man ihm jetzt nicht folge, so wolle er für sein Lebtag vom Reiche zu Tisch und Bett geschieden sein und sich des Reiches nicht mehr annehmen. Er werde dann Etwas thun, was ihm Niemand zutraue; was er aber thue, das thue er als getreuer Hirte, der seine Schäflein vor großem Uebel behüten wolle, so weit er Hilfe und Gehorsam bei ihnen finde. Er habe noch 100,000 Gulden, die wolle er sammt seinem Leib für das Reich darlegen, mehr vermöge er nicht[4])."

Auf welchen verzweifelten Schritt Maximilian hiermit anspielte, ist ungewiß, was aber die französischen Intriguen betrifft, von denen er Kunde gab, so steht so viel fest, daß man in Paris im J. 1503 sich mit der Hoffnung nährte, der allerchristlichste König werde bald auch die deutsche Krone tragen, die dem „Hause Habsburg entfallen würde." Die Streitigkeiten zwischen Maximilian und den Kurfürsten nahmen nämlich damals einen so drohenden Charakter an, daß zu befürchten stand, es würden sich die Ereignisse unter König Wenzel, der des Thrones entsetzt worden, wiederholen. Patriotische Stimmen beschwuren den Himmel: „er möge den Wölfen, die sich Fürsten nennen, nicht verstatten, das Reich zu zerreißen."

Dazu kam es nun glücklicher Weise damals noch nicht, aber das ganze Reformwerk, wie es im oligarchischen Sinne hatte aufgerichtet werden sollen, ging durch Schuld der Oligarchen selbst zu Grunde. Wir sind weit entfernt, leug-

4) Vergl. Klüpfel's Urkunden zur Geschichte des schwäbischen Bundes Bd. I. S. 469—71. Im Jahre 1507 wurden einem französischen Agenten Briefe König Ludwig's XII. an deutsche Kurfürsten und Fürsten abgenommen, worin diesen insinuirt wurde, daß Maximilian die Kurfürsten vertreiben wolle u. s. w.

nen zu wollen, daß auch Maximilian, dem die kalte objective Berechnung, d. h. die Seele aller praktischen Politik, in vielen Fällen abging, der in unruhiger Hast gar oft Mittel und Ziele in kein rechtes Verhältniß zu setzen wußte und nicht selten nach augenblicklichen Stimmungen handelte, viele Fehler beging, aber im Allgemeinen gebührt ihm dennoch das Zeugniß der unparteiischen Geschichte, daß er mit Eifer und Ausdauer für eine Reform des Reiches gearbeitet und wirksamere Organe des Rechtes und der Verfassung zu schaffen gesucht hat.

Wenn man die Reformvorschläge, die er nach dem Tode Berthold's, mit welchem die oligarchischen Tendenzen ihr Ende erreichten, etwa seit 1505 auf verschiedenen Reichsversammlungen zur Kräftigung der Centralgewalt und der Nation vorlegen ließ, des Genaueren prüft, so findet man darin überall die großen Gesichtspunkte der Einheit des Reiches in Bezug auf die Reichstage und eine bessere Vertretung der Stände auf denselben, in Bezug auf Reichsheer, Reichssteuer u. s. w., auch in Betreff eines allgemeinen Reichszolles, durch welchen die bisher von den einzelnen Territorialherren erhobene Besteuerung des Güterlebens in eine zu begründende allgemeine Reichscasse fließen sollte.

Aber auch seine besten Absichten wurden vereitelt. Die Stände wiesen den „gemeinen Pfennig" zurück, wiesen eine Umänderung der Reichsversammlungen, ein allgemeines Reichsheer u. s. w. zurück, und als Maximilian ihnen anbot, an einem Reichsregimente Theil zu nehmen, erklärten sie: „Se. Maj. habe bisher wohl und weise regiert; sie seien nicht geneigt, ihm darin Maß zu geben." Vor Allem den mächtigen Fürsten kam es lediglich darauf an, „so frei wie nur möglich von Kaiser und Reich zu sein," um desto ungehinderter in ihren eigenen Landen schalten und walten, und das romanische Staatsprincip, wonach mit allmäliger Beseitigung des deutschen Selfgovernements der „Staat" allein ohne Schonung der Einzelberechtigungen Alles zu lei-

ten und zu reguliren berufen ist, durchführen zu können. Nur das Reichskammergericht blieb nach der früheren Einrichtung bestehen und auf Andringen Maximilian's wurden zur besseren Handhabung des Landfriedens die deutschen Länder in zehn Kreise eingetheilt.

Während so die Hoffnungen des Kaisers und der Nation auf eine durchgreifende Veränderung der Reichsverfassung scheiterten, spielte auch das Reich nach Außen eine immer kläglichere Rolle.

Seit seinen Jugendjahren war es Maximilian's Lieblingswunsch gewesen, die Türken aus Europa zu vertreiben, und so oft er von den Fürsten Geld und Mannschaften verlangt hatte, um damit die dem Reiche verloren gegangene Machtstellung wieder zu erringen, stellte er stets die Bekämpfung der Ungläubigen als letztes Ziel seiner kirchlich-politischen Pläne hin. Als er, immer im Stiche gelassen, sich schließlich zu einer Verständigung mit Frankreich genöthigt gesehen, sollte die orientalische Frage und die Anwartschaft auf das Erbe des osmanischen Reiches das Mittel zur Ausgleichung der streitenden Interessen des römisch-deutschen und des französischen Reiches werden[5]), und Papst Leo X. förderte die Eintracht zwischen dem Kaiser und Franz I. und bot alle Mittel auf, um den Kreuzzug gegen die Osmanen zu bewerkstelligen. Es herrschte im Volke eine allgemeine Begeisterung für das Unternehmen, und selbst ein Ulrich von Hutten rief den deutschen Fürsten zu, ob sie denn nicht endlich einmal zur Ehre des Vaterlandes und der Christenheit etwas Kühnes unternehmen und ihr gegenseitiges Befehden, das Sengen und Brennen, das Erobern und Plündern in den deutschen Ländern aufgeben wollten! „Woher kommt," fragte er die Fürsten, „euere Zwietracht? Aus Grenzstreitigkeiten, Eifersüchteleien und Rangstreiten. Die Vortheile, um die ihr euch zanket, sind viel geringer, als

5) Vergl. Klüpfel: Kaiser Maximilian S. 183.

die, welche ihr Alle von der Einigkeit haben würdet. Und wisset ihr, wie das Volk darüber denkt? Man wolle sich wohl von euch regieren, aber nicht verderben lassen, sagt man. Zur Einigkeit aber gehört, wie in jedem Kriege, insbesondere in diesem, daß Einer das Haupt und der Führer ist, dem alle Anderen unbedingt Folge leisten. Den Führer habt ihr, nach des gesammten Deutschlands Willen ist es Kaiser Maximilian. Er ist bereit. Es fehlt nur an den Fürsten, daß sie seinem Aufrufe entsprechen und ihre Schuldigkeit thun. Schon seit dreißig Jahren bestreitet er von dem Ertrage seiner Erbländer die Lasten des Reiches und hat keine Ruhe noch Rast bei Tag und bei Nacht, aber wir, wenn er einmal seiner Pflicht gemäß einen straft, schreien über Druck und unerträgliche Dienstbarkeit. Freiheit aber nennen wir es, um das Reich sich nichts kümmern, dem Kaiser nicht gehorchen, und ungestraft sich Alles erlauben."

Darin suchten die Fürsten in Wahrheit die „deutsche Libertät", und Maximilian, der überall bei ihnen auf Gleichgiltigkeit gegen alle höheren Ziele, oder auf Widerstand stieß, starb gleichsam an gebrochenem Herzen. Schon zwei Jahre vor seinem Tode hatte er sich geäußert: „Auf der Welt ist mir keine Freude mehr. Armes deutsches Land!"

Nachdem er gestorben, wurde die Krone von den Fürsten förmlich wie zur Versteigerung ausgeboten[6]), durch

---

6) Vergl. die Stelle: „. . . electionem quodammodo in auctione ponant" in dem vertraulichen Schreiben Carl's V. an Christian von Dänemark vom 8. April 1519 im Archive für Staats- und Kirchengeschichte der Herzogthümer Schleswig-Holstein. Bd. 5. S. 502. Nach der interessanten Notiz bei Alberi Relazioni degli ambasciadori Veneti vol. 4. p. 19. fiel Franz I. von Frankreich als Kroncandidat hauptsächlich deßhalb durch, weil er sich unvorsichtig genug geäußert hatte, er werde in Deutschland dieselbe „polizeiliche Ruhe und Ord-

höheres Gebot dem französischen König entrissen und für eine Zeitlang mit der spanischen vereinigt, und das Hauptland der Germanen schied allmälig aus dem Rathe der Völker aus. Zu dem Hader der einzelnen Reichsdynasten und aller bisherigen Zerfahrenheit gesellte sich noch die unglücklichste aller Spaltungen, die Kirchentrennung, und schon unter Carl V. begann das Zeitalter der sogenannten Religionskriege, in welchen deutsche Fürsten unter dem Vorwande, es gelte der Religion, die deutschen Stämme zum blutigen Bruderkampfe gegen einander hetzten, und zum Zwecke der Zerrüttung Deutschlands durch deutsche Waffen für französisches Geld den deutschen Kaiser bekämpften. Und erst von jener Zeit an bewährte sich in seinem vollen Umfange das Wort Maximilian's: „Armes deutsches Land."

Doch nicht unter diesen Eindrücken wollen wir von Maximilian, an dessen Königthum die Nation so große Hoffnungen geknüpft hatte, scheiden. Außer dem politischen Gebiete, auf welchem er aus Gründen, die wir kennen lernten, nur so wenige segensreiche Früchte zu zeitigen im Stande war, gibt es noch ein anderes, auf dem er, nicht behindert durch die Fürsten, seine patriotischen Gesinnungen nach dem ihm von einem Rheinfranken in den Mund gelegten Spruch:

„Deutsch bin ich und sinn' ich,
Deutsch handle ich und bleibe ich"

mit besserem Erfolge bethätigen konnte. Dieses Gebiet war das der Künste und Wissenschaften, in denen Maximilian eine deutsch-nationale Bewegung der Geister förderte, welche weit über seine Zeit hinausreichte, lange noch nach seinem Tode wirksam war. In den bisherigen Darstellungen der allgemeinen deutschen Geschichte und auch in den biographi-

nung schaffen", wie sie in Frankreich bestehe. Mit einer solchen durch kaiserliche Gewalt geschaffenen Ruhe und Ordnung war den Fürsten nicht gedient.

schen Arbeiten über Maximilian ist dieser Gegenstand noch nirgends im Zusammenhange und mit Gründlichkeit behandelt worden und darum werden folgende, wenn auch nur skizzenhafte Mittheilungen, die auf die Bedeutung des Königs für Deutschland auch nach dieser Seite seiner Wirksamkeit einiges Licht werfen, gewiß nicht unwillkommen sein.

Maximilian's Vater Friedrich III. verdient als Regent viel Tadel und wenig Lob, aber wenn man seine Geschichte studirt, so ist man betroffen von dem Eifer und der Sorgfalt, die er auf eine ächt fürstliche und ächt humane Erziehung seines Sohnes verwendete, und man bekommt das Gefühl, als habe er mit vollem Bewußtsein darauf hingewirkt, seinem Sohne für die Zukunft „alle die Einsichten und Kenntnisse, die erst den Mann zum rechten Manne machen," zu verschaffen, deren Mangel er bei sich selbst nur allzusehr empfunden haben mochte.

Friedrich selbst hatte in seiner Jugend wenig gelernt und man braucht nur sein Tagebuch [7]) durchzulesen, um sich

7) Herausgegeben von Chmel in der Geschichte Friedrich's IV. Bd. 1. S. 576—593. Wie ein pünktlicher und besorgter Hausvater verzeichnete Friedrich seine verschiedenen Einkäufe, Wirthschaftsnotizen, Recepte u. s. w.; er vergißt nicht anzumerken z. B., daß er einmal um 2000 Gulden bestohlen worden sei, daß ein Hofmeister „bös und falsch" gewesen und ihn geschmähet habe u. s. w. Trotz seines Lieblingsspruches: „Rerum irrecuperabilium summa felicitas est oblivio," vermerkt er doch, wenn man „possen Handlung" gegen ihn „gancz unverschult und an al ursach" begangen. Bei alphabetischen Spielereien finden wir die Anmerkung: „hab ich selbs gedacht." In seiner Eigenschaft als Regent notirte er sich z. B.: „Ain jeder Fürst, der da regiren wil gebaltiglich nach seinem nucz und gefallen, der huet sich für pesamung der lantschaft und nobilium." Ueber Unfälle tröstete er sich leicht, denn:

„Wer lieb hat an laib
Dem ist wol auf meinen aid."

bezeichnend für ihn ist, daß er schon vor seiner Erhebung auf

von der Armuth und Enge seines geistigen Gesichtskreises zu überzeugen, den Sohn aber ließ er durch ausgezeichnete Lehrer erziehen und nicht bloß im Latein und in den Idiomen seines mehrsprachigen Reiches unterrichten[8]), sondern auch in der Geschichte, in der Mathematik, in der Naturkunde und im Bergwesen, und er fand großes Vergnügen daran, wenn ihm über die Fortschritte Maximilian's berichtet wurde. Gern sah er dem Sohne zu, wenn dieser sich mit dem Gießen und Bohren eines neuen Geschützes beschäftigte oder in der Werkstätte eines Waffenschmiedes persönlich Hand anlegte, um einen Harnisch fertigen zu helfen.

Denn Maximilian hatte für Alles Sinn und Geschick, hatte eine unbegrenzte Wißbegier und ein lebendiges Gefühl

---

den deutschen Thron die fünf Vocale des Alphabetes sich so auslegte:

a e i o u
Alles erdreich ist Oesterreich unterthan
Austrie est imperare orbi universo.

Was man ihm bezüglich des Papstes gerathen, lautete: „Van (wenn) ich den past ernsleich piten sol, so sol ich im ain pesunder priffel schreiben, mein hand geschrifft und darin den titel seczen

F. S. V. devotus filius canonicus.

8) „Kein Fürst des gesammten Mittelalters und vielleicht selbst der neueren Zeit bis zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts besaß die Kenntnisse so vieler Idiome und selbst die Schriftfertigkeit in mehreren, wie Maximilian von Oesterreich. Fast mit jedem der Völker, über die er als Erzherzog und Herzog, als König und Kaiser zu herrschen kam, konnte er in den heimathlichen Lauten sich verständlich machen. In Brabant und Flandern lernte er, im süßen Taumel der ersten Liebe und mitten unter dem Waffengetümmel, das gleich nach seiner Ankunft im Lande ihn umdröhnende Flämisch, Wallonisch und Französisch. Maria (von Burgund) selbst gab ihm hierin den Unterricht, und empfing dafür ähnlichen im Deutschen. Später aber unterwies den Herzog im Englischen die geistreiche und zärtliche Freundin Margaretha von York. Auch das Spanische machte er sich eigen." Vergl. Pölitz Jahrbücher der Geschichte und Staatskunst. Bd. 2, 304.

von der Befriedigung und Förderung des Geistes durch den Umgang mit hervorragenden Persönlichkeiten, und er besaß selbst einen so schöpferischen Geist, daß er Allem, was seine Nähe berührte, Leben und Seele gab. Er förderte nicht bloß, wie manche andere Fürsten der Zeit, dieses oder jenes specielle Studium aus persönlicher Liebhaberei, sondern er wendete seine Theilnahme und Liebe einem weiten Kreise menschlichen Wissens zu: Theologen[9]), Geschichtschreiber, Dichter,

---

9) Die sieben theologischen Fragen, die er dem gelehrten Abte Trithemius vorlegte, bestätigen uns die Nachricht, daß er „sich mit den Glaubenswahrheiten ernstlichst beschäftigt habe." Klüpfel (Kaiser Maximilian I. S. 179) knüpft daran die weise Bemerkung: „Uebrigens war er kein blinder Anhänger der Kirche und des kirchlichen Dogmas; wir haben Spuren, daß er den Kirchenglauben zum Gegenstande selbstständigen freien Nachdenkens machte." Man muß sich nur wundern, daß noch kein neuerer „Geschichtsbaumeister" wegen dieses „Nachdenkens" sich bewogen gefunden, den Kaiser zu einem heimlichen Protestanten zu machen, wie man neuerdings die Gemahlin seines Sohnes Philipp, die spanische Juana, zu einer Protestantin gemacht hat. In Sybel's Histor. Zeitschrift (Jahrgang 1868, viertes Heft) ist nämlich die Entdeckung veröffentlicht worden, die genannte Juana, die Mutter Carl's V., sei nicht wahnsinnig gewesen, sondern wegen ihrer ketzerischen Ansichten von ihrem Sohne gefangen gehalten, unter Anderem auch mit Wissen und Willen ihres Sohnes auf die Folter gespannt worden (das spanische: dar la cuerda = die Zügel nachlassen, d. h. der Kranken mehr Freiheit geben, wird von der neudeutschen „Wissenschaft" mit: Folterqualen anwenden, übersetzt!) u. s. w. und erst im Gefängniß sei sie in Folge der erlittenen Qualen nach vielen Jahren in wirklichen Wahnsinn verfallen. Welch' ein Stoff für einen religiösen Schauderroman! Alle „freisinnigen" Zeitungen haben seitdem über den „diabolischen Carl V." ihren Fluch ausgesprochen, und wir sind fest überzeugt, daß von nun an die historia vulgivaga diese Schaudergeschichte sich nicht nehmen lassen wird. Und doch beruht die ganze Geschichte nur auf Unkenntniß und Erfindung, und es wäre gut, wenn man für diejenigen, die noch der Belehrung fähig sind, den Vortrag in's Deutsche übersetzte, den der berühmte Gachard, bekanntlich einer der gründlichsten Geschichtsforscher unserer Zeit, in einer der letzten Sitzungen der

Sprachkundige, Rechtsgelehrte u. s. w. erhielten von ihm reichliche Unterstützung, insbesondere aber erfreuten sich (wie dieß z. B. auch beim französischen Könige Franz I., den man als einen „Vater der Wissenschaften" lobpries, der Fall war) die Künstler und Humanisten seiner kaiserlichen Gunst.

Es ist bekannt, wie er dem Genius eines Albrecht Dürer, eines Peter Vischer u. s. w. Anregung und Nahrung verschaffte, wie z. B. eine Anzahl der herrlichsten Schöpfungen Dürer's in Folge kaiserlicher Aufträge entstand. In einer kleinen anonymen Schrift über deutsche Kunst aus dem Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts liest man, daß Maximilian gesagt habe: „Dürer weiß auf Alles Antwort zu stehen, worüber man ihn befragt, und was mehr ist, er weiß Alles zu machen, was man von ihm wünscht," und Dürer seinerseits, so heißt es dort, habe die Einsicht gerühmt, mit der der Kaiser über den Liebreiz der Kunst und über deren Verwendung als Bildungsmittel für's Volk sich ausgesprochen habe.

Den besten Beweis für Maximilian's durchgebildeten Kunstsinn gibt uns sein großartiges Grabdenkmal in Innsbruck, zu welchem er selbst mit seinem Augsburger Freunde Conrad Peutinger den Plan entwarf und welches zu den letzten großen Kunsterzeugnissen unserer besseren Zeit gehört. „Das Grabdenkmal des Kaisers Max in Innsbruck," schreibt ein neuerer gediegener Kunstkenner, „ist ein Werk, dem kein Volk etwas Aehnliches, weder in der Idee, noch in der Ausführung, an die Seite zu setzen hat. Der Eintretende unter diese erhabene Versammlung (in allem sind es 56 metallene Figuren, theils unter, theils über Le-

historischen Classe der königlichen Academie in Brüssel über den betreffenden Gegenstand gehalten hat, und worin er, wie neulich sogar der Brüsseler „liberale" Correspondent der Augsburger Allgem. Zeitung einräumte, „die Ansicht von der Ketzerei Juana's zu Boden warf."

bensgröße) wird von einem gewaltigen Gefühle durchschüttert:

„Wer sind sie, die metallenen Gestalten,
Die hier vor Gott im ew'gen Cyklus halten
Die fürstliche Zusammenkunft aus Erz?
An Maxens Grabmal steh' ich, tief verwundert,
Es greift aus jedem Bildniß ein Jahrhundert
Herüber in das aufgeschmolzene Herz.
Was jetzt der Erzkolossen inneres Wesen,
Das ist es auch den Lebenden gewesen:
Gediegenheit und Klang und Glanz und Kraft . . ."

Der genannte Conrad Peutinger war kaiserlicher Rath und Maximilian bediente sich der Kenntnisse desselben für seine verschiedenen Aufträge an Goldarbeiter, Holzschneider u. s. w. Der Kaiser stand mit ihm und mit dem gelehrten Nürnberger Willibald Pirkheimer, der als einer der namhaftesten damaligen Humanisten einen nachhaltigen Einfluß auf die geistige Entwickelung der Nation ausübte, auf dem vertrautesten Fuße, und wendete sein lebhaftestes Interesse vorzugsweise den Bemühungen beider Männer für deutsche Geschichte und Alterthumskunde zu. Mit Rücksicht auf Peutinger, der die trefflichsten Handschriften deutscher Geschichtsquellen des Mittelalters besaß und eine Sammlung derselben herauszugeben beabsichtigte, ließ Maximilian durch seine Historiographen Stabius, Ladislaus Sondheim und Jacob Manlius einen großen Theil Deutschlands, Italiens und Frankreichs bereisen, um in den Klöstern neue handschriftliche Quellen aufzusuchen, und es wird berichtet, daß er einmal sogar bei drückendem Geldmangel ein ihm theueres Kleinod versetzt habe, um die Fortsetzung einer dieser wissenschaftlichen Reisen zu ermöglichen. Gleichzeitig bereiste auf kaiserliche Kosten der berühmte Conrad Celtes in Begleitung des großen Mathematikers Stiborius ganz Norddeutschland zum Zwecke eines umfangreichen historisch-geographisch-statistischen Werkes, und alle diese Bestrebungen

hatten so viel Plan und inneren Zusammenhang, daß man sagen könnte, Maximilian habe eine Gesellschaft für ältere deutsche Geschichts- und Alterthumskunde gestiftet und deren Präsidentschaft übernommen. Alles aber, was er unermüdlich und opferwillig für die Erweiterung und Verbreitung der historisch-antiquarischen Kenntnisse leistete, geschah zu dem höheren Ziele: den nationalen Geist zu beleben und „den heimischen Boden Jedem theuer zu machen."

Wie er eine Sammlung geschichtlicher Handschriften betrieb, so ließ er auch alte Münzen sammeln und beschreiben, zerfallene Denkmäler, verwitterte Inschriften wieder herstellen u. s. w. Seine größte Vorliebe aber galt den alten Heldengedichten, Volksliedern und Volkssagen, und ihm verdanken wir unter Anderem die Erhaltung der „Nebensonne der Nibelungen", des Liedes von der Gudrun, welches er mit anderen Gedichten in den kostbaren Ambraser Pergamentcodex einzuschreiben befahl.

Und wie er mit mehreren Freunden sich über die Abfassung eines für's Volk bestimmten populären Geschichtswerkes, welches unter dem Titel: „Bildersaal deutscher Ahnen" erscheinen sollte, besprach, so wollte er durch den „Weißkunig" und den „Theuerdank" in dichterischer Verhüllung sein eigenes Leben und Wirken dem Volke vorführen.

Am stärksten pulsirte damals das geistige Leben Deutschlands an der Universität zu Wien, und der erwähnte Conrad Celtes war an derselben eine der einflußreichsten Persönlichkeiten. Durch ein eigenhändiges Schreiben des Kaisers war Celtes als Professor der Rhetorik, Dichtkunst, Philosophie, Geschichte und Geographie dorthin berufen worden und hatte die besondere Weisung Maximilian's erhalten: die römische Beredsamkeit zugleich mit der alten und gründlichen Philosophie vorzutragen, weil es das Edelste

sei, Weisheit mit Beredsamkeit zu verbinden[10]). Er war wohl der erste deutsche Professor, der an einer Universität die allgemeine Weltgeschichte in ihrem Zusammenhange vortrug, und in besonderen Collegien auch die deutsche Geschichte von den ältesten Zeiten an behandelte, um die studirende Jugend für die Größe und Herrlichkeit des alten Reiches zu begeistern[11]). Mit bedeutendem Lehrtalente begabt, sammelte Celtes einen großen Kreis wißbegieriger Schüler um sich, suchte namentlich den Adel für die Wissenschaften und überhaupt für die Pflege geistiger Interessen zu gewinnen, und bereicherte die von Maximilian begründete kaiserliche Bibliothek, deren Leitung ihm übertragen worden, mit den werthvollsten lateinischen und griechischen Werken, mit Himmelskugeln, Landkarten u. s. w., so daß dieselbe für die Studirenden allmälig die reichsten Hilfsquellen darbot. Celtes stiftete die gelehrte „Donau-Gesellschaft", zu deren thätigsten Mitgliedern Männer, wie Johann Cuspinian, Hieronymus Balbus, Johann Krachenberger, Joachim Vadian u. s. w. gehörten, welche alle durch Vorsorge des Kaisers für die Wiener Universität gewonnen waren.

Diese Universität war überhaupt Maximilian's „Lieblingskind", und er arbeitete ohne Scheu vor persönlichen Opfern darauf hin, dieselbe zur ersten Hochschule Europa's zu erheben. Die ächt freisinnigen Institutionen, welche er

10) Vergl. Erhard's Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland. Bd. 2, 84 ff. — Kink, Geschichte der kaiserl. Universität zu Wien. S. 227 ff.

11) Zur Verherrlichung des alten Reiches dient auch der von Celtes herausgegebene Ligurinus, angeblich das Werk eines Mönches Günther aus dem zwölften Jahrhundert. Gegen die in neuerer Zeit ziemlich allgemeine Annahme, daß Celtes selbst dieses Heldengedicht auf Friedrich Barbarossa verfaßt habe, erklärt sich Ruland in dem Bonner Theolog. Literaturblatte, Jahrgang 1869. S. 103, in einer sehr gehaltvollen Recension von Aschbach's Schrift: Roswitha und Conrad Celtes.

der Anstalt verlieh, zeigen uns, daß seinem Geiste die Bedürfnisse der Zeit klar geworden, daß er von der wahren Idee einer Universität durchdrungen war, welche als Trägerin der höheren wissenschaftlichen Bildung erscheinen, welche neue Richtungen und Impulse für deren weitere Entwickelung geben, und nach seinem eigenen Ausspruche „ein fröhliches Leben des Geistes“ verbreiten sollte.

In der That erlangte die Wiener Hochschule unter seiner Regierung den höchsten Gipfel ihrer Blüthe und ihres Glanzes, und gewann einen Ruf, wie ihn damals keine zweite genoß. Ein französischer Gesandter, ein Mann von bedeutenden Kenntnissen und scharfem Urtheil, Pierre Froissart, der sich eine Zeitlang in Wien aufhielt, als Maximilian gerade dort Hof hielt, berichtet mit Erstaunen über die vielen geistig hervorragenden Männer, die er in der Kaiserstadt kennen gelernt oder zu hören bekommen, und über die geistige Regsamkeit unter den Studenten (deren Zahl sich auf etwa siebentausend belief). Höchlichst verwunderte sich der Franzose über das ungezwungene Leben am deutschen Kaiserhofe, der damals noch kein krankhaftes byzantinisch-romanisches Etiquettenwesen kannte, und über den traulichen und herzlichen Verkehr, den Maximilian mit den Männern der Wissenschaft unterhielt. „Der Kaiser nennt sie nicht bloß seine Freunde,“ sagt Froissart, „sondern er behandelt sie auch als solche, und es scheint mir, daß er ihren Umgang gern aufsucht und sich daran erbaut. Wo könnte man Aehnliches finden? Wo wäre dermalen ein zweiter Monarch, der sich so willig belehren ließe von denen, die mehr gelernt haben, als er, und der selbst so reichen Geistes ist, daß er schon durch seine Fragen belehrt?“ „Eins nur,“ so fährt der Franzose fort, „stört mich bei meinen Wahrnehmungen, dieß nämlich, daß sie alle mit unsinnigem Stolze darauf pochen, Deutsche zu sein.“

Welch' ein Ehrenzeugniß für Maximilian! Dieses Wort des Franzosen sagt uns genug über den Geist, der die Be-

strebungen des Kaisers und seiner Umgebung beseelte. Wenn in späterer Zeit dieser Stolz, Deutsche zu sein, so wenig bei uns gehegt und gepflegt worden, und man so selten es innerlich werth war, ihn zu hegen und zu pflegen, so wollen wir uns wenigstens darüber freuen, daß er noch im Zeitalter Maximilian's — nicht zwar bei den Fürsten gewöhnlichen Namens, die sich auf Kosten der Nation an Macht und Geld bereicherten und Ehre und klingenden Händedruck bei den Welschen aufsuchten, wohl aber bei den Fürsten im Reiche der Geister, deren Schätze zur Bereicherung der Nation verwendet wurden — so stark hervortrat, um den Unmuth der Welschen zu erregen.

Wir kommen zum Schluß. Man erzählt, daß Maximilian als kleiner Knabe auf die Frage eines Verwandten seiner portugiesischen Mutter: „Wer bist du?" die Antwort gegeben: „Ich bin ein Deutscher;" als Erzherzog sagte er einmal zu dem Augsburger Stoßmeyer: „Meine höchste Ehre ist mein deutsches Geblüth;" an seinem Krönungstage gab er die Versicherung: „Ich will nur für die Ehre meines Volkes leben," und als es mit ihm zum Sterben kam, da betheuerte er feierlich, daß er während seiner Regierung nur dahin getrachtet habe, sich seiner Stellung als König von Germanien würdig zu erweisen.

Ich glaube, daß er mit dem gegründeten Bewußtsein sich dieser Stellung in Wahrheit würdig erwiesen zu haben, in's Grab steigen konnte. Dieses Bewußtsein wohnte auch, wie wir im Eingange unserer Abhandlung erwähnten, allen seinen Zeitgenossen inne, und wir wollen im Gegensatze zu den Stimmen der Neueren, die über Maximilian und seine Verdienste den Stab brechen, zum Schlusse noch über ihn das Wort eines damaligen Bürgersmannes und das eines Fürsten anführen. „Es ist mir zü Muthe," schrieb Theodor Helbig wenige Tage nach dem Tode des Kaisers, „als wenn das deutsche Volk mit ihm ein Stück seines eigenen

Lebens verloren hätte; er war so hochgemüthet, so treu und herzig, ein Freund derer, die Noth hatten, ein edler König, ein lieber Mann." Und der Bruder des Kurfürsten von Sachsen äußerte sich: „Maximilian war wohl einer der Besten und Treuesten, welche je die deutsche Krone getragen und gezieret haben."

XXXVI.

Geschichte der Vulgata.

II.

Haben wir über die ersten fünf Abschnitte ausführlicher berichtet, so geschah es aus dem Grunde, weil hier sowohl der Standpunkt des Verfassers in Beurtheilung der hl. Schrift überhaupt klar und bestimmt hervortritt, als auch im Besonderen die Grundsätze entwickelt und begründet werden, die bei Beurtheilung der Entstehung, der Geschichte und der endlichen kirchlichen Feststellung und Sanction des Textes unserer lateinischen Vulgata zur Anwendung kommen. Jener Standpunkt ist durchaus der katholische, der ebenso sehr der Würde und dem Zwecke der hl. Schrift als Wort Gottes entspricht, als er der gesunden Vernunft und der berechtigten Freiheit und Unbefangenheit wissenschaftlicher Forschung zusagen muß. Den reichen Inhalt der nun noch folgenden zehn Abschnitte können wir aber unseren Lesern nur kurz andeuten und müssen sie auf die Lectüre des in seinen Gegenständen so interessanten, wie in der Darstellung anziehenden Buches selbst verweisen.

Die Itala gehört schon recht eigentlich zur Geschichte der Vulgata selbst, da nicht bloß das ganze neue Testament und beträchtliche Stücke des alten (die Psalmen, Baruch, Weisheit, Jesus Sirach und Maccabäer) ihr angehören, sondern auch für die neue Uebersetzung der übrigen Bücher aus dem Hebräischen durch den hl. Hieronymus und noch mehr für die Veränderungen, die später in diese neue Uebersetzung eindrangen, die alte Itala von großem Einflusse gewesen ist.

Es ist bekanntlich eine Streitfrage, ob diese sog. Itala nur eine, und zwar die beste und zuverlässigste, Recension einer einzigen, in Afrika entstandenen und von da im ganzen Abendlande verbreiteten lateinischen Uebersetzung aus der Septuaginta sei, oder ob es viele lateinische Uebersetzungen gegeben, unter denen die sog. Itala als mehr wortgetreu und doch zugleich klar im Ausdrucke allen anderen vorzuziehen sei. Kaulen entscheidet sich für letztere Annahme, aus guten Gründen und namentlich wegen der Ausdrücke, in denen der hl. Augustin hierüber redet, und die kaum anders verstanden werden können. Es wird gezeigt, wie eine lateinische Uebersetzung sehr frühe, selbst schon zu den Zeiten der Apostel, Bedürfniß war, wie alle Anzeichen darauf hindeuten, daß man diesem Bedürfnisse auch schon damals, — „in den ersten Zeiten des Glaubens," wie der hl. Augustin sich ausdrückt, — in vielfacher Weise abzuhelfen suchte. Unter diesen Uebersetzungen aber erhielt schon frühzeitig bei einsichtsvolleren Männern eine den Vorzug, die wir bereits bei den ältesten lateinischen Kirchenschriftstellern am Ende des zweiten Jahrhunderts in Afrika und Gallien citirt finden, deren Entstehung mithin bedeutend vor das Ende des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist. In Afrika nannte man sie die italische, sicher wegen ihres Ursprungs in Italien; in Italien selbst unterschied man sie von den vielen anderen durch die Namen „die alte (vetus, antiqua), die herkömmliche (usitata), die gewöhnliche (communis) und die gebräuchliche (vulgata)." Ihr ehrwürdiges Alter, sowie das Ansehen der römischen Kirche, die beim Gottesdienste sich derselben bediente, mag außer ihrem inneren Werth entscheidend gewesen sein dafür, daß man ihr so allgemein den Vorzug vor allen anderen lateinischen Uebersetzungen gab. Was wir jetzt Itala nennen, trifft damit nicht ganz zusammen, sofern der unter diesem Namen zusammengestellte vorhieronymianische lateinische Text „zuverlässig aus Stücken verschiedener Uebersetzungen besteht," doch der Hauptsache

nach ist der Name gewiß richtig. In Erörterung der Spracheigenthümlichkeiten der Itala kommt der Verfasser zu dem Schlusse, daß sie nur zu einer Zeit entstanden sein könne, als das Christenthum sich noch vorzugsweise in den niedrigeren Schichten des Volkes bewegte, also jedenfalls noch im ersten Jahrhunderte. Die Uebersetzungsweise aber deutet auf einen Verfasser, der des Lateinischen nicht vollständig mächtig und des Griechischen zwar wohl kundig, aber doch kein geborner Grieche, sondern ein griechisch gebildeter Jude war. „So führt denn Alles dazu, daß der oder die Verfasser der Itala unter den Glaubensboten der apostolischen Zeit gesucht werden müssen.“ Darauf führen auch noch andere Erwägungen, besonders die Wahrnehmung, daß der Itala ein griechischer Text zu Grunde lag, der älter ist, als jedes andere uns erhaltene Document.

Im siebenten Abschnitt, „Der hl. Hieronymus,“ erfahren wir, wie der Mißbrauch und die Mißhandlung der hl. Schrift durch die Häretiker die Kirche zwar veranlaßten, den Canon der hl. Schrift festzustellen, auch gegen die falschen Auslegungen des Textes aufzutreten, wie sie aber auch, da noch die Feststellung und Wahrung des richtigen Textes selbst der Wissenschaft überließ, die in der Hexapla des Origenes dem betreffenden Bedürfnisse für das griechisch redende Morgenland ausreichend genügte. Im Abendlande aber wirkten sehr viele höchst ungünstige Umstände zusammen, den lateinischen Text einer Verwirrung und Unsicherheit zu überliefern, die dringend Abhilfe erforderte. Papst Damasus I. erkannte sehr wohl dieß Bedürfniß und fand auch den Mann, der zur Abhilfe alle erdenklichen Mittel besaß. „Wohl selten hat sich so viele Befähigung zu exegetischen Leistungen in Einem Manne vereinigt, wie sie der große hl. Hieronymus besaß.“

Dieß wird sofort nachgewiesen an den Lebensschicksalen und dem Bildungsgange, an den gelehrten Studien und dem ascetischen Leben, an den wissenschaftlichen Reisen und

dem gelehrten Verkehr unseres Heiligen. Sein Leben im heiligen Land, die großen Mittel, die ihm zur Beschaffung der ältesten und besten Handschriften zu Gebote standen, die Unabhängigkeit seines Charakters, die Unbefangenheit und Wahrhaftigkeit seiner Bestrebungen, sein eiserner Fleiß und die Richtigkeit seiner exegetischen und kritischen Grundsätze, die Besonnenheit seiner Verfahrungsweise, — Alles wird hier gebührend hervorgehoben und das Resultat seiner Bemühungen, die Revision des Itala-Textes für gewisse Theile der hl. Schrift, sowie die neue Uebersetzung der sog. protocanonischen Bücher nebst Tobias und Judith aus dem Hebräischen (und Chaldäischen) verdientermaßen anerkannt. Im Einzelnen werden wir bekannt gemacht mit der Reihenfolge seiner Arbeiten, die ganz nach dem augenblicklichen Bedürfniß sich richtete, mit dem unermüdlichen Eifer, der alle nur erreichbaren Hilfsmittel, mochten sie auch noch so kostbar, noch so beschwerlich sein, benutzte, mit der Beharrlichkeit, die sich durch keinen noch so heftigen Widerspruch beirren ließ, mit der Besonnenheit, die fast durchweg auf das Hergebrachte die geziemende Rücksicht nahm, so weit es mit dem Hauptzwecke, eine treue, zuverlässige lateinische Ausgabe der hl. Schrift für die Kirche zu liefern, vereinbar war.

Daß der Heilige dem damaligen hebräischen Text zu unbedingt den Vorzug gab vor dem griechischen der Siebenzig, wird auf den Einfluß seiner rabbinischen Lehrer zurückgeführt und, wohl mit Recht, als ein Fehler bezeichnet. Welche Grundsätze ihn bei dieser Uebersetzung, wie bei jener Revision der Itala nach dem Texte der Septuaginta leiteten, hat der Heilige wiederholt mit aller nur wünschenswerthen Genauigkeit selbst angegeben. Kaulen theilt die hauptsächlichsten derartigen Aeußerungen mit und zollt ihnen seine Anerkennung. Auch die Eilfertigkeit, die bezüglich der Herstellung einiger Theile der hl. Schrift dem hl. Hieronymus auch jetzt noch hie und da zum Vorwurfe gemacht

wird, muß in Erwägung der großen Vertrautheit des Heiligen mit dem hebräischen, griechischen und italischen Texte der hl. Schrift seine Schärfe verlieren und kann nicht dazu dienen, das ganze Unternehmen in Schatten zu stellen.

„Wie die Uebersetzung des hl. Hieronymus heute vorliegt, entspricht sie durchgehends den Erwartungen, welche nach vorstehender Darlegung an dieselbe gestellt werden können. Im Ganzen zeigt sie eine Auffassung des Originaltextes, welche den erfahrenen Kenner des Hebräischen (und später auch des Chaldäischen) verräth.“ Formelle und materielle Ungenauigkeiten kommen allerdings vor, ja die Bücher Tobias und Judith hat der Heilige, wie er selbst sagt, mehr dem Sinn als dem Wortlaut nach und in sehr kurzer Zeit übersetzt. Aber „von diesen beiden Büchern abgesehen, läßt sich mit Zuversicht behaupten, daß unter allen alten Bibelversionen, die uns erhalten sind, keine der des hl. Hieronymus den Rang streitig machen kann; denn es gibt keine, bei der sich alle Erfordernisse einer guten Uebersetzung in solchem Maße, wie bei ihr, vereinigt finden.“ Ein Urtheil, in welchem mit unserem Verfasser auch die namhaftesten protestantischen Bibelforscher unserer Zeit übereinstimmen.

Die neue Uebersetzung ward zum Theil mit vielem Beifall aufgenommen; im Ganzen aber stieß sie auf großes Mißtrauen; man fand es unerträglich, den richtigen Text der hl. Schrift, statt in der ununterbrochenen Ueberlieferung der Kirche, bei den Hebräern suchen zu sollen. Dieß hatte nicht bloß für den Heiligen viele persönliche Kränkungen zur Folge, sondern war auch der Verbreitung und Reinerhaltung seiner Arbeit sehr hinderlich und schädlich.

Die nächste Folge davon kommt im achten Abschnitt, „die alte und die neue Uebersetzung,“ zur Darstellung. Beide bestanden jetzt einige Jahrhunderte nebeneinander; nur sehr langsam brach sich die letztere Bahn, und ziemlich umfangreich sind die von Kaulen gegebenen Ver-

zeichnisse der Kirchenschriftsteller, die bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts sich noch der alten bedienten, oder ein gewisses Schwanken zwischen der alten und neuen Uebersetzung zeigen. Auch der hl. Gregor der Große bediente sich noch beider, gab aber der des hl. Hieronymus den Vorzug, und sein Beispiel scheint für die abendländische Kirche entscheidend gewesen zu sein; und obwohl die Itala auch nachher noch hie und da citirt wird, ist sie doch sicher „seit dem Anfange des achten Jahrhunderts aus dem kirchlichen Leben verschwunden und dient nur noch als literarisches Hilfsmittel neben der jüngeren;" auch blieb sie in einzelnen Theilen der Liturgie bis auf den heutigen Tag.

Die Namen, unter denen man die Uebersetzung des hl. Hieronymus von der älteren unterschied, waren: „emendatior, recens, editio, nova, vera," wohl auch „hebraica translatio," dagegen aber auch wieder „noster interpres und nostra editio," gegenüber der Itala, die man nach solcher Anerkennung der neuen nur noch als „alia, vetus, antiqua, prisca, vetusta" — „die andere, die alte, die veraltete," bezeichnete. Durch ihre eigenen Vorzüge hatte die neue sich Bahn gebrochen, nicht durch kirchlichen Beschluß. Aber bis zu dieser allgemeinen Anerkennung war das Jahrhunderte lange Schwanken für die Arbeit des hl. Hieronymus verhängnißvoll geworden. Vielfach wurde sie mit dem alten Texte vermischt, zahllose Veränderungen traten ein, je nach den Kenntnissen und dem Geschmacke und selbst der Unachtsamkeit der Abschreiber, so daß diese neue Uebersetzung in einen ganz ähnlichen Zustand der Verschiedenheit der Handschriften und Unsicherheit des Textes gerieth, wie dieß zur Zeit des hl. Hieronymus mit der alten der Fall gewesen war. Unterdessen gingen die Handschriften des alten Italatextes mehr und mehr zu Grunde, so daß nur dürftige Reste auf uns gekommen sind. Von der Uebersetzung des hl. Hieronymus aber sind einige überaus werthvolle Handschriften aus dem sechsten Jahrhundert auf uns ge-

kommen, die Kaulen kurz charakterisirt und durch Mittheilung von Proben erläutert.

„Verbesserungen“ (Absch. IX.) des hieronymianischen Textes wurden schon frühe, jedenfalls schon im sechsten Jahrhundert im Ganzen nach richtigen Grundsätzen angestrebt; interessant sind die hierauf bezüglichen Anweisungen Cassiodor's; allein eine durchgreifende Verbesserung veranlaßte erst Karl d. Gr. durch seinen Lehrer Alcuin, dessen Recension darauf ausging, den ursprünglichen Text des hl. Hieronymus wieder herzustellen; sie ward mit großem Beifall im ganzen fränkischen Reiche aufgenommen und gewann daselbst ganz dieselbe Bedeutung, die früher die Septuaginta und die Itala für die Kirche gehabt hatten. Sie blieb für das Mittelalter der gebräuchliche Text, textus vulgaris (also dasselbe, was man früher vulgata genannt hatte), obwohl dieser Name sich erst im dreizehnten Jahrhundert findet.

So lange aber der Text nur handschriftlich vervielfältigt wurde, mußten die alten Mängel, Schreibfehler, berufene und unberufene Verbesserungsversuche immer wieder auf's Neue sich entwickeln und ebendamit auch immer wieder neue Versuche zur Herstellung und Bewahrung eines reinen, fehlerfreien Textes in's Leben rufen. Es war der fromme Eifer für das Wort Gottes, der sich hier zu bethätigen für Pflicht hielt; daher sehen wir durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Männer, wie Lanfranc und Gondulf von Bec u. A., sich mit Wiederherstellung eines reinen Textes befassen. Ueber die Textesbeschaffenheit und die Verschiedenheiten im zehnten bis zwölften Jahrhundert können wir leicht ein Urtheil gewinnen aus zahlreichen noch vorhandenen Handschriften, deren wichtigste wir bei Kaulen aufgeführt, auch Proben daraus mitgetheilt finden.

Seit dem zwölften Jahrhundert begannen mit dem Abte Stephan Harding von Citeaux die Orden in umfassenderer Weise, als dies einzelnen Männern möglich war, für Her-

stellung und Festhalten eines reinen Textes zu sorgen durch die sog. „Correctorien" (X. Abschn.) Man nahm irgend eine dazu besonders geeignete Bibelhandschrift, bemerkte auf dem Rande die Abweichungen von alten, als maßgebend erachteten Handschriften, auch vom hebräischen Text, und suchte so den ursprünglichen Text des hl. Hieronymus zu ermitteln und gegen fernere Verfälschungen sicher zu stellen dadurch, daß man die gesammelten Lesarten beurtheilte. Später stellte man auch bloß die Lesarten nebst ihrer Beurtheilung zusammen, damit sie so zur Verbesserung jeder beliebigen Handschrift dienen könnten. Beispiele machen sofort die Einrichtung dieser Correctorien klar. Darauf werden die wichtigsten besprochen. Das erste ist das Pariser um 1226, gewöhnlich Correctio bibliae Parisiensis oder kurz Parisius genannt, auch Correctorium Senonense, wegen der Approbation durch den Erzbischof von Sens; wegen seines Ansehens und seiner Verbreitung nennt es Roger Baco um 1266 exemplar vulgatum, und dies wäre „das erste Mal, daß der Ausdruck Vulgata in seiner heutigen Bedeutung gebraucht wurde." Noch in demselben Jahrhundert verfaßten die Dominicaner, hauptsächlich auf Betreiben ihres Provincials Hugo von St. Caro, ihr Correctorium, dann die Franziscaner, die Carthäuser. Als wichtigstes von allen wird uns ein ungenanntes angeführt, wahrscheinlich von einem Franzosen, vielleicht von einem Gelehrten herrührend, auf den sich Roger Baco in einem Schreiben an Papst Clemens IV. 1267 bezieht, und den er dem Papste empfiehlt als am ehesten geeignet, eine gute Textesrecension herzustellen. „Wirklich vereinigt dieß Correctorium alles Material in sich, das die Bildung damaliger Zeit liefern konnte," und sein Verfahren ist so sachgemäß gewesen, daß Kaulen versichern kann, „daß unsere Handschriften in demselben Maße sich an die in diesem Correctorium adoptirten Lesarten anschließen, als sie sich durch Genauigkeit und Alter empfehlen." Auch hebräische und griechische Original-

handschriften sind, wo es nöthig erschien, zu Rathe gezogen. Ausführliche Mittheilungen aus diesem besten Correctorium dienen zum Zeugniß „von der unglaublichen Erudition, die dem Verfasser zu Gebote stand, sowie von dem richtigen Urtheile, womit er dieselbe anwandte."

Trotz des großen Werthes, den diese Correctorien an sich und dann namentlich für uns haben, weil sie uns Lesarten aus uralten lateinischen und selbst griechischen Handschriften bewahrten, die uns längst verloren sind, so haben sie doch ihren nächsten Zweck, Uebereinstimmung im lateinischen Bibeltexte herbeizuführen, nicht verwirklicht, vielmehr die vorhandene Verwirrung nur noch größer gemacht. Der bereits erwähnte Brief Roger Baco's an Papst Clemens IV. schildert die Verwirrung und Unsicherheit in treffendster und wahrhaft ergreifender Weise; gleichwohl ließ eine entscheidende Abhilfe noch lange auf sich warten. Doch bewirkten die fortgesetzten Bemühungen um den Text mit Anfang des vierzehnten Jahrhunderts wenigstens in den Ländern, in welchen das regste theologische Leben herrschte, eine gewisse Uebereinstimmung der Handschriften, so daß die aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert vorhandenen weniger unter einander abweichen, als dieß je zuvor der Fall war. Gleichwohl fehlte noch viel daran, daß den Klagen über die trostlose Beschaffenheit des Textes ein Ende gemacht worden wäre.

Der elfte Abschnitt stellt unter dem Titel: „Ergebnisse" das Resultat der bisherigen Geschichte des lateinischen Textes zusammen: „Die Uebersetzung des hl. Hieronymus war im vierzehnten Jahrhundert genau da angekommen, wo im vierten die vor ihr gebräuchliche Itala gewesen war." Wir erfahren, wie die neuen aufblühenden hebräischen Studien, die von der höchsten kirchlichen Autorität auf's nachdrücklichste befördert wurden, ihr Gewicht für Herstellung eines neuen lateinischen Textes in die Wagschale legen zu wollen schienen; allein praktische Rücksichten

auf das Treiben der mittelalterlichen Häretiker und ihren Mißbrauch mit neuen Uebersetzungen nöthigten die Kirche, an dem Ueberlieferten festzuhalten, eine Nothwendigkeit, die Niemand besser erkannte, als gerade der Mann, der ein neuer Hieronymus für die Kirche hätte sein können. Er will nur Ermittelung des Textes, wie er vom hl. Hieronymus herrührte, und Anwendung des Griechischen und Hebräischen nur, soweit es zu diesem Zwecke erforderlich sei, nicht aber zu neuer Uebersetzung. Doch auch die andere Art der Abhilfe, Anfertigung einer neuen Uebersetzung, trat allmälig mehr in den Vordergrund, namentlich, wo die Rücksicht auf Bekämpfung der Juden es nahe legte, so schon bei Raimund Martini am Ende des dreizehnten, und ohne diese Rücksicht bei Nicolaus von Lyra am Anfange des vierzehnten Jahrhunderts; seit dem fünfzehnten scheint es Ehrensache bei den Theologen des Abendlandes geworden zu sein, auf den hebräischen und griechischen Text zurückzugehen und deren Verschiedenheit von der Vulgata hervorzuheben. Bald wurden auch selbstständige Uebersetzungen aus dem Hebräischen gemacht und mit der erneuten Begeisterung für das classische Heidenthum auch die classische Diction in die lateinische Bibel einzuführen gesucht; letzteres besonders von dem Humanisten Laurentius Valla († 1457); allein der gesunde Sinn der damaligen Zeit ließ letztere Bestrebungen nicht aufkommen.

Ein großer Gewinn aber ergab sich aus der ruhigen Erwägung des Schicksals, welches die Vulgata in dem abgelaufenen Jahrtausend erlitten hätte; man lernte bei der hl. Schrift unterscheiden zwischen der Form oder Schale, die so viele Fährlichkeiten erlitten, und dem Inhalt oder Kern, in welchem trotz alldem der Charakter der göttlichen Offenbarung bewahrt geblieben, so daß weder der Kirche, noch den Gläubigen ein ernstlicher Nachtheil erwachsen war, was besonders Richard, Erzbischof von Armagh († 1359), mit besonderer Klarheit aussprach. Das hinderte

aber nicht, daß man über der Größe und Zahl der Verschiedenheiten im Texte an dem Verfasser der Vulgata selbst irre wurde und vielfach irrige Meinungen hierüber sich verbreiteten, womit dann zusammenhängt, daß man auf zum Theil sonderbare Mittel der Abhilfe verfiel.

Erst nach Erfindung der Buchdruckerkunst hatte man ein entscheidendes Mittel, den immer auf's Neue eindringenden Veränderungen zu wehren. Zunächst zwar (XII. Absch.) blieb dieselbe ohne Einfluß auf die Verbesserung der Vulgata, obwohl man die Bibel zuerst und weitaus am meisten druckte; im Gegentheil gab sie den Mängeln derselben extensiv nur eine größere Bedeutung, sofern ein einziges fehlerhaftes Exemplar jetzt durch Versehen und Willkür des Setzers und Correctors noch fehlerhafter gemacht, in Hunderten und Tausenden von Exemplaren verbreitet wurde. Eingehend ist nun die Rede von der äußeren und inneren Beschaffenheit der ersten Ausgaben, es werden Proben daraus mitgetheilt, die Mängel und unrichtigen Wege, auf die man auch hier wieder verfiel, aufgedeckt, — Untersuchungen, die wir, so interessant sie auch sind, doch hier nicht eingehender mittheilen können, vielmehr auf das Buch selbst verweisen müssen; nur Eines sei besonders hervorgehoben, daß uns nämlich der Nachweis wohl gelungen scheint, daß gerade der Vulgata-Text der Complutenser Polyglotte nach den Regeln ächter Kritik (nämlich möglichst genaue Ermittelung seiner ursprünglichen Form) hergestellt worden, also gerade das Gegentheil von dem, was man ihm vielfach zum Vorwurfe gemacht, er sei überwiegend nach den hebräischen und griechischen Originalien und nur wenig nach Handschriften gebessert, was nur bezüglich des Psalmentextes wird zugegeben werden müssen.

Der XIII. Abschnitt „Verwirrung" gibt ein recht anschauliches Bild von der heillosen Verwirrung, in die man mit dem lateinischen Texte gerieth durch die einseitige Bevorzugung der Grundtexte, sowie durch deren noch einseiti-

gere Betonung von Seiten der neu entstandenen Häresie. Mit erstaunlicher Sicherheit glaubte man sich befugt, theils den Text der Vulgata nach jenen Originalien zu ändern, theils ganz neue Uebersetzungen zu liefern, beides vielfach wieder mit einseitiger Voreingenommenheit für classische Diction. Bereits Erasmus lieferte eine „in classischem Latein aufgeputzte Vulgata". Auf protestantischer Seite versuchte man sich in „Verbesserungen" der Vulgata nach den Grundtexten. Auch Katholiken wurden nun unklar und unsicher, und fingen in ähnlicher Weise an, die Vulgata zu mißhandeln. Mit unglaublichem Eifer fertigte man bald auch neue Uebersetzungen aus den Grundtexten an, die Katholiken hauptsächlich, um das Studium des Hebräischen zu erleichtern, oder die Vergleichung des Grundtextes zu ermöglichen, die Protestanten dagegen, um das Ansehen der kirchlichen Ausgabe zu untergraben und um ihre eigenen Berufungen auf die hl. Schrift besser stützen zu können. Die wichtigsten Unternehmungen von beiden Seiten sind hier beurtheilt; so die „Verbesserungen" der Vulgata durch Erasmus, Osiander, Petrejus, Pellicanus, die sog. Wittenberger Bibel, von katholischer Seite die Arbeiten des Rudelius, Steuchus Eugubinus, Isidor Clarius; die neuen Uebersetzungen aus den Grundtexten von Santes Pagninus und Card. Cajetan, von den Protestanten Sebastian Münster, Leo Judä, Castellio u. A. Die reichlich mitgetheilten Proben erläutern die höchst interessante Beurtheilung, und gar manche, besonders die aus Castellio, mag zur Veranschaulichung dienen, welch' wunderliches Aussehen das Wort Gottes bei so verfehlter Verfahrungsweise der Form nach erhielt. Aber auch für den Inhalt ward nichts gewonnen, da man trotz allen Eifers für die „Urtexte" nicht einmal um kritisch gesicherte Texte bemüht war, ja gar nicht einmal daran dachte, daß die Grundtexte in ihrer damaligen Gestalt mangelhaft sein könnten, was doch jetzt Alle zugeben müssen.

Als Resultat der ganzen Untersuchung stellt unser Verfasser das doppelte Ergebniß hin, einmal, daß man damals eines lateinischen Textes nicht entbehren konnte, sodann, daß von allen „verbesserten" oder neu gefertigten lateinischen Texten keiner auf allgemeine Anerkennung von Seiten der Theologen Hoffnung hatte, es somit als das beste erkannt werden mußte, den alten durch tausend Jahre in der Kirche erprobten Vulgatatext durch Vergleichung der ältesten und zuverlässigsten Handschriften von den eingeschlichenen Fehlern zu reinigen und so sich der Ueberlieferung des Textes durch die alte Kirche zu versichern. Wirklich ward auch dieser Weg betreten und führte namentlich in der sog. Hittorp'schen Ausgabe (Köln 1530) und noch mehr in den rastlosen Bemühungen des Robert Stephan in Paris (1523—1547), auch des Jean Benoit (1541) zu recht schönen Resultaten, über deren Werth man schon aus den mitgetheilten Proben sich ein genügendes Urtheil bilden kann.

III.

„Es waren nunmehr alle Versuche, in wissenschaftlicher Weise einen lateinischen Bibeltext herzustellen, erschöpft; ein von den angewandten verschiedenes Mittel wäre schwerlich mehr ausfindig zu machen gewesen." Die Mängel, denen die alte kirchliche Uebersetzung im Laufe der Zeiten unterlegen war, waren nach allen Seiten hin besprochen und erörtert, aber man hatte Nichts herzustellen vermocht, was sie hätte ersetzen können, wohl aber hatte man gefunden, daß „die Vulgata Jahrhunderte lang eine feste und unwandelbare Gestalt bewahrt", daß „bei weitem der größte Theil des überlieferten Textes von allen Schreibfehlern und Verschiedenheiten unerreicht geblieben", ja daß „in keinem Punkte, auf den die Kirche oder Theologie Werth legen konnte, eine wesenhafte Verschiedenheit vorhanden war."

Daß bei solcher Sachlage die Kirche, als sie auf dem Concil von Trient (XIV. Abschnitt) sich veranlaßt sah, Erklärungen über die hl. Schrift zu geben, sich zu gleicher Zeit auch für die bisher in der Kirche gebrauchte und bewährte Ausgabe, die Vulgata, entschied, lag nahe genug, und sollte eigentlich nie besondere Verwunderung erregt haben, noch so vielen Vorwürfen begegnet sein, wie dieß geraume Zeit der Fall war.

Die betreffenden Decrete des Concils sind in diesem Abschnitte sehr eingehend und gut erörtert, auch die Art und Weise, wie sie zu Stande kamen, bis in's Einzelne mitgetheilt, und hiernach braucht sich die Kirche der Vorsicht und Besonnenheit, der Weisheit und Umsicht, der Sachkenntniß und Wissenschaft, der Freiheit und Allseitigkeit der Erörterungen, womit jene Beschlüsse vorbereitet wurden, wahrlich nicht zu schämen. Die beiden Decrete haben übrigens einen sehr verschiedenen Charakter; das erste Decretum de Canonicis Scripturis, das sich auf den Inhalt bezieht, schließt mit „anathema sit“, ist somit dogmatischer Natur; im zweiten, Decretum de editione et usu Sacrorum Librorum, das sich auf die Form und eigenmächtige Auslegung bezieht, begegnen wir bloß der Androhung geringerer Strafen: „qui contravenerint, per Ordinarios declarentur et poenis a jure statutis puniantur;“ es ist also disciplinärer Natur. Beide nehmen, obwohl in verschiedener Weise, auf die Vulgata Bezug; aber selbst das zweite, das den Text der Vulgata für authentisch erklärt und folgerichtig auch eine möglichst fehlerfreie Ausgabe wünscht, kann, richtig und im Sinne der Kirche aufgefaßt, nach keiner Seite getadelt werden. Die Kirche blieb sich hier in ihren Grundsätzen durchaus treu; ihre Ueberlieferung ist ihr maßgebend, ihre Erfahrung und beständige Ueberwachung gibt ihr eine ganz andere Sicherheit über die Richtigkeit ihres Textes, als alle gelehrten Untersuchungen über die Urtexte zu bieten vermögen. Uebrigens wollte sie mit ihren Decreten die

Urtexte durchaus nicht direct treffen, noch weniger sie verwerfen; daß sie aber gut daran that, denselben kein größeres Vertrauen zu schenken, als der Vulgata, haben nachträglich auch die wissenschaftlichen Untersuchungen bestätigt.

So überaus wichtig auch dieser Abschnitt ist, so gern wir auch mehr über diesen Gegenstand berichten möchten, wir müssen uns doch mit dem Gesagten bescheiden, und gehen zum letzten Abschnitt (XV. „Officieller Text") über. Es ist der umfangreichste von allen, wie er ja auch der wichtigste ist, sofern es sich da um die endgiltige Feststellung des in der ganzen Kirche maßgebenden Textes handelt. Den Ausgangspunkt zu dieser endgiltigen Feststellung bilden die beiden Decrete des Concils von Trient, die äußerlich durch die Geschichte dər Vulgata so wohl begründet waren, und „deren innere Berechtigung durch die Erfahrungen dreier späteren Jahrhunderte dargethan" wurden, so daß „diese so viel angefochtenen Erlasse eine der schönsten Zierden der Trienter Verhandlungen bilden und auch ihrerseits Zeugniß von der Weisheit und Fürsehung des Geistes bilden, der die Kirche leitet."

Dieß tritt um so mehr hervor, als menschlicherweise ein ganz anderes Resultat in Aussicht stand; denn in Trient selbst, wie in Rom wurden gerade entgegengesetzte Bestrebungen mit großem Nachdrucke geltend gemacht und hatten zu ihrer Unterstützung mancherlei Umstände, die schwer in die Wagschale fallen mußten, die ganze humanistische Zeitrichtung, gelehrte Vorurtheile, die Vorwürfe der Neuerer.

Es gab deßwegen auch sehr umfangreiche und eingehende Verhandlungen, die nun im Einzelnen in einer sehr klaren und anziehenden Darstellung geschildert werden, aber das Resultat war so, wie es dem Geiste und der Gewohnheit der Kirche, dem Zwecke, den sie mit der hl. Schrift zu erreichen hat, entsprach, und nicht, wie die wissenschaftlichen Vorurtheile des sechszehnten Jahrhunderts es forderten, das dagegen die heutige Wissenschaft verwerfen müßte, während

sie der damaligen wirklichen Entscheidung der Kirche ihre Anerkennung jetzt nicht versagen kann. An heftigen Anfeindungen und großen Mißverständnissen fehlte es damals nicht. Indessen gab die Bestimmung des Concils, daß die Vulgata quam emendatissime gedruckt werden solle, zu neuem Eifer in Herstellung eines guten Textes Anstoß, da man sie „von Anfang an als ein allgemeines Gesetz, nicht als eine vom Concil auszuführende Maßregel ansah." Die Hauptthätigkeit entfaltete hierin die Löwener Universität zuerst in der Ausgabe eines ihrer Professoren, Henten, später (1574) durch gemeinsame Bemühung, die wohl von Philipp II. veranlaßt, von Rom sehr begünstigt wurde, so daß sie selbst die Arbeiten der römischen Commission zu Grund legen konnte. Auch Robert Stephan fuhr fort, neue Ausgaben zu veranstalten, darunter auch die sog. Biblia Vatabli, deren Noten aber Vatablus desavouirte. Nach Rob. Stephan's Abfall zum Calvinismus ward seine Thätigkeit durch Christoph Plantin in Antwerpen der katholischen Welt reichlich ersetzt, seit 1563.

Allein der beste Wille und der größte Fleiß selbst der gelehrtesten Männer war nicht im Stande, einen Text zu liefern, der in der ganzen Kirche als maßgebend wäre angesehen worden und somit der Meinungsverschiedenheit und dem Schwanken in einem so wichtig gewordenen Punkte ein Ende gemacht hätte. Das Concil hatte auch unmittelbar mit jenen Decreten die Niedersetzung einer Commission verbunden, die für Herstellung eines guten Vulgatatextes arbeiten sollte, auch sogleich eifrig damit begann. Obwohl diese Arbeiten von Rom aus bald sistirt wurden, auch während des Concils andere Arbeiten mehr in Vordergrund traten, so wurde doch gegen Ende des Concils durch Paul IV. die Arbeiten auf's Neue aufgenommen und seitdem nicht mehr unterbrochen. Sehr eingehend sind die Angaben über die dazu verwendeten Gelehrten, über deren Grundsätze, Hilfsmittel und den Verlauf der Arbeiten unter Pius V.,

Gregor XIII. und Sixtus V., sowie über die Nachhilfe, die wegen des etwas ungeeigneten Eingreifens dieses letzteren Papstes sein Nachfolger Gregor XIV. (Urban VII. regierte nur dreizehn Tage) und, nach dessen und Innocenz's XI. baldigen Tode, besonders Clemens VIII. dem sixtinischen Texte zuwenden mußte, sowie über die sixtinische und die clementinischen Ausgaben selbst. Aus Allem ergibt sich, daß bei Feststellung dieses endgiltigen Textes „alle menschlichen Mittel in der höchsten Vollkommenheit, die moralisch möglich blieb, erschöpft waren." Daß dieser Text dann von der Kirche zum officiellen Texte erhoben, jede eigenmächtige Aenderung daran auf das Strengste untersagt wurde, war nicht mehr wie billig und zugleich eine wahre Wohlthat für die Kirche. Das Geschrei, das dagegen erhoben wurde, war ebenso kleinlich, als unbegründet, die kleinen Mißlichkeiten, an die es anzuknüpfen suchte, neben der Größe der Sache selbst nicht der Rede werth, und sehr gut und treffend hat unser Verfasser die Behauptung von Erschütterung der päpstlichen Unfehlbarkeit wegen der Verschiedenheiten zwischen der sixtinischen und der clementinischen Ausgabe ꝛc. zurückgewiesen.

Indeß sind diese Vorwürfe so gut wie verstummt, die Kirche Gottes aber erfreut sich bereits seit fast dreihundert Jahren einer Ausgabe der hl. Schrift, die grundsätzlich, soweit es irgend möglich war, den Text des hl. Hieronymus darbietet und damit auch rein wissenschaftlich eine ganz andere Garantie bietet, daß wir die hl. Schrift im Wesentlichen so wie die älteste Kirche besitzen, als dies die hebräischen und griechischen Handschriften im sechszehnten Jahrhundert vermochten, oder, fügen wir bei, selbst heute vermögen, da dem hl. Hieronymus ganz andere und viel ältere Documente zu Gebote standen, als unsere ältesten und besten Handschriften. Dazu kommt dann noch die Garantie der Kirche, daß wir in dieser Ausgabe das Wort Gottes im Wesentlichen ganz so haben, wie es Gott zu un-

serem Heile gegeben und uns überliefern wollte. Nur für den Katholiken „ist durch die Sorge seiner Kirche die hl. Schrift wirklich das, was sie dem Menschen sein kann und soll. Weil der hebräische und griechische Originaltext, der so frühzeitig das Schicksal aller handschriftlichen Werke theilen mußte, der öffentlichen Controle entbehrt, kann er immer nur eine Sicherheit darbieten, die der Zuverlässigkeit wissenschaftlicher Resultate gleichkommt. Die Vulgata dagegen ist nach ihrer heutigen Gestalt die Frucht einer Arbeit, welche in dem Geistesleben aller Zeiten ohne Beispiel ist, und liefert die moralisch höchste Gewißheit, welche auf Erden in solchen Dingen erreicht werden kann. Der Katholik ist gewiß, in seiner Vulgata das zu besitzen, was die abendländische Kirche seit vierzehnhundert Jahren als Gottes Wort anerkannt hat. . . . Durch die Vulgata hat der Katholik allein das Mittel, Gottes Wort, das als Leuchte für unsere Schritte und als Nahrung für unsere Seele uns gegeben worden, für sein zeitliches und ewiges Heil fruchtbar zu machen; denn er braucht nicht zu fürchten, daß ein neuer Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung ihn in seiner Pietät irre machen könnte. Auch das Unwesentliche muß eigenmächtiger Aenderung entzogen sein, wo das Wesentliche von unendlich hoher Bedeutung ist. Dieß ist es, was die Kirche bei ihren Verordnungen über die Vulgata im Auge gehalten hat, und der Katholik kann ihr dafür nur Dank wissen."

Spätere Aeußerungen, sowie die ganze Praxis der Kirche seit dreihundert Jahren bestätigen nur einerseits, wie sehr dieselbe an den Anschauungen bezüglich ihres officiellen Textes festhält, andererseits, wie wenig sie damit etwaigen Rechten anderer Texte vorgreifen will, die sie ja heute noch ganzen Ländern zu gebrauchen gestattet, theilweise sogar selbst noch in ihrer Liturgie bewahrt.

Am Schlusse unseres Referates, das uns unter der Hand gewachsen und größer geworden ist, als wir beabsichtigten,

erübrigt uns nur noch, hervorzuheben, was schon aus dem Referat selbst sich ergibt, daß wir das vorliegende Buch mit größtem Interesse gelesen haben, davon sehr befriedigt sind und ihm recht große Verbreitung wünschen. Wir glauben nicht, daß die ganze Auffassung und Darstellung etwas enthält, was mit der katholischen Lehre von der hl. Schrift nicht harmonirte, oder von Seiten der Wissenschaft mit Erfolg zurückgewiesen werden könnte. Auf Erörterung solcher Punkte, in denen Meinungsverschiedenheiten zulässig sind, einzugehen, schien uns hier nicht am Platze, um so weniger, da es sich dabei doch nur um sehr untergeordnete Dinge handeln würde. Die Unbefangenheit der wissenschaftlichen Untersuchung, die vielleicht ängstliche Gemüther erschrecken könnte, der Ton der Pietät gegen die Kirche und ihre Lehrer, der sich nie verleugnet, die Reichhaltigkeit des Stoffes, die fleißige Benutzung der an den betreffenden Stellen sorgfältig angegebenen Literatur, die zahlreichen und so instructiven Proben, endlich das Resultat, zu dem die ganze Erörterung mit Klarheit und überzeugend hinführt, lassen uns das Buch als eine höchst willkommene Erscheinung der neueren katholischen Wissenschaft begrüßen und nicht bloß dem Studium der Theologen, sondern auch der Lectüre des Clerus überhaupt warm empfehlen.

XXXVII.

Das zweite Plenarconcil von Baltimore.

(Schluß.)

Der vierte Titel des Plenarconcils handelt: *De Ecclesiis bonisque Ecclesiae tenendis et tutandis* in Einem umfangreichen Kapitel. Wir haben es hier mit einem für die Kirche Amerika's außerordentlich wichtigen und auch für uns lehrreichen Gegenstande zu thun. Die Güter der Kirche waren in allen Zeiten, bald in dieser, bald in jener Form, der Grund und das Mittel weltlicher Einmischung in die Angelegenheiten der Kirche und verderblicher laikaler Einflüsse. Wegen und vermittelst des Kirchengutes verfiel die Kirche im Mittelalter vielfach in die Bande des Feudalismus und in den Zeiten des fürstlichen und des Staats-Absolutismus in verderbliche Abhängigkeit von Fürsten und Regierungen, und heute noch vermeint der moderne Bureaucratismus vorzugsweise vermittelst der Temporalien die Kirche beeinflussen zu können. Daher war die Kirche, nicht aus Eigennutz oder Herrschsucht, sondern um ihrer Freiheit willen stets bemüht, und scheute deßhalb selbst die schwersten Kämpfe nicht, das Kirchengut und dadurch die Kirche selbst von weltlicher Gewalt und Beeinflussung frei und unabhängig zu erhalten. In den amerikanischen Freistaaten, wo Lehnwesen, fürstlicher Absolutismus und zum großen Theil auch europäischer Bureaucratismus unbekannte Dinge sind, drohte eine nicht minder gefährliche Knechtung der Kirche durch das Kirchengut von einer ganz anderen Seite. Da hier alle alten Stiftungen fehlten und die Katholiken Kirchen und kirchliche Anstalten durch freiwillige

Beiträge, ähnlich wie die Secten, zusammenbrachten, so war es natürlich, daß sich zu diesem Zwecke Gesellschaften und Administrationen von Laien unter verschiedenen Titeln bildeten, allmälig aber für die Freiheit der Kirche gefährliche Ansprüche erhoben und Rechte und Einflüsse sich anmaßten. Der Episcopat Nordamerika's hat diese Gefahr nicht ohne harte Kämpfe siegreich überwunden, und unser Titel stellt die deßfallsigen Grundsätze und Bestimmungen zusammen, wie sie auf Grund päpstlicher Entscheidungen und der Anordnungen früherer nordamerikanischer Concilien sich gebildet haben. Laien und Laiengesellschaften hatten sich an den von ihnen irgendwie gegründeten oder erhaltenen Kirchen Patronatsrechte, ja förmlich die Anstellung der Geistlichen angemaßt und waren darin von eigennützigen Geistlichen unterstützt worden. Dem gegenüber hatte schon das erste Concil von Baltimore erklärt, daß Laien nicht bloß kein Ernennungs- und Anstellungsrecht zu geistlichen Stellen haben können, sondern daß es auch in Nordamerika kein Patronat gebe und daß die canonischen Bestimmungen über das Patronat auf die Errichtung und Erhaltung von Kirchen und geistlichen Stellen durch gemeinsame Beiträge und Sammlungen durchaus keine Anwendung leiden können. Um jegliche Anmaßung abzuschneiden, soll in Zukunft keine Kirche errichtet und geweiht werden, wenn sie nicht vorher durch förmlichen Act dem Bischofe der Diöcese zum Gottesdienst und zum Gebrauche der Gläubigen übergeben worden. Priester, die gegen den Willen des Bischofs zu functioniren wagen, sollen von den canonischen Kirchenstrafen getroffen, und Kirchen, in denen man den Anordnungen des Bischofs sich widersetzt, die vom Bischofe gesendeten Geistlichen nicht annimmt und respectirt oder Eindringlinge gegen den Willen des Bischofs schützt, sollen mit dem Interdict belegt werden.

Sodann wird die Verordnung des dritten Provincialconcils von Baltimore allgemein vorgeschrieben und einge-

schärft, daß Bischöfe und Priester Alles aufbieten sollen, damit alle Stiftungen genau nach der Absicht des Stifters heilig gehalten und in geeigneter, vor dem Civilgesetze giltiger Weise auch bürgerlich sicher gestellt werden sollen.

Wo und wie immer möglich, sollen die Bischöfe, jedoch unbeschadet ihrer Freiheit, für das Kirchengut bürgerliche Anerkennung erlangen, wo solches unmöglich, dasselbe durch geeignete testamentarische Verfügungen und andere Cautelen sicher stellen. Die Propaganda (Decret v. 15. Dez. 1840) und das fünfte Provincialconcil von Baltimore geben darüber genauere Vorschriften. Deßgleichen werden weise Vorschriften gegeben, um die Kirchen gegen ungehörige Belastung mit Schulden sicher zu stellen. Um die Kirchen vor Profanation zu sichern, ist strenge verboten, daß in einer geweihten oder benedicirten Kirche ein Laie ohne des Bischofs Erlaubniß das Wort ergreife und zum Volke rede.

Alle Administratoren von Kirchengut haben dem Bischofe Rechnung abzulegen; ohne Autorisation des Bischofs kann und darf Niemand in die Verwaltung von Kirchengut sich einmischen. Gegen Usurpation von Kirchengut soll sowohl auf dem Wege des bürgerlichen Gesetzes, als durch Kirchenstrafen (nach Trid. Sess. XX, c. 11 de ref.) vorgegangen werden u. s. w.

Da in Nordamerika volle Freiheit der Religion besteht, so steht auch, bemerken die Väter von Baltimore, nichts im Wege, die kirchlichen Gesetze bezüglich des Kirchengutes vollkommen zu beobachten; die Katholiken sollen es daher auch offen thun. Freilich ist die Freiheit der Kirche erst dann vollkommen, wenn die kirchlichen Gesetze und die kirchliche Gerichtsbarkeit bezüglich des Kirchengutes auch staatlich anerkannt wird. Dadurch, bemerkt das Concil, würde die Macht der Bischöfe nicht vermehrt, sondern beschränkt; denn unter den gegenwärtigen Umständen bleibt den Bischöfen, um das Kirchengut gegen Einmischung weltlicher Behörden zu schützen und die Beobachtung der Kirchengesetze zu sichern, nichts

übrig, als persönlich dem Staate gegenüber die volle Verwaltungsfreiheit für sich in Anspruch zu nehmen. Man sieht, daß und wie die Kirche in Amerika, auch da, wo sie bloß als Privatgesellschaft behandelt wird, dennoch die Grundsätze des canonischen Rechtes über das Kirchengut, so viel an ihr ist, und mit bestem Erfolge zu beobachten versteht.

Der fünfte Titel handelt in zehn Kapiteln von den heiligen Sacramenten, sowie von den Ablässen und Sacramentalien. Wir heben nur Einiges hervor. Die genaue Befolgung des römischen Rituals und des vom ersten Concil von Baltimore mit Approbation Gregor's XVI. verfaßten Ceremonials wird auf's Neue und allgemein eingeschärft; jede Abweichung davon verboten. Jede Simonie bei Ausspendung der heiligen Sacramente wird strengstens verpönt; nur die Annahme des üblichen Almosens bei Taufen und Copulationen ist erlaubt. Die Kirchenbücher sind genau und nach Vorschrift zu führen.

Beim Sacrament der heiligen Taufe wird Angesichts der „großen Kirche der Ungetauften" deren absolute Nothwendigkeit besonders betont. Wer nicht getauft ist, ist kein Christ. Der Mißbrauch des Aufschubs der Taufe, der auch bei Katholiken vorkommt, ist durch die Seelsorger eifrigst zu bekämpfen. Kinder von Akatholiken sind zu taufen, wenn die Eltern es wünschen und eine begründete Hoffnung vorhanden ist, daß sie katholisch erzogen werden. Auf einem katholischen Pathen ist immer zu bestehen. Im Nothfalle muß selbstverständlich immer getauft werden. Daß im Falle der Todesgefahr Jeder zu taufen berechtigt und verpflichtet ist, soll öfter den Gläubigen eingeprägt werden. Den Kindern sollen, „quatenus fieri potest," Namen von Heiligen, nimmer aber „abscoena, fabulosa, aut ridicula, vel inanium Deorum, vel impiorum Ethnicorum hominum nomina" beigelegt werden: Auch ein Blick in die Zustände der neuen Welt. — Haustaufen sind möglichst zu mei-

den. Bezüglich der conditionalen Wiederholung der Taufe werden die allgemeinen kirchlichen Grundsätze exponirt. Auf die Anfrage des Concils „uti apud nos morem inducere liceat, qui apud Anglos viget et a Romano Pontifice probatus fuit, baptizandi scilicet sub conditione privatim cum aqua tantum lustrali, et absque ceremoniis adultos ab haeresi ad Ecclesiam conversos, de quorum baptismate prudenter dubitatur — lautete die Antwort der Congreg.: *Pro nunc non expedire*.

Die heilige Firmung soll Kindern unter sieben Jahren nicht ertheilt werden, außer aus besonderen Gründen, z. B. in Todesgefahr. Die Bischöfe sollen sich bemühen, daß die Sitte, daß jeder Firmling einen besonderen Firmpathen habe, allgemein eingeführt und beobachtet werde.

Bezüglich der Ostercommunion, der öfteren Communion und der ersten Communion der Kinder werden die Grundsätze der Kirche ausführlich auseinander gesetzt. Ueber das Alter für die Erstcommunion ist keine allgemeine Regel aufzustellen, jedoch soll sie nicht vor dem zehnten Jahre ertheilt und über das vierzehnte Jahr nicht verschoben werden. Das Viaticum ist Kindern, wenn sie dessen fähig sind, immer zu ertheilen. Bezüglich der Aufbewahrung und des Cultus des Allerheiligsten Sacramentes werden die Vorschriften der Kirche den Geistlichen warm an's Herz gelegt.

Ueber die Verwaltung des Bußsacramentes enthält das Concil eine ausführliche Pastoralinstruction; deßgleichen über die Indulgenzen und die letzte Oelung.

Im Capitel VIII vom Sacramente der Weihe heben die Väter von Baltimore namentlich die von jeder weltlichen Gewalt Wahl und Einwilligung unabhängige göttliche Sendung der Bischöfe und Priester hervor[1]).

---

1) Ut quis ex Presbyterorum ordine ad Episcopatum evahatur, Sedis Apostolicae auctoritas sola requiritur; neque adhuc necesse

Um die Ordination Unfähiger und Unwürdiger möglichst zu verhindern, sollen die Weihecandidaten durch drei oder vier im Voraus zu bestellende Examinatoren geprüft werden. Die canonischen Vorschriften über die Ordination durch den proprius Episcopus werden eingeschärft. In Nordamerika werden fast alle Priester mit päpstlicher Indulgenz auf den titulus missionis geweiht.

In dem ausführlichen Kapitel (IX) von der Ehe wird nach Anführung der Tridentinischen Erklärungen über die Heiligkeit, Einheit, Unauflöslichkeit und Sacramentalität derselben, vor Allem der freilich von jedem Christen verabscheute, aber in der neuen Welt leider nicht vereinzelte Irrthum derer verworfen, qui apud nos vagam effraenamque libidinem specioso *liberi amoris* nomine cohonestare, ac illi naturae officio, quod generis humani parens agnovit, ac ejusdem Redemtor sanctificavit, subrogare conantur; wie nicht minder der Frevel Jener, welche die Polygamie wieder einführen wollen. — Sodann beklagt das Concil, daß selbst Katholiken dem Wahne huldigen, durch civile Ehescheidung könne das Eheband gelöst und eine Verheirathung möglich gemacht werden. Bürgerlich geschiedene Ehegatten, die sich neu zu verheirathen wagen, sollen ipso facto excommunicirt sein.

Bezüglich des nach den Bürgerkriegen häufigen Falles, daß ein Ehegatte verschollen ist, werden die Vorschriften der Kirche eingeschäft, daß keine neue Verheirathung des anderen Theils stattfinden kann, bevor der Tod des verschollenen Gatten vor dem Ordinarius vollständig bewiesen ist. Die Seelsorger sollen sich alle Mühe geben, daß die Nupturien-

est ut plebis suffragia exquirantur, aut consensus secularis, quaecunque sit, potestatis accedat. Praeterea, qui asserere audent, Ordines a legitimis et veris Episcopis, iis scilicet, qui auctoritate Romanae sedis assumuntur, irritos esse, sine populi vel potestatis secularis consensu aut vocatione a Tridentina Synodo (Sess. XIII de ord. con. 7 et 8) anathematis poena plectuntur.

ten vor der Trauung würdig beichten und communiciren. Die Eheproclamationen sollen nach Vorschrift der Kirche geschehen. Bezüglich der gemischten Ehen werden die allgemeinen Vorschriften der Kirche eingeschärft. Beim Abverlangen des Versprechens der katholischen Kindererziehung sollen die Seelsorger mit Klugheit und Milde verfahren, daß nicht größeres Uebel eintrete; um so eifriger sollen sie sein, durch Predigten und Belehrungen den gemischten Ehen entgegenzuwirken. Jede Mitwirkung zu gemischten Ehen ist zu versagen, wenn die Trauung vor akatholischen Predigern stattfindet, ein in Amerika häufig vorkommender Mißbrauch.

Ein sehr häufiger Fall ist die Ehe mit ungetauften Akatholiken, die an vielen Orten, wo wenige Katholiken zerstreut leben, oft die Mehrzahl bilden. Hier ist nicht selten sanatio in radice nothwendig. In Amerika ist das Tridentinische Gesetz über die Eheschließung, die Provinz New-Orleans und einige wenige andere Orte ausgenommen, nicht publicirt. Es sind daher auch die clandestinen Ehen giltig, also namentlich auch die so häufigen, vor weltlichen Beamten geschlossenen Ehen. Der Episcopat hat wiederholt, und jetzt wieder auf dem neuesten Plenarconcil von Baltimore, die Ueberzeugung ausgesprochen, daß bei den in Amerika bestehenden Zuständen es nicht zweckmäßig sei, hieran etwas zu ändern. Ja, die Väter von Baltimore haben an den apostolischen Stuhl die Bitte gerichtet, die Provinz New-Orleans ausgenommen, überhaupt für Nordamerika, also auch für die Orte, wo das Tridentinum publicirt ist, die Tridentinische Eheform aufzuheben. Auf diese Bitte ist jedoch der heilige Vater nicht eingegangen. Es ist also die Trauung von dem competenten Pfarrer und zwei Zeugen nothwendig, wo nachweislich das Tridentinum publicirt ist. Aber, wie gesagt, in dem bei weitem größten Theile Nordamerika's ist dieß nicht der Fall.

Der sechste Titel handelt de culto divino in drei Titeln (de ss. missae sacrificio — de Benedictione Sanctis-

simi, et de quadraginta horarum expositione et de Vesperis). Wir sehen namentlich daraus, daß das Concil die übliche öftere Aussetzung des Allerheiligsten billigt, als ein Glaubensbekenntniß und als ein Mittel, die Andacht der Katholiken zu mehren. Deßgleichen, daß das vierzigstündige Gebet weit verbreitet ist, jedoch mit vom apostolischen Stuhle approbirten Modificationen; namentlich, daß statt des ununterbrochenen vierzigstündigen Gebetes dreitägige Exposition nur am Tage, mit Ausschluß der Nachtstunden und Unterlassung der Prozession, wo diese nicht gut möglich, gestattet ist. Die Vespern sollen, wo thunlich, nach Vorschrift der Kirche gehalten, daher auch, wo möglich, der Gregorianische Gesang auch in den Pfarrschulen gepflegt werden.

Der siebente Titel (de disciplinae uniformitate promovenda) gibt in zwei Kapiteln Grundsätze und Vorschriften um möglichste Einheit der Disciplin, namentlich auch bezüglich der Feste und der Fasten, herzustellen.

An die Spitze wird der Grundsatz gestellt, daß die Kirchen Amerika's sich bestreben sollen, sich möglichst vollkommen der allgemeinen Disciplin der Kirche anzuschließen und gerade dadurch die so wünschenswerthe Einheit untereinander in allen Punkten der Disciplin herzustellen. Es wird beklagt, daß noch so viel Verschiedenheit bezüglich der Festtage und der Fasten bestehe. Vor der Hand sollen die in den einzelnen Provinzen bestehenden Feste beibehalten, das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä aber überall als Patronatfest gefeiert werden. Auch das Kirchweihfest soll überall gefeiert werden, wo es leicht geschehen kann, wie in Städten, am Consecrationstage selbst, wo es, wie auf dem Lande, Schwierigkeiten hat, am folgenden Sonntage.

Die Bischöfe sollen in Ertheilung von Ehedispensen (in kraft der päpstlichen Vollmachten) möglichst conform und mit dem nöthigen Ernste verfahren. Die Dispensen sind absolut gratis zu ertheilen.

Die Herstellung eines einheitlichen Katechismus wurde schon früher als sehr wünschenswerth angestrebt und vorbereitet, aber das Werk ist noch nicht vollendet.

Die Vorschriften der Kirche über das kirchliche Begräbniß werden in Erinnerung gebracht. „Ex mente sedis Apostolicae" wird jedoch geduldet, daß in Erbbegräbnissen katholischer Familien auch nichtkatholische Verwandten und Verschwägerte beigesetzt werden. Ein früheres Concil von Baltimore hatte verordnet, daß bei Katholiken, welche auf akatholischen Kirchhöfen oder in profanen Begräbnißstätten beerdigt werden, obwohl katholische Kirchhöfe vorhanden, jeder kirchliche Ritus versagt werde. Wegen der schwierigen Verhältnisse, worin vielfach die Katholiken leben, wird dieß nun dahin gemildert, daß der Seelsorger nach seinem Ermessen den kirchlichen Ritus vornehmen kann, wenn ein Convertit in dem Familienbegräbniß seiner zurückgebliebenen nichtkatholischen Anverwandten beerdigt wird . . . Wo ein besonderer Theil des Kirchhofes für die Katholiken nicht zu erlangen, soll das Grab benedicirt werden. Wegen Herstellung und Erhaltung katholischer Kirchhöfe und deren Verwaltung werden Anordnungen getroffen. In großen Städten, wo mehrere Kirchen sind, wird die Anlegung mehrerer Kirchhöfe empfohlen.

Da die Kirche in Amerika vorzüglich auf die Wohlthätigkeit der Gläubigen angewiesen, so ist um so sorgfältiger alles Aergernißgebende zu meiden. Es war mehrfach die Sitte aufgekommen, zum Zwecke von Collecten für Kirchen und Schulen weltliche Vergnügungen, s. g. Pic-Nics oder Excursionen zu veranstalten. Dieser Mißbrauch wird strenge verboten.

Auf besondere Mahnung Pius IX. wird das Abnehmen von Eintrittsgeld zum Gottesdienste, wie es vielfach stattgefunden, gänzlich untersagt.

Um den in den akatholischen Kirchen so häufigen Mißbrauch der kirchlichen Gebete und Predigten zu politischen

Zwecken auszuschließen, wird strenge verboten, für öffentliche Anliegen andere Gebete, als die von der Kirche vorgeschriebenen, zu halten. Gebete in der Landessprache in öffentlichen Calamitäten oder Anliegen können nur mit Genehmigung des Bischofs und in der von ihm vorgeschriebenen Form stattfinden. Die von den Staatsobrigkeiten angeordneten Danktage können in katholischen Kirchen auch nur auf Anordnung des Bischofs und nach Vorschrift der Rubriken gehalten werden.

Bezüglich der katholischen Soldaten und Seeleute hatte das Baltimorense I. ausgesprochen: Cum sapientissimo consilio per leges et statuta harum republicarum cautum sit, ne potestas secularis ullum usurpet jus sese in rebus sacris immiscendi, meminerint episcopi, quo maximo possunt studio apud auctoritatem civilem laborandum, prudenter tamen, prout Dominus suggesserit, ne unquam Catholici, qui vel militiae vel classi adscripti sunt, cultui acatholicorum contra suam conscientiam adesse cogantur.

Das neueste Concil ermahnt die Bischöfe, bei der gegenwärtig so großen Zahl katholischer Soldaten und Seeleute nicht nur diese Bemühungen zu verdoppeln, sondern auch möglichst zu sorgen, daß denselben eine Seelsorge und die Möglichkeit, an Sonn- und Feiertagen der heiligen Messe beizuwohnen und eine Predigt zu hören, zu Theil werde. Ferner sei es ein dringend nothwendiges Liebeswerk, sich der Waisen katholischer Militärpersonen und katholischer Seeleute anzunehmen durch Errichtung katholischer Waisenhäuser für sie, oder Aufnahme derselben in die bestehenden katholischen Waisenhäuser; wenigstens ist Alles aufzubieten, daß sie katholischen Religionsunterricht erhalten. Dieses Liebeswerk ist um so dringender, je mehr solche Anstalten durch die Secten errichtet worden sind.

Der achte Titel de Regularibus (cap. 1.) et Monialibus (cap. 2.) bezeugt zuerst die hohe Wichtigkeit und heilsame

Wirksamkeit der männlichen und weiblichen Orden und Congregationen; spricht dann aus, daß bezüglich ihrer, namentlich auch was die exemten Orden betrifft, in Allem die Gesetze der Kirche beobachtet werden sollen; hebt sodann hervor, daß alle Ordensleute, auch die Exemten bezüglich der Seelsorge und Verwaltung der heiligen Sacramente der Jurisdiction, Visitation und Correction der Bischöfe unterstehen. Da in Amerika die von den Canones gewollte feste Fundation der Klöster oft nicht möglich ist und auch öfterer Wechsel stattfindet, trifft das Concil entsprechende Anordnungen, daß durch Aufgeben von Häusern und Residenzen Seitens der Orden die Seelsorge nicht nothleide.

Den weiblichen Orden und Congregationen sollen die Bischöfe namentlich durch Anstellung tüchtiger Directoren und Beichtväter besondere Sorgfalt schenken, damit sie auf der Höhe des regularen und innerlichen Lebens sich erhalten.

Die Schlußbestimmung des cap. de monialibus wollen wir vollständig mittheilen, da sie auch für Europa nicht ohne praktisches Interesse ist. Sie lautet: „Demum, quum omnino deceat, ut moniales, sint vel non sint claustratae, in conventibus suis, quantum fieri possit, permaneant, atque in sancta solitudine spiritualibus exercitiis et operibus pietatis et caritatis secundum earum institutum sese devoveant, prorsus reprobamus morem illum, seu verius abusum, qui nuper invectus est, juxta quem nonnullae ex istis piis feminis huc illuc circumcursant, et saepe ad loca ab earum monasteriis remota divertunt, causa pecuniae colligendae pro novis domibus fundandis, vel ab aere alieno iis quae jam sunt fundatae liberandis. Ordinarios vero locorum in Domino hortamur, atque enixe obsecramus, ne permittant, ne quidem tolerent istam consuetudinem, quae tum verae status religiosi indoli repugnat, tum gravibus periculis et publicis nonnunquam scandalis abnoxia est."

Der neunte Titel „de *juventute instituenda pieque*

educanda" handelt in drei Kapiteln: 1) von den überall zu gründenden Pfarrschulen; 2) von den Industrieschulen und den Rettungs- und Besserungsanstalten; 3) von der zu gründenden katholischen Universität.

Die Erziehung der Jugend ist eine der ersten Pflichten und Sorgen der Kirche kraft ihrer göttlichen Sendung zur Erziehung der Menschheit. Dafür zu sorgen, erklärt daher das Concil als eine der ersten Aufgaben der Bischöfe, um so mehr, je mehr die Feinde der Religion gegenwärtig der Jugend sich zu bemächtigen suchen. Die Erfahrung lehrt, erklären die Bischöfe, wie verderblich für die katholische Jugend der Besuch der bestehenden öffentlichen Schulen ist. Denn das an ihnen befolgte System wirkt nothwendig zerstörend für Religion und gute Sitten katholischer Kinder und Jünglinge; daher namentlich das Umsichgreifen des Indifferentismus und der vielfach sich zeigenden sittlichen Corruption selbst des zarten Alters. Der beständige Verkehr mit Ungläubigen und Irrgläubigen, der Gebrauch religionsloser oder religionsfeindlicher Schriftsteller in diesen Schulen muß die katholische Jugend mehr und mehr zu Grunde richten. „Deinde," schließt das Concil seine Schilderung der confessionslosen Staatsschulen Nordamerika's, „condiscipuli, quibus utuntur, iis plerumque sunt moribus et exemplis, ea loquendi agendique nefaria licentia, ut hoc commercio et usu familiari nostris adolescentibus (licet domi optime institutis), pudor omnis ac pietas, quasi cera admoto igne, cito absumatur ac pereat."

Daher mahnt schon ein früheres Concil von Baltimore zur Errichtung katholischer Schulen, und fordert die Seelsorger auf, den üblen Einflüssen der meist unvermerkt den Secten dienenden Staatsschulen entgegenzuwirken, namentlich auch zu wachen, daß die katholischen Kinder nicht protestantischer Bibelübersetzungen sich bedienen, nicht protestantische Lieder und Gebete lernen. Allein das einzig

genügende Mittel gegen diese entsetzlichen Uebel ist, daß bei allen Kirchen zur Erziehung der katholischen Jugend Schulen errichtet werden, und sollen dazu, wie bereits ein früheres Concil von Baltimore erklärt, auch kirchliche Einkünfte verwendet werden. Darum soll alles aufgeboten werden, überall Pfarrschulen zu errichten. Um solches leichter zu bewirken, wird die Benutzung männlicher und weiblicher religiöser Genossenschaften empfohlen. Muß man weltliche Lehrer nehmen, so sollen sie sich durch Sittlichkeit und Religiosität auszeichnen. Den Eltern sind mit größtem Ernste ihre Pflichten bezüglich der Erziehung ihrer Kinder und der Schule einzuschärfen. Sie müssen zur Errichtung katholischer Schulen opferwillig mitwirken. Da jedoch die Errichtung von Pfarrschulen noch nicht überall möglich war und viele katholische Kinder die öffentlichen Schulen besuchen, so ist alle Sorgfalt anzuwenden, um diese Kinder durch Katechesen und sonn- und werktägliche Christenlehre gründlich in ihrer Religion zu unterrichten und zu frommen Christen heranzubilden. Hierüber, sowie zur Vorbereitung der Kinder zum Empfange der heiligen Sacramente werden Vorschriften gegeben.

Gegenüber der ungeheuren Propaganda, welche das Sectenwesen und der Unglaube in Amerika an katholischen, namentlich verwaisten, verlassenen, verwahrlosten Kindern durch seine, oft mit großen Mitteln ausgerüsteten Rettungshäusern treibt, bleibt nichts übrig — da vom Staate keine Hilfe zu erwarten — als ähnliche katholische Rettungs- und Besserungshäuser, meist Industrieschulen genannt, zu gründen, was bereits auch mehrfach geschehen, aber viel allgemeiner geschehen muß. Die Gründung solcher Anstalten, sagt das Concil, ist noch verdienstlicher, als selbst die Erbauung prächtiger Kirchen.

Von der höchsten Wichtigkeit sind die bereits in nicht geringer Zahl bestehenden höheren Schulen, deren Gründer und Leiter des höchsten Lobes würdig sind. Von besonderem

Werthe sind auch die für Amerika in Europa bestehenden geistlichen Schulen, namentlich das Amerikanische Collegium in Rom und das von den belgischen Bischöfen gegründete Missionsseminar in Löwen, aus dem Amerika in den neun Jahren seines Bestandes bereits über fünfzig Missionäre empfangen hat. Endlich wird der Wunsch ausgesprochen, in Amerika eine katholische Universität für alle Facultäten zu haben, und hält sich der Episcopat weitere gründliche Erörterung dieser hochwichtigen Sache vor.

Der zehnte Titel ist überschrieben: *De salute animarum efficacius promovenda*, und enthält im ersten Kapitel herrliche Instructionen über den Seeleneifer. Als besonders wichtige Aufgaben des Seeleneifers werden bezeichnet die Erwirkung der Sonntagsheiligung, die Bekämpfung des übertriebenen Wirthshausbesuches und der Trinksucht, weßhalb auch die Mäßigkeitsvereine empfohlen werden, die Sorge für die Unschuld der Jugend, in welcher Beziehung besonders der Besuch sittengefährlicher Schauspiele und Tänze zu verhindern sind, wobei jedoch kluge Mäßigung empfohlen wird — namentlich vor einem falschen Rigorismus gewarnt wird, der, indem er mit den unerlaubten auch erlaubte und wenig gefährliche Vergnügungen bekämpft, nur schadet. Im zweiten Kapitel wird die Abhaltung von Missionen und Exercitien als eines der wirksamsten und unentbehrlichsten Mittel des Seelenheiles empfohlen. Hierin säumige Seelsorger sollen vom Bischofe dazu angehalten und vom Bischofe selbst die Missionäre geschickt werden. Das dritte Kapitel handelt von der Errichtung und Pflege von Bruderschaften und Sodalitäten, als einem überaus wichtigen Mittel zur Pflege und Erhaltung der Religion. Insbesondere wünscht das Concil die allgemeine Verbreitung der sacramentalischen Bruderschaft; deßgleichen werden besonders empfohlen die Bruderschaften vom Herzen Jesu, von der allerseligsten Jungfrau, namentlich auch der s. g. lebendige Rosenkranz, vom heil. Joseph, den heiligen

Engeln und ganz besonders der Apostolat des Gebetes. Eigends werden nach dem Vorgange früherer amerikanischer Concilien Gebetsvereine für die Bekehrung der Irrgläubigen empfohlen; ferner der Missionsverein, der Verein der heiligen Kindheit, der Vincentiusverein, sowie fromme und wohlthätige Vereine christlicher Frauen und Jungfrauen. Ueber Errichtung, Auswahl und Pflege der Bruderschaften und Vereine werden weise Regeln gegeben. Zum Schlusse wird ausgesprochen, wie wünschenswerth es sei, den auf gegenseitige Unterstützung beruhenden Vereinen der Handwerker und Arbeiter einen religiösen und kirchlichen Charakter zu verleihen.

Das vierte Kapitel handelt von der Fürsorge für die Neger. Nach dem Vorgange der das Concil einleitenden Instruction der Propaganda wird diese Fürsorge als ein Werk ersten Ranges bezeichnet, dessen Inangriffnahme keinen Aufschub duldet. Die Verfahrungsweise hiebei kann jedoch nicht an allen Orten der nordamerikanischen Freistaaten dieselbe sein. Es muß daher dieselbe dem Ermessen der einzelnen Bischöfe überlassen werden. Vor Allem ist zu sorgen, daß die Schwarzen Gelegenheit haben, dem Gottesdienste beizuwohnen und die heiligen Sacramente zu empfangen; zu diesem Behufe kann an gewissen Orten die Errichtung eigener Kirchen für sie zweckmäßig sein, an anderen nicht. Wo Neger in größerer Menge sich finden, sind eigene Missionen für sie abzuhalten. Bei dem Priestermangel beschwören die Väter eifriger Priester, sowie die Ordensleute, der Sorge für die Neger sich besonders zu widmen. Vor Allem gilt es, sich der Kinder der Schwarzen anzunehmen und Schulen für sie zu errichten. Ganz besonders wird die Sorge für die Waisenkinder, die bei den emancipirten Negern besonders häufig sind, der Barmherzigkeit der Priester und Gläubigen empfohlen. In den Provinzen, wo die Neger häufig sind, soll dieser Gegenstand auf den Provincialconcilien besonders verhandelt werden.

Der eilfte Titel handelt von den Büchern und Zeitungen. Das erste Kapitel schärft den Seelsorgern die Pflicht ein, die Gläubigen vor der Lesung verderblicher Schriften zu warnen, und namentlich die Familienväter zu erinnern, daß sie in dieser Beziehung ihren Angehörigen gegenüber strenge Rechenschaft zu geben haben. Sodann werden frühere Baltimorer Synodalbeschlüsse betreffs der Verfassung und Ueberwachung der in den katholischen Schulen und Unterrichtsanstalten zu gebrauchenden Bücher wiederholt. Im zweiten Kapitel (de bonis libris disseminandis) werden Alle, Geistliche wie Laien, die Talent und Beruf dazu haben, zu schriftstellerischer Thätigkeit ermahnt. Es wird nach dem Vorgange des ersten Concils von Baltimore die Errichtung von Vereinen zur Verbreitung guter Bücher und Schriften, und namentlich die zu diesem Zwecke gegründete und segensreich wirkende Catholic Publication Society in New-York empfohlen und ihre Verbreitung in ganz Amerika gewünscht. Kapitel III gibt Vorschriften über Gebet- und Andachtsbücher und die Nothwendigkeit ihrer Approbation. Kap. IV kennzeichnet die Uebel der schlechten Tagespresse und bezeichnet die Förderung der guten Presse als ein vorzügliches Werk des Seeleneifers. Hierbei gibt der nordamerikanische Episcopat über seine Stellung zur Tagespresse einige Erklärungen:

1) Erklärt er, daß wenn auch von Katholiken geschriebene oder dirigirte Tagesblätter indirect der katholischen Religion Nutzen bringen, dennoch die Kirche und ihr Episcopat für dieselben, und namentlich für ihre politischen Ansichten und Bestrebungen, keine Verantwortung haben, wie solches von böswilligen Gegnern mitunter behauptet wird. Daher erklären die Bischöfe öffentlich, daß sie kein Blatt als specifisch katholisch und kirchlich anerkennen, das nicht mit bischöflicher Approbation versehen ist.

2) Es gibt in verschiedenen Diöcesen Blätter, die sich förmlich als katholische Kirchenblätter bezeichnen und auch

eine bischöfliche Approbation haben, von den Bischöfen zu Kundgebungen an den Clerus und die Gläubigen benutzt werden und die man deßhalb als officielle Organe zu bezeichnen pflegt. Bezüglich dieser Blätter erklären nun die Bischöfe, daß deren Approbation keinen anderen Sinn habe, als daß die betreffenden Bischöfen zu den Redactionen das Vertrauen hegen, daß sie nichts bringen werden, was mit dem Glauben und den guten Sitten in Widerspruch steht — daß keineswegs aber die darin enthaltenen Artikel einen officiellen Charakter haben oder daß die Bischöfe dieselben im Einzelnen vertreten.

Es wird der Gedanke erwähnt, eine lediglich der Kirche geweihte, unter der speciellen Leitung zweier Metropoliten stehende wöchentliche Zeitschrift oder aber Monatschrift könne nützlich sein, die Sache aber dem Ermessen der betreffenden Bischöfe anheimgestellt.

Der zwölfte Titel handelt in Einem Kapitel von den geheimen Gesellschaften. Wir wollen der Wichtigkeit und des allgemeinen Interesses wegen das ganze mit großer Umsicht abgefaßte Kapitel seinem wesentlichen Inhalte nach wiedergeben. „Zu allen Zeiten," sagt das Concil, „sind die geheimen Gesellschaften, die sich in Dunkel hüllen, um die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft um so sicherer untergraben zu können, von der katholischen Kirche verdammt worden; so namentlich die Freimaurerei von Clemens XII. (Constit. In eminenti 28. April 1738), Benedict XIV., Pius VII., Leo XII., Pius VIII. und zuletzt noch durch Pius IX. (Alloc. v. 25. Sept. 1866). Hiernach trifft alle Mitglieder der Logen und ähnlicher geheimer Gesellschaften ipso facto die Excommunication, von der, die Todesgefahr abgerechnet, nur der Papst absolviren kann. Demgemäß hat bereits das Baltimorense IV folgendes Decret erlassen: „Aus den wichtigsten Gründen haben die Päpste den Gläubigen verboten, in geheime Gesellschaften, wie sie immer heißen mögen, einzutreten und sich in denselben eidlich zu

verbinden, das Geheimniß zu bewahren. Denn solche geheime Bündnisse und Vereine schließen jedenfalls den Verdacht und die Gefahr des Bösen in sich und treiben mit dem Eide Mißbrauch. Daher erinnern wir alle Priester, daß Niemand losgesprochen werden kann, der nicht aus solchen Gesellschaften gänzlich austritt. Die Gläubigen aber ermahnen und beschwören wir im Herrn, daß sie dergleichen Geheimbünde gänzlich meiden, bedenkend, daß sie Glieder Christi sind und den Vorschriften der Kirche, die unsere Mutter ist, Gehorsam schulden und als Kinder des Lichtes wandeln sollen, nach den heiligen und göttlichen Geboten Christi des Herrn."

„Da ein Zweifel entstanden war, ob zu den vom apostolischen Stuhle verbotenen geheimen Gesellschaften auch solche gehörten, welche (wie die s. g. Old Fellows und die „Söhne der Mäßigkeit") zwar eidlich oder sonst zum Geheimniß sich verpflichten, aber bekennen, daß sie gegen Staat und Kirche nichts unternehmen, so stellte Erzbischof Patricius Kenrick deßhalb an die Congreg. Inquis. eine Anfrage, worauf am 21. August 1850 die Antwort erfolgte, daß allerdings auch diese Gesellschaften unter das Verbot fallen.

„Da aber nun Schwierigkeiten und Zweifel sich erhoben, ob gewisse Arbeitervereine und andere Vereine zu den verurtheilten geheimen Gesellschaften gehören, so ist es zweckmäßig, die Gründe der Verwerfungen der geheimen Gesellschaften mit den eigenen Worten der Päpste darzulegen. Die Gründe legt schon Benedict XIV. in der Bulle *Providas* (1751) dar, namentlich in folgenden Worten: „„Ein Grund . . . . liegt darin, daß in diesen Gesellschaften und Conventiceln Leute von allen Religionen und Secten verbündet sind; woraus leicht zu ersehen, wie große Gefahr dadurch der Reinheit des katholischen Glaubens bereitet ist. Das Zweite ist das strenge und undurchdringliche Geheimniß, womit Alles, was in diesen Gesellschaften geschieht, verdeckt ist, daher auf sie Anwendung leidet, was aus anderem

Anlaß Cäcilius Natalis bei Minucius Felix ausspricht: Was recht und ehrbar ist, kann sich offen zeigen, das Verbrechen sucht das Dunkel auf[2]). Das Dritte ist der Eid, wodurch die Mitglieder unverbrüchliches Schweigen geloben, als ob es erlaubt wäre, unter dem Vorwande irgend eines Versprechens oder Eides sich von der Pflicht loszusagen, auf Befragen der rechtmäßigen Obrigkeit mitzutheilen, ob in diesen Gesellschaften etwas gegen Kirche, Staat und Gesetz geschieht. . . Ein letzter Grund liegt darin, daß solche Geheimbünde und Gesellschaften verständigen und rechtschaffenen Männern verdächtig sind."" Damit stimmt überein, was Papst Pius IX. in seiner Allocution vom 25. Sept. 1865 sagt. Jeden Zweifel, welche Gesellschaften zu den verbotenen gehören, beseitigt das Decret der Congreg. Inquis. vom 15. Aug. 1846, welches erklärt: Unter den durch die päpstlichen Constitutionen verbotenen geheimen Gesellschaften sind alle jene zu verstehen, deren Bestrebungen entweder gegen die Kirche oder gegen die Regierung gerichtet sind, mögen sie von ihren Mitgliedern einen Eid der Verschwiegenheit verlangen oder nicht."

„Wenn wir alles dieses," fährt das Concil fort, „genau erwägen, so scheint uns kein Grund vorzuliegen, daß das gegen die Freimaurer und andere Geheimbünde gerichtete Verbot auch auf jene Arbeitervereine sich erstrecke, die keinen anderen Zweck haben, als gegenseitige Unterstützung und Hilfe in ihrem Gewerbe. Jedoch muß man sich hüten, daß nicht unter diesem Vorwande sich Bestrebungen der Geheimbünde einmischen, und daß nicht die Arbeiter, die solchen Vereinen sich anschließen, durch die Arglist frevelhafter Menschen verleitet werden, gegen die Gesetze der Gerechtigkeit, die schuldige Arbeit nicht vollständig zu leisten oder sonst die Rechte ihrer Vorgesetzten zu verletzen. Das wollen wir jedoch in keiner Weise so verstanden wissen, als

2) Honesta semper publico gaudent, scelera secreta sunt.

hielten wir jene Gesellschaften für erlaubt, deren Mitglieder entweder bei ihrem Eintritt sich eidlich zum unbedingten Gehorsam gegen die Oberen des Bundes verpflichten, oder auch ein Stillschweigen geloben, das selbst Fragen der rechtmäßigen Obrigkeit gegenüber verbindend sein soll. Auch jene Vereine sind schlechthin unerlaubt, in welchen sich die Genossen derartig zu Schutz und Trutz miteinander verbinden, daß daraus Gefahr des Aufruhrs und des Todtschlages hervorgeht."

Sodann erinnern und beschließen die Väter, daß die Bischöfe in allen zweifelhaften Fällen beim apostolischen Stuhle anfragen und daher keine Gesellschaft als verboten verwerfen sollen, so lange ein Zweifel darüber obwaltet, ob sie zu den vom apostolischen Stuhle verbotenen gehöre. — Endlich ermahnen sie die Gläubigen mit den Worten Leo's XII. (lit. apost. Quo graviora 1825), unter keinem Vorwande solchen geheimen Gesellschaften sich anzuschließen, worin namentlich bemerkt ist, daß auch die Mitglieder niederer Grade an allen Freveln mitschuldig sind, welche durch höhere Grade begangen werden. Daher wird kein wahrer Christ einer irgendwie geheimen Gesellschaft beitreten, wohl aber jenen christlichen Vereinen, die in der katholischen Kirche blühen, in denen Alles öffentlich und nach den weltkundigen Grundsätzen des Christenthums geschieht. „Caveant itaque fideles," schließen die Väter, „et omni studio curent, ne in re tanti momenti decipiantur, ne sub boni specie in pessimam captivitatem trahantur, ne demum „in tenebris et in umbra mortis" versantes, spretis legibus sanctissimis, eas ineant conjurationes, quae nostrae aetatis malum sunt maxime formidandum, quibusque unus tantum exitus esse posse videatur, ut scilicet omnia tum divina tam humana jura pessumdentur."

Die beiden letzten Kapitel, welche von der Errichtung neuer Bischofssitze (wovon wir früher berichtet) und dem

Vollzug der Decrete des Concils handeln, interessiren uns hier nicht weiter.

Der Leser wird aber aus der Lesung der Decrete des jüngsten Plenarconcils mit uns den bereits im Eingange dieses unseres Berichtes ausgesprochenen Gedanken geschöpft haben, daß einestheils die Kirche in der neuen Welt in Allem dieselbe katholische Kirche wie in der alten ist, und daß anderntheils auch die nordamerikanischen Zustände kein Hinderniß sind, um das Heil und das Recht der katholischen Kirche im Leben zu verwirklichen.

XXXVIII.

Die Angriffe gegen das k. k. Waisenhaus in Wien.

Die Verdächtigungen, welche das Wirken der Schulbrüder am k. k. Waisenhause in Wien erlitten hat, haben ihren Weg auch in die süddeutsche Presse gefunden, und kirchenfeindliche Blätter haben nicht versäumt, Kapital daraus zu schlagen. Als man die Beschuldigungen, die man im Anfange erhob, nicht recht aufrecht erhalten konnte, hielt man sich im Allgemeinen an ihren Unterricht, und bezeichnete besonders den Unterricht in den Realien als einen ungenügenden, der die Entfernung der Schulbrüder aus ihrem Wirkungskreise bedinge. Es wird deßhalb passend sein, wenn auch ein Süddeutscher sich um diese geschmähte Anstalt annimmt. Es handelt sich hier begreiflich nicht um Phrasen, sondern um Thatsachen. Da ich mit der Geschichte der Anstalt, seitdem sie in den Händen der Schulbrüder liegt, bekannt bin und diese selbst besucht habe, so bin ich in der Lage, einige Notizen mittheilen zu können, aus welchen nicht nur ein Schluß auf das Wirken der Schulbrüder in Wien, sondern auch auf deren Wirken im Allgemeinen sich ziehen läßt.

Ich habe zu dieser kleinen Arbeit folgendes Material benützt:

I. Hinaus mit den Schulbrüdern. Ein Wort an den Gemeinderath der Stadt Wien von Einem, der kein Gemeinderath und kein Schulbruder ist. Wien 1861.

II. Hinaus aus dem Gemeinderathe, aber nicht: hinaus mit den Schulbrüdern. Von Albert Wiesinger. Wien 1862.

III. Wiener Kirchenzeitung Nr. 14 von 1869.

IV. Das Programm der Anstalt.
V. Statistische Mittheilungen aus dem k. k. Waisenhause, welche mir freundlichst gewährt wurden.
VI. Meine im Sommer 1868 aus eigener Anschauung gewonnene Erfahrungen.

Diese Zeilen mögen zugleich als ein Ausdruck des Dankes gelten für die wohlwollende Aufnahme, welche mir die würdigen Schulbrüder sowohl voriges Jahr in Wien, als früher schon in Koblenz zu Theil werden ließen.

1) Die Angriffe, welche vor Kurzem gegen das k. k. Waisenhaus in Wien gemacht wurden, sind nicht die ersten und werden wohl schwerlich die letzten sein. Sie hängen mit dem kirchenfeindlichen Streben im Allgemeinen zusammen und finden ihre Unterstützung in dem fortwährenden Streben des Gemeinderathes der Stadt Wien, das Waisenhaus in seine Hände zu bekommen.

Das k. k. Waisenhaus in Wien verdankt sein Entstehen 1692 dem Domscholastikus von St. Stephan und nachmaligen Weihbischof Franz Anton Marxer. Die Kaiserin Theresia schenkte der sehr bescheidenen Anstalt die Herrschaft Ebersdorf; zahlreiche Gutthäter machten Zustiftungen und stellten diese ihre Stiftungen unter den kaiserlichen Schutz. Das Waisenhaus war stets ein kaiserliches Institut und wurde besonders verwaltet. Doch gleich nach dem Tode der Kaiserin Maria Theresia machte die Stadtgemeinde Wien Anspruch auf die Verwaltung desselben, wurde aber jedesmal mit ihren Ansprüchen abgewiesen. Es gelang ihr zwar, sich in den Besitz der Herrschaft Ebersdorf zu setzen, aber sie soll sich damals verpflichtet haben, dem Waisenhause stets eine der Nutznießung dieser Herrschaft entsprechende Zahl Waisenkinder auf Rechnung des allgemeinen Versorgungsfondes zur Verpflegung und Erziehung zu übergeben. Eine Reihe von Jahren übergab die Stadtgemeinde Wien dem Waisenhause auch thatsächlich

gegen zweihundert Waisenkinder. Dagegen bestimmte Kaiser Ferdinand noch am 25. Januar 1846, daß die Leitung und Verwaltung des k. k. Waisenhauses dem Magistrate nicht zu übertragen sei, sondern sie sei nach den bisherigen Vorschriften fortzuführen. Aufgegeben hat aber der Gemeinderath in Wien seine Ansprüche nicht nur nicht, sondern jeder Anlaß ist ihm willkommen, diese Frage von Neuem in Bewegung setzen und darauf hinweisen zu können, wie nothwendig es wäre, daß ihm die Leitung übertragen würde. Nur daraus läßt sich erklären, warum jeder Zeitungsartikel, die in Wien sehr wohlfeil zu haben sind, im Gemeinderathe Wolken von Staub aufwirft.

Bis zum Jahre 1857 wurden die Waisenknaben und die Waisenmädchen in dem gegenwärtigen Waisenhause miteinander gemeinschaftlich erzogen. In diesem Jahre wurde für die Mädchen in der Judenau ein Waisenhaus gekauft und die Leitung und Führung den Schulschwestern anvertraut. In dem nämlichen Jahre trat man mit den Schulbrüdern in Unterhandlung und wurden die Verhandlungen im Jahre 1858 abgeschlossen. Es kamen im Jahre 1857 noch unter der früheren Direction einige Schulbrüder zur Beaufsichtigung in das Haus. Am 1. Januar 1859 aber traten die Schulbrüder auch die Verwaltung an, so daß die Wirksamkeit des weltlichen Beamtenpersonals neben ihnen aufhörte. Doch blieben noch drei Lehrer eine Zeit lang an der Realschule thätig. Sobald aber der Personalstand der Schulbrüder es ermöglichte, hinreichende Verstärkung abzugeben, übernahm die Congregation auch die Realschule, und es werden demnach von ihr alle Geschäfte besorgt, in welche das frühere Verwaltungs-, Beaufsichtigungs- und Lehrpersonal sich theilte.

2) Wenn man sich fragt, warum die k. k. Regierung das Waisenhaus der Congregation der Schulbrüder anvertraute, so braucht man doch wohl nicht das 1855 abgeschlossene Concordat zu Hilfe zu nehmen. Eine Gesellschaft, welche

auf den verschiedensten Punkten der civilisirten Welt wirkt, deren Wirken offen zur Beurtheilung vorliegt, welche 180 Jahre alt und doch nicht veraltet ist und stets neue Blätter und Blüthen treibt und Früchte bringt, muß doch eine bessere Bürgschaft für Unterricht und Erziehung gewähren, als ein aus den verschiedenartigsten Elementen zusammengesetztes Personal, dessen Berufung oft von Umständen abhängig ist, welche nicht einmal mit dem Zwecke der Anstalt in Verbindung stehen. Im alten Waisenhause waren angestellt: ein Director, ein Vicedirector, ein Rechnungsführer, ein Controlleur, zwei Amtsschreiber, ein Diurnist, vier Hauptlehrer für die Elementarschule, ein Oberaufseher, sechs Aufseher und zwei Krankenwärterinnen, wozu erst noch der Traiteur kam, der die Kost und Verpflegung besorgte. Wie nun hier in einheitlichem Geiste gewirkt werden kann, ist geradezu unbegreiflich. Welchen erziehenden Einfluß die Lehrer mit den Aufsehern haben können bei einem so verschiedenartigen Personale, ist ebenfalls nicht abzusehen. Wie oft muß es nicht vorkommen, daß das Verwaltungspersonal bei seinem Wirken sich von ganz anderen Rücksichten leiten läßt, als das Erziehungspersonal, daß ein Aufseher durchgehen läßt, was der Oberaufseher verbietet, daß die Krankenstube wieder alles verdirbt, was gut gemacht werden soll. Diese Uebelstände muß doch jeder Unbefangene selbst dann einsehen, wenn er nicht einmal den mindesten Begriff von dem hat, was in solchen Anstalten unter größtentheils verwahrlosten Kindern vorkommt. Hier bürgt doch nur eine Congregation, deren Glieder in demselben Geiste zum Werke der Erziehung und des Unterrichtes gebildet sind, für ein gedeihliches Zusammenwirken. Auch ohne Concordat kann man sich erklären, warum die österreichische Regierung einen Orden an das Waisenhaus berief, welcher im Jahre 1859 zählte: 905 Ordenshäuser, 7464 Ordensmitglieder, 1565 Schulen mit 5133 Classen, 273,441 Elementarschüler, 12,263 Pensionäre, 2551

Waisenkinder, 259 Schulamtscandidaten, 23,881 Abendschüler, 6464 Lehrlinge und Gesellen und 220 Militärpersonen. Seit 1859 hat der Orden beständig zugenommen. Wenn man nun bedenkt, daß von diesen 7464 Ordensmitgliedern heute im Jahre 1869 nur 15 Lehrbrüder in der ganzen österreichischen Monarchie sind, wovon 9 in Wien sich befinden, so wird man zu dem Resultate kommen, daß nicht das österreichische Concordat es ist, welches den Schulbrüdern auf die Beine geholfen hat.

3) Die ersten Angriffe auf die Schulbrüder fallen mit dem vor neun Jahren oft besprochenen und darum sehr bekannten Angriffe der Wiener Presse auf die barmherzigen Schwestern im Wiedener Spitale, und in den Besserungsanstalten Garsten und Neudorf, auf die Frauen vom guten Hirten, auf die Schwestern vom dritten Orden des heil. Franziscus und ähnliche Anstalten zusammen. Man kann es nicht leugnen, und bereits 1861 hat es die Wiener Presse eingestanden: es ist ein Kampf nicht gegen Personen und einzelne Uebelstände, sondern gegen die Institute. Das ist aber ebenso gleichbedeutend mit dem Kampfe gegen die Kirche und das katholische Leben überhaupt.

Die Schulbrüder hatten am 1. Januar 1859 das Waisenhaus übernommen, und bereits 1861 begann die Presse mit ihren Incriminationen. Sie beschuldigte die Schulbrüder der Unfähigkeit und des lieblosen Benehmens gegen ihre Zöglinge. Das that sie gerade in derselben Zeit, als das kaiserliche Ministerium der Finanzen und der kaiserliche Schulrath denselben ihre Anerkennung in Betreff des sorgfältigen Unterrichtes, der vortrefflichen leiblichen Pflege und der weisen Sparsamkeit ertheilte.

Nun wird Jedermann zugeben müssen, daß diese Beschuldigungen möglicher Weise hätten gegründet sein können. Man wird auch zugeben müssen, daß man in seinen Ansichten über Güte der Verpflegung und Milde der Behandlung

von einander abweichen kann. Man wird ferner Allen, die es gut und redlich mit der Menschheit meinen, das Recht einräumen müssen, in der öffentlichen Presse Beschwerden vorzubringen. Vorsicht wird zwar immer nöthig sein, denn solche Klagen kommen absolut in allen Waisenhäusern und Rettungsanstalten vor. Dieselben gehen in der Regel nicht von den Kindern, sondern von den oft sehr verwahrlosten Eltern und Anverwandten aus, die den Kindern häufig Leckereien beistecken und ungehindert mit ihnen verkehren wollen, was man nicht gestatten darf, wenn nicht die ganze Frucht der Erziehung wieder zu Grunde gehen soll. Doch gibt es viele Waisenhäuser, in denen diese Uebelstände herrschen. Es ist zwar nicht leicht glaublich, daß solche stattfinden in einem von Ordensmännern geleiteten Hause, welche sich die sorgfältige Erziehung der Jugend nicht nur zur Lebensaufgabe, sondern auch zur Gewissenspflicht gemacht haben; wer aber hiefür keinen Sinn hat, mit dem kann man auch nicht rechten. Es war ferner im Jahre 1861 nicht anzunehmen, daß eine Congregation, welche erst im Jahre 1859 in eine Anstalt der ersten Stadt Deutschlands eingetreten war, nicht sollte so vorsichtig sein, wenigstens im Anfange Alles zu vermeiden, was man hätte anstößig finden können; allein möglich wäre es ja doch gewesen. In diesen Anschuldigungen, in würdigem Tone vorgebracht, hätte man noch keine Leidenschaftlichkeit entdecken können. Was soll man aber dazu sagen, wenn der Gemeinderath der Stadt Wien in Folge derlei Zeitungsartikel am 26. September 1861 den Beschluß faßte, die Waisenkinder, sowohl bei den Schulbrüdern, als bei den Schulschwestern, sobald als möglich wegzunehmen und in Privatpflege unterzubringen und daß dieser Beschluß dadurch motivirt wurde, daß die Art und Weise, wie gegenwärtig die Waisenkinder in Wien erzogen würden, dieselben wieder in einer armen Sphäre des Lebens arm und entweder Bettler oder Verbrecher werden lasse. Dieß geschah, nachdem die Schulbrü-

der erst ein- oder zweimal Zöglinge aus dem Waisenhause entlassen hatten, und zwar lauter solche Zöglinge, welche noch 4—8 Jahre unter den alten Aufsehern und der alten Direction gezogen wurden.

In dieser Thatsache spiegelt sich die ganze Leidenschaftlichkeit, mit der man 1861 den Schulbrüdern gegenüber verfuhr. Die Hauptgegner der Schulbrüder waren damals der katholische Gemeinderath della Torre, dem Wiesinger öffentlich vorwarf, daß er einen ausgetretenen Schulbruder zweimal unter dem Versprechen, ihm eine Lehrerstelle zu verschaffen, aber jedesmal vergebens, zur Denunciation seiner früheren Mitbrüder zu verleiten gesucht habe, ferner der jüdische Gemeinderath Frenkl und der Gemeinderath und protestantische Pastor Porubsky.

Diese alte Geschichte durfte nicht unerwähnt bleiben, denn bei Darlegung der neuesten Verdächtigungen wird es sich herausstellen, daß die Absichten, die man hatte, die Mittel, deren man sich bediente, die Handlungsweise, die man innehielt, im Jahre 1869 ganz dieselben waren, wie im Jahre 1861.

4) Gehen wir nun zu den in der neuesten Zeit erhobenen Anschuldigungen über, so lassen sich dieselben in Kürze dahin zusammenfassen: ein Schulbruder mit Namens Marinus soll zwei Zöglinge schlecht behandelt und ihnen schlechte Fortgangsnoten gegeben haben, weil ihm die beiden Kinder in einer gewissen Sache nicht gefällig waren. Dieselben Kinder sollen aussagen, sie lernten nur Unkeuschheit. Dieser Bruder Marinus habe die Schwester eines ihrer Mitschüler in das Bad mitgenommen, welcher Vorfall einen Scandal abgegeben habe, und es habe das Mädchen halb angekleidet aus dem Hause entfliehen müssen. Zum Schlusse wurde noch beigefügt, daß von Seite des Directors der Bruder Marinus sofort entlassen worden sei, und daß derselbe sich jetzt in Bayern befinde.

Diese Anklage, welche zuerst am 11. März d. J. das

Neue Wiener Tagblatt brachte, machte die Runde durch die Wiener Blätter und wurde, wie das zu geschehen pflegt, noch weiter ausgeschmückt. Die Judenpresse ergoß sich in Ausdrücken, welche mehr von ihrer eigenen Unfläthigkeit, als von ihrer sittlichen Entrüstung zeugt. Die N. Fr. Presse berichtet, Bruder Marinus habe Angriffe auf die Schamhaftigkeit weiblicher Zöglinge sich erlaubt. Zugleich klagte man die Schulbrüder der Unwissenheit und der Unfähigkeit an, und man behauptete, von den Schulbrüdern habe es noch keiner zum Realschullehrer gebracht. Hieran schloß sich jedesmal die Aufforderung, den Schulbrüdern das Waisenhaus abzunehmen und es weltlichen Lehrern zu übergeben.

Auch im Gemeinderathe der Stadt Wien war begreiflicher Weise die Entrüstung groß über die „an neun- bis zwölfjährigen Waisenknaben verübten unsittlichen Schandthaten, welche jedes menschliche Herz empören müssen." Herr Bürgermeister Dr. Felder war aber schon Sturm gelaufen und konnte, nachdem der erste Artikel am 11. März erschienen, bereits am 12. März dem Gemeinderath erklären, daß er mit dem kaiserlichen Statthalter, wie mit dem Minister Dr. Giskra selbst hierüber verhandelt habe und daß beide die strengste Untersuchung versprochen hätten. Man sieht, schneller hätte man gar nicht verfahren können, und man ist versucht zu glauben, Herr Bürgermeister Dr. Felder habe schon vor dem Erscheinen des Artikels von seinem Inhalte Kenntniß gehabt. Jedenfalls wäre Oesterreich 1866 nicht in so gefährliche Lage gerathen, wenn man so flink gegen die Preußen vorgegangen wäre, wie im März 1869 gegen die Schulbrüder. Denn noch am nämlichen Tage, am 11. März, erschien der Statthaltereirath Fuchs, stellte ein Verhör mit den Kindern an und diesem Verhöre folgten weitere Untersuchungen von Seiten der Statthalterei und des Landesgerichtes. Nach fünftägiger Untersuchung ergab sich aber kein Anhaltspunkt zu einer strafgerichtlichen Verfolgung und am

23. März wurde die Untersuchung fallen gelassen. Es erschien am 25. März eine amtliche Erklärung, welche besagte: „Die im „N. Wr. Tageblatte“ gebrachten Mittheilungen über das Vergehen der Schulbrüder im k. k. Waisenhause haben das k. k. Landesgericht in Strafsachen zu Wien über einen bezüglichen Antrag der k. k. Staatsanwaltschaft veranlaßt, eine strafgerichtliche Untersuchung zu pflegen. Die hierzu nöthigen Erhebungen wurden von dem k. k. Landesgerichtsrath Scharer mit großer Umsicht vorgenommen und auf Grund derselben die bezügliche Untersuchung am 23. März nach §. 697 St. eingestellt, weil sich aus den Erhebungen ergab, daß die den gebrachten Mittheilungen zu Grund gelegten Thatsachen theils ganz unwahr, theils vollständig entstellt sind, und die gepflogenen Erhebungen nicht die geringste Anzeigung für den Thatbestand der angeschuldeten Verbrechen oder sonst eines nach dem Strafgesetze zu beurtheilenden Vorganges ergeben haben.“

Nachdem diese amtliche Erklärung erfolgt war, brachte die Wiener Kirchenzeitung unter'm 3. April auch den wirklichen Thatbestand, der solch' ungeheuren Beschuldigungen als Folie dienen mußte, und zwar ist der Sachverhalt folgender:

„Im k. k. Waisenhause befindet sich ein Zögling, Namens Grall, der, wie auch andere Zöglinge, von seinen Angehörigen und zunächst von seiner 21 Jahre alten Schwester, die als ein sehr sittsames Mädchen geschildert wird, besucht wurde. Ungefähr in den ersten Tagen des Jänner äußerte sie sich dem Bruder Marinus gegenüber in ihrer Neugierde, ob sie nicht die inneren Räume des Hauses sehen dürfte? Nun ist es aber streng untersagt, daß irgend ein Schulbruder weibliche Personen in das Innere des Hauses führe,

und diese Disciplin wird von Seite des zeitigen Directors strengstens aufrecht erhalten. Trotzdem beachtete der genannte Bruder diese strenge Disciplinarvorschrift nicht, und mehrere von den Zöglingen des Hauses sahen es, wie der Bruder gegen diese strenge Hausordnung gefehlt hatte. Die Knaben redeten längere Zeit hierüber, und entschlossen sich endlich, einen Brief an den Director zu schreiben, und ihm in demselben die Anzeige zu machen, daß Bruder Marinus die Hausordnung verletzt habe. Das geschah denn wirklich am 16. Februar d. J., also ungefähr vier Wochen nach dem Vorfalle selbst. Der Bruder Director ließ sofort den Bruder Marinus rufen und stellte an ihn die Frage, ob er wirklich in der bezeichneten Weise die Hausordnung verletzt habe? Ohne Zögern gab der Gefragte seinen Fehler zu, erklärte aber zugleich mit seinem Ehrenworte, daß er nicht von der geringsten unrechten Absicht dabei geleitet worden sei. Der über die Ordnung des Hauses strenge wachende charakterfeste Bruder Director erklärte aber, daß er, um der Kinder willen, dieses Disciplinar-Vergehen strenge ahnden müsse, und er befahl dem Bruder, der nur die sogenannten einfachen Gelübde gemacht hatte, und nur ein „Aufseher", aber kein „Lehrer" war, das Ordenskleid sogleich abzulegen, seine weltlichen Kleider anzuziehen und am nächsten Tage, am 17. Febr., das Haus zu verlassen. Da aber der Entlassene in Wien fremd war und keine Anstellung hätte finden können, so gab ihm der Director, außer einer entsprechenden Entschädigung, um ihn für die nächste Zeit nicht hilflos zu lassen, zugleich das nothwendige Reisegeld nach Augsburg, da er in der Nähe daselbst zu Hause ist. Bruder Marinus reiste wirklich am nächsten Tage ab, begab sich aber direct zum General des Ordens, der in Paris domicilirt, um sich dort zu beklagen, daß er einfach eines Disciplinar-Vergehens wegen aus dem Orden entlassen worden war."

Vergleichen wir nun den Thatbestand mit der Anklage, so geht daraus hervor, daß die Strafe, welche gegen ein

Mitglied der Congregation wegen eines nicht das Sittengesetz, sondern nur die Hausordnung verletzenden Vergehens von den Obern ausgesprochen wurde, gerade das Gegentheil beweist. Sie ist nämlich ein Beweis, daß in der Congregation der Schulbrüder die Disciplin strenge und unnachsichtlich gehandhabt wird. Betrachten wir aber das Materielle der Anklage, so finden wir darin Punkte, die wirklich ein abscheuliches Licht auf das Verfahren gegen die Schulbrüder werfen. So wird Bruder Marinus angeklagt, er habe Zöglinge seiner Classe schlecht behandelt und ihnen schlechte Noten gegeben, während Marinus gar keine Classe unter sich hatte, sondern nur Aufseher war. Er wird angeklagt, Angriffe auf die Schamhaftigkeit weiblicher Zöglinge gemacht zu haben, während nur Knaben im Waisenhause sind. Auf solche Beschuldigungen hin betreibt Bürgermeister Dr. Felder die Einleitung einer Untersuchung, nachdem das Zeitungsblatt, in dem der Artikel steht, kaum ausgegeben ist. Am anderen Tage hat die Untersuchung schon begonnen. Wenn man nun diese Vehemenz erwägt, so wird jeder Unbefangene sich gestehen, daß hier ganz andere Motive wirkten, als die sittliche Entrüstung.

Das Streben ist 1869 dasselbe, wie 1861; nicht Hebung einzelner Mißstände, sondern principielle Verdrängung der Schulbrüder; die Mittel sind dieselben: Lügen und Verleumdung; das Verfahren ist dasselbe: ungestümme und unüberlegte Handlungen und Reden, und lärmend gefaßte Entschlüsse.

5) Als die Schulbrüder 1857 noch unter der alten Direction eintraten, um die Stellen der Aufseher, mit denen man sehr unzufrieden war, zu übernehmen, so fanden sie das k. k. Waisenhaus in einem erbärmlichen Zustande. Das Haus, so groß es war, war inwendig verbaut; es mangelte gerade an allem dem, was in einem Waisenhause das Allernothwendigste ist, nämlich an Wasser, Luft und Licht. Das Haus selbst war schmutzig und unreinlich, die Kost

schlecht, die Kleidung ungenügend. Das alles wurde im Laufe der Zeit unter den Schulbrüdern anders. Es ist zwar wahr, daß im Jahre 1861 der Gemeinderath della Torre diese Behauptungen Wiesinger's in einer eigenen Schrift, betitelt: „Der Wahrheit ihr Recht", in Abrede stellte. Allein mit solchem Widersprechen ist es eine eigene Sache. Man kann z. B. behaupten, das Brod sei unter der alten Direction ebenso gut gewesen, als unter der neuen. aber das kann man eben nicht leugnen, was aus dem Kostreglement und aus den Rechnungsbüchern ersehen werden kann, wie z. B., daß die Kinder jetzt zehn Loth Brod zum Mittagessen haben statt fünf. Ferner kann man die neuen Einrichtungen, wie z. B. die Wasserleitung, das Fensteraufbrechen, die verbesserten Aborte, die Kücheneinrichtungen, die Einrichtungen der Schlafsäle und der Krankensäle, für welche die Kostenzettel daliegen, nicht leugnen. Es sind von den Schulbrüdern Einrichtungen getroffen worden, deren Mangel unter der früheren Direction nothwendig Uebelstände herbeiführen mußten. Wenn z. B. kein Wasser in einer Anstalt ist, und wenn die Gänge und Zimmer dumpf, schmutzig und finster sind, so muß das nothwendig Uebelstände im Gefolge haben. Uebrigens liegt nicht einmal so viel daran, in welchem Zustande die Schulbrüder das Waisenhaus übernommen haben, sondern in welchem Zustande jetzt dasselbe ist. Wer aber heute das k. k. Waisenhaus betritt, der muß sich erstaunen über die blanken, luftigen Gänge, die hohen Fenster, die schöne Wasserleitung, das zweckmäßige Bad, die großen freundlichen Gärten und Spielplätze, die musterhafte Kost, die gar nicht ärmliche Bekleidung und Bettung der Pfleglinge. Es herrscht in dieser Anstalt nicht nur Reinlichkeit, sondern eine gewisse Eleganz, die mit Verwunderung erfüllt. Das beste Zeugniß aber für die gute leibliche Verpflegung ist der Gesundheitszustand von ehemals und jetzt. In den Jahren 1851/57 gab es bei einer Durchschnittszahl von 480 Zöglingen 492 Krankheits-

und 27 Todesfälle, mithin mehr Krankheitsfälle als Zöglinge und beinahe 6% Todesfälle. Dagegen hatte sich der Gesundheitszustand 1858/61 schon so gehoben, daß auf durchschnittlich 260 Zöglinge nur 206 Krankheitsfälle und nur 2% Todesfälle sich ergaben. Als ich im Sommer 1868, der wegen seiner ungemeinen Hitze derlei Anstalten sehr gefährlich war, das k. k. Waisenhaus besuchte, da waren bei einem Personalstande von über 300 Waisenkinder beide Krankenzimmer leer.

Es ist dieß ein für die Wirksamkeit der Schulbrüder höchst günstiges Resultat. In einer Erziehungsanstalt fragt man zu allererst nach den Gesundheitsverhältnissen; wo die Kinder dahinsiechen und viele sterben, da hört eben alle Erziehung auf.

Die Schulbrüder haben aber auch den städtischen Versorgungsfond sowohl, als den Waisenhausfond in manche Vortheile gebracht. Der erste Vortheil ist der einer billigen Verwaltung, welche dem Waisenhausfond zu gut kömmt.

Die im alten Waisenhause angestellten Beamten, Lehrer und Aufseher erhielten jährlich Besoldungen im Gesammtbetrage von 10,333 Gulden, wozu noch kamen 28 Klafter hartes Holz, 37 Klafter weiches Holz, 396 Pfund gegossene und 214 Pfund ordinäre Kerzen, so daß die Gesammtausgabe mindestens sich auf 11,660 Gulden belief, ohne die Remunerationen und Pensionen, welche aus dem Waisenhausfond geschöpft wurden.

Vom 1. Januar 1858 an bis zum 31. December 1868 hätten diese Ausgaben sich belaufen auf . . . . 111,000 fl.
Die Schulbrüder erhielten aber während dieser Zeit 50,885 „

und wurden dem Waisenhausfond erspart . . . 59,115 fl.

Die Schulbrüder sind ferner gehalten, für jeden Kostzögling einen sogenannten Regiekostenbeitrag von 46 fl. 70 kr. öst. W. an den Waisenhausfond zu bezahlen, und haben thatsächlich innerhalb dieser Zeit 30,522 fl. bezahlt. Es

stellt sich also innerhalb dieser zehn Jahre eine Ersparung heraus von 89,637 fl. Diese Ersparniß kann nachgewiesen werden. In Wahrheit aber ist viel mehr erspart worden.

Es sind nämlich in Zeit der letzten Jahre alle Besoldungen, namentlich die Lehrerbesoldungen, bedeutend erhöht worden. So z. B. erhielten die vier Hauptlehrer am Waisenhause nur 1700 Gulden miteinander, während jetzt wenigstens 2400 Gulden bezahlt werden müßten. Man kann unbedingt die Gehaltserhöhung, die nothwendig geworden wäre, auf 33% anschlagen, so daß statt 11,660 Gulden der Etat wenigstens auf 14,000 Gulden gestiegen wäre. Ferner beträgt das Verpflegegeld per Kopf wenigstens 20 Gulden weniger, als in den städtischen Waisenhäusern, was bei einer Anzahl von durchschnittlich 200 Waisen jährlich die hübsche Ersparniß von 4000 Gulden erzielt. Ferner müßten jetzt noch drei Reallehrer bezahlt werden, deren Besoldung sich mindestens auf 5000 Gulden beliefe.

Es werden dem Fond demnach jährlich wenigstens 17,000 Gulden erspart, welche wieder auf Waisenzwecke verwendet werden können, ohne die 3000 Gulden, welche als Regiekostenbeitrag in den Fond fließen. Gegen solche Summen sollte man in Wien nicht gleichgiltig sein. Die Stadt Wien sollte dieselben zu schätzen wissen, denn, obwohl Wien für Schulzwecke gegenwärtig viel ausgibt, so treten oft Ersparnisse ein, die nicht an das Lächerliche grenzen, sondern wirklich lächerlich sind. Ich bin in der Lage, einen eclatanten Fall anführen zu können. Die Gemeinde Wien hat seit einigen Jahren mehrere neue Schulhäuser erbaut, um die Schulbezirke kleiner machen und der Ueberfüllung der Schulen abhelfen zu können. Eines dieser Gemeindeschulhäuser, dessen Bau vielleicht 90,000 Gulden kostete, besuchte ich während meiner Anwesenheit in Wien. Der Oberlehrer empfing mich sehr freundlich und zeigte mir mit der größten Bereitwilligkeit die ganze Schule und ihre Einrichtung. Die Schule war im Ganzen sehr zweckmäßig eingerichtet, nur

war zu bedauern, daß der zu einem Garten gewidmete Raum so gar klein war. Wir kamen zu einer Thüre, über welcher die Inschrift prangte: Conferenzzimmer. Das Zimmer war geschlossen. „Ich würde Ihnen dieses Zimmer auch öffnen," sagte der Oberlehrer, „aber ich habe den Schlüssel dazu nicht im Hause." Als ich ihm mein Befremden darüber ausdrückte, fuhr er weiter fort: „Wir fanden das Zimmer zur Zeit, wo wir Lehrer das Schulgebäude übernahmen, leer. Es war weder Tisch noch Stuhl in demselben. Wir berichteten an den Gemeinderath und baten, man möge uns doch einen Tisch und ein paar Stühle anschaffen, damit wir zur Conferenz sitzen könnten. Wir erhielten aber die Antwort, die Mittel dazu seien erschöpft. Wir übergaben nun das Zimmer einem Vereine zur Verbreitung nützlicher Bücher. Dieser schaffte Tisch und Stühle an; weil er aber seine Schriften darin aufbewahrt, hat der Vorsitzende des Vereins den Schlüssel in Verwahrung, und wenn wir Lehrer Conferenz halten wollen, müssen wir den Schlüssel holen lassen."

Diese Geschichte beweist einfach, daß der Gemeinderath in Wien viel besser daran thun würde, statt die Schulbrüder zu verfolgen, sie zu unterstützen, und sie in den Stand zu setzen, die städtischen Waisenhäuser ebenfalls übernehmen zu können. Tausende von Gulden würden jährlich gespart, die den armen Kindern wieder zu gut kämen.

6) Wir werden uns nun auch dem eigentlichen Unterrichte zuwenden und uns fragen dürfen, ob derselbe am k. k. Waisenhause den Anforderungen der Zeit entspreche. Was nun die Elementarschule anbelangt, so werden wir doch zugeben müssen, daß die Aufgabe eines Elementarlehrers nicht so complicirt ist, daß in einem religiösen Orden, der seit 180 Jahren in der Lehrpraxis steht, es nicht möglich sein sollte, tüchtige Volksschullehrer zu bilden. Für das Genügen des Realunterrichtes würde schon die ausgezeichnete Lehrmittelsammlung sprechen, deren das Waisenhaus

sich erfreut, seitdem es in den Händen der Schulbrüder ist. Diese Lehrmittelsammlung ist unter allen ähnlichen Sammlungen die beste, was mir ganz unbefangene, der Reformrichtung zugethane Wiener Schulmänner bestätigt haben. Man weiß dieß an maßgebenden Orten sehr wohl, und es sind der auswärtigen Personen nicht wenige, welche die Lehrmittelsammlung besahen und ihr Erstaunen darüber ausdrückten. Ein sehr reichlich bedachtes und vollkommenes physikalisches Cabinet, ein ganz neu erbautes und äußerst zweckmäßig eingerichtetes chemisches Laboratorium, wie keine Realschule in der österreichischen Monarchie eines aufzuweisen hat, eine sehr große Naturaliensammlung unterstützen den Unterricht in den Realien. Für die Baukunst sind nicht nur viele Abbildungen, sondern auch viele Modelle vorhanden. Behufs des gebundenen Zeichnens sind Zeichnungen anerkannter Meister, behufs des Freihandzeichnens aber eine vorzügliche Sammlung von Holz und Gypsmodellen vorhanden. Nun ist es aber mit einer Lehrmittelsammlung ganz anders beschaffen, als mit einer Bibliothek. Bücher kann man kaufen; man kann eine Bibliothek besitzen, ohne seine Bücher gelesen zu haben, ohne sie zu verstehen. Bei einer Lehrmittelsammlung ist es nicht so. Viele Lehrmittel kann man gar nicht kaufen, man muß sie selbst suchen oder selbst fertigen; wer eine gute Lehrmittelsammlung anlegen kann, der kann sie auch gebrauchen, das ist gar keine Frage. Die Schule am k. k. Waisenhause, sowohl die Realschule, als die Elementarschule, sind öffentliche Anstalten. Sie unterstehen den kaiserlichen Schulbehörden und werden von denselben geprüft, haben sich auch genau nach der österreichischen Schulordnung zu richten. Die jährlichen Prüfungen sind, wie die aller anderen Schulen, ebenfalls öffentlich und hat Jedermann Zutritt. Die Prüfungscommission war noch nie in einer anderen Lage, als die erfreulichsten Berichte an das Unterrichtsministerium machen zu können. Der gegenwärtige Unterrichtsminister, Dr. Hasner, hat das löb-

liche Streben der Schulbrüder in didactischer Hinsicht selbst officiell anerkannt. Der beste Beweis aber für die Vortrefflichkeit der Anstalt ist das Zutrauen, welches dieselbe genießt, und die vielen Kostzöglinge, die sie erhält. Es sind nämlich gegenwärtig in der Anstalt 326 Zöglinge, von denen 212 Waisenkinder, 114 aber Pensionäre sind. Als die Schulbrüder die Anstalt antraten, fanden sie **fünf** Pensionäre vor. Die Pension beträgt 230 Gulden. Nun springt in die Augen, daß Eltern oder Vormünder, welche 230 Gulden bezahlen können, ihre Kinder in keine Rettungsanstalt schicken, in welche die verwahrlosesten Kinder von der Gasse weg aufgenommen werden. Wenn aber bei den Schulbrüdern dieß doch der Fall ist, dann wird man hierin gewiß ein ehrendes Zeugniß, einen Beweis großen Vertrauens erblicken dürfen, insbesondere, wenn man bedenkt, daß unter diesen Kostzöglingen Kinder von hochgestellten Personen sind, die wieder in feingebildete Familien zurücktreten.

Zuletzt wird man auch noch die Frage aufwerfen dürfen, wer diejenigen denn eigentlich sind, welche als Schulbrüder am k. k. Waisenhause wirken. Es sind deren zwölf, worunter neun Lehrer, von denen fünf in den drei Classen der Realschule, vier in der Elementarschule wirken, und zwar sind es drei Rheinpreußen, drei aus Mähren, zwei aus der Nähe von Wien, zwei aus Bayern, einer aus dem Großherzogthum Baden und einer aus Würtemberg. Wenn man nun weiß, wie gering bis jetzt die österreichische Lehrerbildung war, so möchte man wohl fragen, woher der Beruf sich schreibt, Anderen Kenntnisse abzusprechen und sie sich selbst nicht ebenbürtig zu halten. Der gegenwärtige Director der Schulbrüder in Wien ist ein ganz ausgezeichneter Mann, Rheinländer und gebildet im preußischen Schullehrerseminar zu Kempen. Diese Anstalt verließ er im Jahre 1842 mit dem Lehrerzeugniß Nr. I. Zwölf Jahre war er preußischer Elementarlehrer, während welcher Zeit er von der Regierung wegen seinen pädagogischen — didactischen

Leistungen dreimal Anerkennung erhielt. Ebenso ernannte ihn die Regierung zum Präparandenlehrer, sowie er zugleich Mitarbeiter an einer pädagogischen Zeitschrift war. Derselbe spricht neben der deutschen Sprache noch französisch und holländisch und ist ein ausgezeichneter Musikus, der auf dem Gebiete der Kirchenmusik sich Verdienste erworben hat. Ehe er voriges Jahr nach Wien kam, leitete er die deutschen Schulen seiner Congregation in Paris. Der Bruder Unterdirector ist in einem bayrischen Lehrerseminar gebildet und war mehrere Jahre bayrischer Elementarlehrer. Es wären demnach alle Bedingungen vorhanden, um den Schulbrüdern in Wien Vertrauen schenken zu dürfen, wenn man vorurtheilsfrei zu Werke gehen wollte. Und wahrlich, der Gemeinderath von Wien hätte Ursache, vor seiner Thüre zu kehren, denn die Vergehen, welche auf eine so niederträchtige Weise den Schulbrüdern angedichtet wurden, sind in einer städtischen Anstalt vorgekommen, kamen zur Kenntniß des Gemeinderaths, wurden aber einfach todtgeschwiegen. Mit solchem Maße und Gewichte mißt man in Wien. Omittit corvos, tangit censura columbas.

Dr. Rolfus.

XXXIX.

Apostolisches Schreiben Pius IX. vom 11. April 1869.

Verkündigung eines Jubiläums-Ablasses aus Anlaß des allgemeinen Concils.

OMNIBVS CHRISTIFIDELIBVS PRAESENTES LITTERAS INSPECTURIS.

PIVS PP. IX.

SALVTEM ET. APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Nemo certe ignorat, Oecumenicum Concilium a Nobis fuisse indictum in Basilica Nostra Vaticana die 8 futuri mensis Decembris Immaculatae, Sanctissimaeque Deiparae Virginis Mariae Conceptioni sacro inchoandum. Itaque hoc potissimum tempore nunquam desistimus in humilitate cordis Nostri ferventissimis precibus orare et obsecrare clementissimum luminum et misericordiarum Patrem, a quo omne datum optimum, et omne donum perfectum descendit[1]), ut mittat de caelis sedium suarum assistricem sapientiam, quae Nobiscum sit, et Nobiscum laboret, et sciamus quid acceptum sit apud eum[2]). Et quo facilius Deus Nostris annuat votis, et inclinet aures suas ad preces Nostras, omnium Christifidelium religionem, ac pietatem excitare decrevimus, ut, coniunctis Nobiscum precibus. Omnipotentis dexterae auxilium, et cae-

---

1) S. Iac. c. 1. v. 17.
2) Sapient. cap. 9. v. 4. 10.

leste lumen imploremus, quo in hoc Concilio ea omnia statuere valeamus, quae ad communem totius populi christiani salutem, utilitatemque, ac maiorem catholicae Ecclesiae gloriam et felicitatem, ac pacem maxime pertinent. Et quoniam compertum est, gratiores Deo esse hominum preces si mundo corde, hoc est animis ab omni scelere integris ad ipsum accedant, iccirco hac occasione caelestes Indulgentiarum thesauros dispensationi Nostrae commissos Apostolica liberalitate Christifidelibus reserare constituimus, ut inde ad veram poenitentiam incensi, et per Poenitentiae Sacramentum a peccatorum maculis expiati, ad Thronum Dei fidentius accedant, eiusque misericordiam consequantur, et gratiam in auxilio opportuno.

Hoc Nos consilio Indulgentiam ad instar Iubilaei Catholico Orbi denunciamus. Quamobrem de Omnipotentis Dei misericordia, ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius auctoritate confisi ex illa ligandi, ac solvendi potestate, quam Nobis Dominus licet indignis contulit, universis ac singulis utriusque sexus Christifidelibus in alma Urbe Nostra degentibus, vel ad eam advenientibus, qui a die primo futuri mensis Iunii usque ad diem, quo Oecumenica Synodus a Nobis indicta fuerit absoluta, S. Ioannis in Laterano, Principis Apostolorum, et Sanctae Mariae Maioris Basilicas, vel earum aliquam bis visitaverint, ibique per aliquod temporis spatium pro omnium misere errantium conversione, pro sanctissimae fidei propagatione, et pro catholicae Ecclesiae pace, tranquillitate, ac triumpho devote oraverint, et praeter consueta quatuor anni tempora tribus diebus, etiam non continuis, nempe quarta et sexta feria, et Sabbato ieiunaverint, et intra commemoratum temporis spatium peccata sua confessi Sanctissimum Eucharistiae Sacramentum reverenter susceperint, et pauperibus aliquam eleemosynam, prout unicuique devotio suggeret, erogaverint, ceteris vero ex-

tra Urbem praedictam ubicumque degentibus, qui Ecclesias ab Ordinariis locorum, vel eorum Vicariis, seu Officialibus, aut de illorum mandato, et, ipsis deficientibus, per eos, qui ibi curam animarum exercent, postquam ad illorum notitiam hae Nostrae Litterae pervenerint, designandas, vel earum aliquam praefiniti temporis spatio bis visitaverint, aliaque recensita opera devote peregerint, plenissimam omnium peccatorum suorum, remissionem et Indulgentiam, sicut in anno Iubilaei visitantibus certas Ecclesias intra, et extra Urbem praedictam concedi consuevit, tenore praesentium misericorditer in Domino concedimus atque indulgemus, quae Indulgentia animabus etiam, quae Deo in caritate coniunctae ex hac vita migraverint, per modum suffragii applicari poterit.

Concedimus etiam, ut navigantes, atque iter agentes qum primum ad sua se domicilia receperint, operibus suprascriptis peractis, et bis visitata Ecclesia Cathedrali, vel Maiori, vel propria Parochiali loci ipsorum domicilii eamdem Indulgentiam consequi possint, et valeant. Regularibus vero personis utriusque sexus etiam in claustris perpetuo degentibus, nec non aliis quibuscumque tam laicis, quam saecularibus, vel regularibus, itemque in carcere, aut captivitate existentibus, vel aliqua corporis infirmitate, seu alio quocumque impedimento detentis, qui memorata opera, vel eorum aliqua praestare nequiverint, ut illa Confessarius ex actu approbatis a locorum Ordinariis in alia pietatis opera commutare, vel in aliud proximum tempus prorogare possit, eaque iniungere, quae ipsi poenitentes efficere possint cum facultate etiam dispensandi super Communione cum pueris, qui nondum ad primam Communionem admissi fuerint, pariter concedimus atque indulgemus.

Insuper omnibus et singulis Christifidelibus Saecularibus et Regularibus cuiusvis Ordinis et Instituti, etiam

specialiter nominandi, licentiam concedimus, et facultatem, ut sibi ad hunc effectum eligere possint quemcumque Presbyterum Confessarium tam Saecularem, quam Regularem ex actu approbatis a locorum Ordinariis (qua facultate uti possint, etiam Moniales, Novitiae, aliaeque mulieres intra claustra degentes, dummodo Confessarius approbatus sit pro Monialibus), qui eos ab excommunicationis, suspensionis, aliisque ecclesiasticis sententiis, et censuris a iure vel ab homine quavis de causa latis vel inflictis praeter infra receptas, necnon ab omnibus peccatis, excessibus, criminibus et delictis quantumvis gravibus et enormibus, etiam locorum Ordinariis, sive Nobis, Sedi Apostolicae speciali licet forma reservatis, et quorum absolutio alias quantumvis ampla non intelligeretur concessa, in foro conscientiae, et hac vice tantum absolvere, et liberare valeant; et insuper vota quaecumque etiam iurata, et Sedi Apostolicae reservata (castitatis, religionis, et obligationis, quae a tertio acceptata fuerit, seu in quibus agatur de praeiudicio tertii semper exceptis, quatenus ea vota sint perfecta et absoluta, nec non poenalibus, quae praeservativa a peccatis nuncupantur, nisi commutatio futura iudicetur eiusmodi, ut non minus a peccato committendo refraenet, quam prior voti materia) in alia pia et salutaria opera dispensando commutare, iniuncta tamen eis, et eorum cuilibet in supradictis omnibus poenitentia salutari, aliisque eiusdem Confessarii arbitrio iniungendis.

Concedimus insuper facultatem dispensandi super irregularitate ex violatione Censurarum contracta, quatenus ad forum externum non sit deducta, vel de facili deducenda. Non intendimus autem per praesentes super alia quavis irregularitate sive ex delicto, sive ex defectu, vel publica, vel occulta, aut nota, aliaque incapacitate, aut inhabilitate quoquomodo contracta dispensare, vel aliquam facultatem tribuere super praemissis dispensandi, seu ha-

bilitandi, et in pristinum statum restituendi, etiam in foro conscientiae, neque etiam derogare Constitutioni cum appositis declarationibus editae a fel. rec. Benedicto XIV. Praedecessore Nostro „*Sacramentum Poenitentiae*“ quoad inhabilitatem absolvendi complicem, et quoad obligationem denunciationis, neque easdem praesentes iis, qui a Nobis, et ab Apostolica Sede, vel aliquo Praelato, seu Iudice Ecclesiastico nominatim excommunicati, suspensi, interdicti, seu alias in sententias, et censuras incidisse declarati, vel publice denunciati fuerint, nisi intra tempus praefinitum satisfecerint, aut cum partibus concordaverint nullomodo suffragari posse aut debere. Quod si intra praefinitum terminum iudicio Confessarii satisfacere non potuerint, absolvi posse concedimus in foro conscientiae ad effectum dumtaxat assequendi Indulgentias Iubilaei, iniuncta obligatione satisfaciendi statim ac poterunt.

Quapropter in virtute sanctae obedientiae tenore praesentium districte praecipimus, atque mandamus omnibus, et quibuscumque Ordinariis locorum ubicumque existentibus, eorumque Vicariis et Officialibus, vel ipsis deficientibus, illis, qui curam animarum exercent, ut, cum praesentium Litterarum transumpta, aut exempla etiam impressa acceperint, illa, ubi primum pro temporum ac locorum ratione satius in Domino censuerint per suas Ecclesias ac Dioeceses, Provincias, Civitates, Oppida, Terras, et loca publicent, vel publicari faciant, populisque etiam Verbi Dei praedicatione, quoad fieri possit, rite praeparatis, Ecclesiam, seu Ecclesias visitandas pro praesenti Iubilaeo designent.

Non obstantibus Constitutionibus, et Ordinationibus Apostolicis, praesertim quibus facultas absolvendi in certis tunc expressis casibus ita Romano Pontifici pro tempore existenti reservatur, ut nec etiam similes, vel dissimiles Indulgentiarum, et facultatum huiusmodi conces-

siones, nisi de illis expressa mentio, aut specialis derogatio fiat, cuiquam suffragari possint, nec non regula de non concedendis Indulgentiis ad instar, ac quorumcumque Ordinum, et Congregationum, sive Institutorum etiam iuramento, confirmatione Apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis, statutis et consuetudinibus, privilegiis quoque indultis, et Litteris Apostolicis eisdem Ordinibus, Congregationibus, et Institutis, illorumque personis quomodolibet concessis, approbatis, et innovatis, quibus omnibus et singulis etiamsi de illis, eorumque totis tenoribus, specialis, specifica, expressa et individua, non autem per clausulas generales idem importantes, mentio, seu alia quaevis expressio habenda, aut alia aliqua exquisita forma ad hoc servanda foret, illorum tenores praesentibus pro sufficienter expressis, ac formam in iis traditam pro servata habentes, hac vice specialiter, nominatim, et expresse ad effectum praemissorum, derogamus, ceterisque contrariis quibuscumque.

Praecipimus autem, a commemorato die primo Iunii usque ad diem, quo Oecumenica Synodus finem habuerit, ab omnibus universi catholici Orbis utriusque Cleri Sacerdotibus quotidie addi in Missa orationem de Spiritu Sancto, deque eodem Sancto Spiritu divinum, praeter consuetam Missam Conventualem, Sacrificium fieri in omnibus huius Urbis Patriarchalibus, aliisque Basilicis, et Collegialibus Ecclesiis, nec non in cunctis totius orbis Cathedralibus et Collegiatis Ecclesiis ab earum Canonicis, atque etiam in singulis cuiusque Religiosae Familiae Ecclesiis Regularium, qui Conventualem Missam celebrare tenentur, feria quaque quinta, qua festum duplex primae et secundae classis non agatur. quin tamen haec de Spiritu Sancto Missa ullam habeat applicationis obligationem.

Ut autem praesentes Nostrae, quae ad singula loca deferri non possunt, ad omnium notitiam facilius deve-

niant, volumus, ut praesentium transumptis, vel exemplis etiam impressis manu alicuius Notarii publici subscriptis, et sigillo personae in dignitate ecclesiastica constitutae munitis ubicumque locorum, et gentium eadem prorsus fides habeatur, quae haberetur ipsis praesentibus, si forent exhibitae vel estensae.

Datum Romae apud Sanctum Petrum sub Annulo Piscatoris die 11 Aprilis Anno 1869.

Pontificatus Nostri Anno Vicesimotertio.

N. CARD. PARACCIANI CLARELLI.

XL.

Glossen zur Literatur über das nächste allgemeine Concil.

II.

Von jeher haben die allgemeinen Concilien neben der Klarstellung und Reinerhaltung des in der Kirche hinterlegten Glaubensschatzes sich auch die Wiederherstellung der kirchlichen Disciplin und deren Anpassung an die jeweiligen Zeitbedürfnisse angelegen sein lassen. Besonders ragen durch ihre reformatorische Thätigkeit im Innern der Kirche hervor die großen allgemeinen Synoden des Mittelalters im Lateran[1]) und zu Lyon[2]). Diese großartige reformatorische Thätigkeit, die von den Concilien sowohl, wie von den Päpsten seit dem Wiederaufleben der kirchlichen Autonomie unter Gregor VII. entfaltet wurde, erlitt erst dann eine leider nur zu lang dauernde Unterbrechung oder doch Abschwächung, als der bis dahin auf dem Gebiete der Kirche unbekannte Antagonismus der Nationalitäten selbst im höchsten kirchlichen Senat, im Cardinalscollegium sich geltend machte, und in Folge dessen der päpstliche Stuhl nach Avignon transferirt wurde. Die an dieses Exil sich anknüpfenden Wirren des großen abendländischen Schisma's vollendeten das Unglück der Kirche. Wie im Leben des einzelnen Christen die Leidenschaften, wenn deren stets von Neuem ansetzenden Keime nicht fort und fort ausgejätet werden, endlich das Gute überwuchern, so mußte auch im Garten der Kirche das Unkraut den Waizen überwuchern zu einer Zeit, wo man über dem Streite bezüglich der Herrschaft des Gartens die Pflege desselben vergaß oder daran von seinem Widerpart, der sich für ebenso berechtigt erachtete, gehindert wurde. Den Päpsten, die während dieser traurigen Periode lebten, darüber einen Vorwurf zu

1) Vergl. über die vier Lateranconcilien Hefele's Conciliengeschichte Bd. V. §. 612. S. 338, §. 615. S. 388, §. 634. S. 631, und §. 647. S. 777.

2) Vgl. Hefele a. O. §. 668. S. 981 u. s. w.

machen[3]), daß sie die Reformation an Haupt und Gliedern nicht energisch genug in die Hand nahmen, finden wir, milde gesagt, sehr ungereimt. Was konnten auch diese Männer, wenn auch noch so besorgt für das Wohl der Kirche, in einer so wichtigen Angelegenheit thun, bevor sie nicht allgemein als die Väter der Christenheit anerkannt waren? Jedenfalls hat die Synode von Pisa dadurch, daß sie durch die Wahl eines neuen Papstes den Riß in der Kirche vergrößerte, statt ihn durch Erforschung des rechtmäßigen zu beseitigen, ebenso sehr Schuld an der Verschlechterung der kirchlichen Disciplin, als der von ihr gewählte Alexander V.[4]) und dessen Nachfolger Johann XXIII., dessen sonstige Fehler wir übrigens nicht beschönigen wollen.

Als eine völlige Verkennung und seichte Würdigung der thatsächlichen Verhältnisse müssen wir es bezeichnen, wenn auch die ausgezeichneten Päpste Martin V. und Nicolaus V.[5]) der Hintanhaltung der kirchlichen Reformation beschuldigt werden[6]), weil sie die Constanzer und Basler Reformationsdecrete nicht ohne Modificationen ausführen zu können erklärten[7]). Die rechte Bezeichnung zu finden für den ganz allgemein gefaßten Satz: „Ueberhaupt widersetzten sich die Päpste einer allgemeinen Kirchenreformation, und suchten dieselbe, wenn sie doch nicht zu hindern sein sollte, doch möglichst zu verzögern" (S. 56), überlassen wir unseren Lesern. Allerdings werden beispielshalber die leider nicht tadellosen Päpste Sixtus IV., Innocenz VIII., Alexander VI., der kriegerische Julius II. und der kunstliebende Leo X. als

3) Vergl. die Schrift: Das nächste allgemeine Concil und die wahren Bedürfnisse der Kirche. S. 55.

4) Auch Hefele (Conciliengeschichte Bd. VI. S. 901) nimmt Alexander V. in Schutz gegenüber dem Vorwurfe, daß er seinem in der 16. Sitzung gegebenen Versprechen zuwider die Synode aufgelöst habe, bevor noch eine reformatio in capite et membris hätte stattfinden können. Vergl. auch Kirchenlexicon von Wetzer und Welte. Bd. 8. S. 465.

5) Man sehe über die beiden erwähnten Päpste Kirchenlexicon Bd. 6 von Martin V. und Bd. 2 vom Constanzer Concil. S. 854, über Nicolaus V. a. a. O. Bd. 7. S. 587 ff. Vergl. auch die neueste Schrift: Das Luthermonument im Lichte der Wahrheit. S. 116 ff.

6) Das nächste allgemeine Concil u. s. w. a. O. S. 55.

7) Die Gründe der Päpste sind an den angeführten Stellen zur Genüge erörtert. Was der einen Nation behagte, mißfiel der anderen. Wie konnte man sich da anders helfen, als durch Concordate? Diese Concordate sind um so weniger zu beanstanden, als ja in dieselben die Hauptpunkte der Constanzer und Basler Reformdecrete aufgenommen wurden.

Männer hingestellt, welche „für die tiefen Wunden der Kirche kein Herz hatten" (a. O.)[8]). Da aber weder früher noch später der Anstrengungen erwähnt wird, die von einzelnen Päpsten noch vor dem Tridentinum gemacht wurden[9]), um eine gründliche Reformation in der Kirche herbeizuführen, da auch der großen Reformationsthätigkeit späterer Päpste mit keiner Sylbe gedacht wird: so muß durch jene so allgemein lautende Behauptung Jeder, der mit der Geschichte des Papstthums nicht genau vertraut ist, auf die irrige Meinung geführt werden, als seien die Päpste sammt und sonders einer gründlichen Reformation von jeher am meisten abhold gewesen. Eine solche auf Irreleitung gerichtete Tactik sollte man von einem „katholischen Geistlichen" nicht erwarten. Aber es kommt noch besser. Mit unqualificirbarem Leichtsinne wird diese vermeintliche Hintanhaltung der kirchlichen Reformation von Seite der Päpste als die Hauptursache der Glaubensspaltung in Deutschland hingestellt, diese, so zu sagen, im Interesse der Kirche als Wohlthat, ja geradezu als nothwendig bezeichnet. Oder, wir fragen, kann man etwa folgenden Sätzen eine andere Deutung geben?

„Der Körper der Kirche versank in Folge des langen Siechthums, in welchem man ihn hilflos hatte liegen gelassen, immer mehr in Entkräftung und Zerrüttung. Er war nicht mehr im Stande, mit eigener innerer Lebenskraft den um sich fressenden Krankheitsstoff auszuscheiden; von außen (vom Autor unterstrichen) mußte das schneidende Messer angesetzt werden. Der Tetzel'sche Ablaßhandel gab hierzu Veranlassung. Luther verkündete seine Thesen; die Hälfte von Deutschland sagte sich von Rom los; der schönste Theil der Kirche stand in Flammen, das Concil von Trient sollte den Brand löschen; allein wegen der Lässigkeit, Zögerung und materiellen Oberflächlichkeit, womit man die Frage der Reformation behandelte, konnten nur noch die äußeren Umfassungsmauern, soweit sie nicht bereits eingestürzt waren, gerettet werden" (S. 56).

Wie aus diesem Passus, der seine Kritik in sich trägt, erhellt, ist auch das Concil von Trient nicht nach dem Geschmacke des Verfassers. Die von ihm beschlossene Kirchenverbesserung war ja, wie hier behauptet wird, nur eine

8) Die Vorwürfe, die man der katholischen Kirche wegen einzelner unwürdiger Päpste macht, sind treffend beleuchtet in der cit. Schrift: Das Luthermonument im Lichte der Wahrheit. S. 115. Anm. 1.

9) Vergl. die a. Schrift S. 116.

„Palliativkur, über welche die christlichen Völker und Fürsten staunten und zürnten“ (S. 57). Wenn wir aber fragen, was hieran die Schuld trug, so waren es wieder die Päpste. Denn diese waren es, die nach unserem Autor aus Furcht vor einer gründlichen Reformation besonders am Haupte die Freiheit des Concils durch die List und gewohnten Kunstgriffe ihrer Legaten beeinträchtigten (S. 8. 9.), sie waren es, die eine ernstlichere Inangriffnahme der Reformation, wie sie der Kaiser und Andere wünschten, unter den verschiedenartigsten Vorwänden zu hintertreiben suchten (S. 56). Der römische Hof zitterte ja, wie Sarpi sage, vor dem bloßen Worte „Reformation“. Es hält schwer, angesichts solch' kecker, um nicht zu sagen, frecher Behauptungen die nöthige Kaltblütigkeit zu bewahren.

Wir wollen die Ausschreitungen eines Alexander VI., eines Innocenz VIII. keineswegs beschönigen, wir wollen auch die Schattenseiten einzelner anderen Päpste, wie Sixtus IV., Julius II., Leo X. nicht in Lichtseiten umgestalten, noch die wirklichen Lichtseiten in ihrem Wirken jenen Schattenseiten gegenüberstellen. Es hieße das Eulen nach Athen tragen.

Wir müssen uns aber entschieden verwahren gegen eine Geschichtsfabrication, die aus den Aeußerungen eines Sarpi, einzelner weltlicher Gesandten und Fürsten, denen das tiefere Verständniß kirchlicher Fragen mangelte, sowie einiger reformsüchtiger Bischöfe, die wohl für Andere, nicht aber für sich selbst eine Reformation über Hals und Kopf begehrten, die, sage ich, aus solchen Aeußerungen Capital gegen den apostolischen Stuhl zu schlagen, und dieselben zu geschichtlichen Thatsachen zu stempeln versuchte. Die Päpste zur Zeit des Tridentinums haben durch Wort und That bewiesen, daß es ihnen mit der Reformation in capite et membris heiliger Ernst war[10]). Wenn sie in ersterer Beziehung sich selbst die Initiative vorbehielten, so haben sie hierin nur gethan, was die kirchliche Ordnung fordert, ja was im Hinblicke auf die Vorgänge auf dem sogenannten Reformconcilium zu Basel und die daran sich knüpfenden Wirren, die noch frisch im Andenken standen, im wahren Interesse der Kirche selbst geboten war. Daß sie aber eine durchgrei-

10) Cf. Pallavicini istoria de Concilio di Trento ed. di Milano an versch. Orten, bes. l. 7. c. 2.; Julius III. bemerkte in einem Briefe an den Legaten v. 16. Jan. 1563 ausdrücklich, der an der Spitze der Reformationsthätigkeit müsse auch zuerst reformirt werden. Pallavicini l. 23. c. 8. 4. 4.

fende Reform der Curie selbst nicht scheuten, beweisen folgende unleugbare Thatsachen. Abgesehen von früheren Päpsten, erließ namentlich Paul III. mehrere Constitutionen, wodurch veraltete Mißbräuche an der Curie abbestellt wurden[11]). Pius IV. publicirte die bereits unter Julius III. vorbereitete wichtige Bulle über die Reform des Conclaves und der Papstwahl[12]). Wie ernst es besonders Pius IV. um die Reformation zu thun war, davon zeugen nicht nur die zur Reform der römischen Tribunale erlassenen Bullen, sondern insbesondere die in seinem Auftrage vom Cardinal Borromäus an die Legaten zu Trient gerichteten Briefe, in welchen denselben und den Vätern des Concils die weitgehendsten Vollmachten und alle nur wünschenswerthe Freiheit hinsichtlich der Reform, auch der Curie und selbst des Cardinalcollegiums, eingeräumt werden[13]).

Die vorzugsweise auf Sarpi's lügenhafte Auctorität hin aufgestellte Behauptung, „man habe zu Trient gerade die wichtigsten und wesentlichsten Gegenstände der Reformation, namentlich am Haupte, umgangen, und dadurch sich den allgemeinen Vorwurf zugezogen, daß man die Sache nicht leichtfertiger und oberflächlicher hätte behandeln können" (S. 56. Anmerk.), muß daher als eine Papst und Concil zugleich verunglimpfende, gehässige Tendenzlüge bezeichnet werden[14]). Uebrigens sind die 146 Reformationscapitel, die alle Gebiete des kirchlichen Lebens umfassen, an sich schon ein sprechendes und bleibendes Zeugniß von dem Ernste, mit welchem die Väter ihre Reformaufgabe auffaßten und zu lösen suchten.

Angesichts dieser unleugbaren Thatsachen wäre die Abneigung des Verfassers gegen das Concil von Trient schwer begreiflich, wenn nicht die sichtbare Vorliebe, mit der er die

---

11) Vergl. Kirchenlexicon v. Paul I—V. Päpste Bd. 8. S. 231 und v. Trient, allg. Kirchenversammlung B. 11. S. 223 und Pallavicini an verschiedenen Orten, z. B. l. 9. c. 1. a. 3. vol. II. ed. di Milano von 1745. p. 2 seq. c. 2. n. 5 ibid. l. 7. c. 2. l. 18. c. 17.

12) Vergl. Kirchenlexicon v. Trient a. O. Pallavicini l. c. l. 18. c. 17. ed. cit. vol. 3. p. 231 seq.

13) Vergl. Kirchenlexicon a. O. S. 225. Pallavicini istoria del Concilio di Trento l. XXI. c. 6. n. 1—8. u. l. XXII. c. 1. n. 12 und a. a. O.

14) In der Gehässigkeit gegen das Concil von Trient und die Päpste reichen sich unsere Schrift (das nächste allgemeine Concil u. s. w.) und die bekannten Artikel der Allg. Zeitung (vergl. das vorige Heft des Katholiken) die Hand. Man fühlt sich versucht, beide für das Product ein und desselben Geistes zu halten; nur ist der Ton in unserer Schrift doch etwas anständiger, als jener des Artikelschreibers.

sogenannten Reformationsconcilien von Constanz und Basel behandelt, den Schlüssel zum Verständniß hiezu lieferte. Hätte das Concil von Trient sich zu den Grundsätzen jener Reformsynoden bekannt, hätte es insbesonders dem Oberhaupte der Kirche die an seiner Curie vorzunehmenden Reformen einfach dictirt, wie es jene zum Theil versucht hatten; dann hätte es sicherlich in seinen Augen mehr Gnade gefunden.

Weil es aber in richtiger Würdigung der Stellung der rechtmäßigen Päpste diesen selbst die Initiative zu den wünschenswerthen Verbesserungen an ihrem Hofe überließ, darum muß es sich den Vorwurf gefallen lassen, daß auch auf ihm „die seit mehr als einem Jahrhundert so dringend verlangte und ersehnte Reformation an Haupt und Gliedern nicht tiefgehend genug in Ausführung gebracht wurde," indem gerade „der Grundstoff des Uebels unberührt" geblieben sei (S. 57). Welches dieser Grundstoff sei, dessen Nichtberührung durch das Tridentinum auch an der gegenwärtigen trüben Lage der Kirche nach des Verfassers Ansicht die Hauptschuld trage, dessen Behebung daher das künftige allgemeine Concil sich zum Ziele seiner entschlossensten Bestrebungen setzen müsse (a. O. S. 57), wird nicht klar und ausdrücklich gesagt. Wenn man aber den ganzen Tenor der vorliegendeu Schrift, deren Spitze unverkennbar gegen die Päpste und deren Curie gerichtet ist, in's Auge faßt, wenn man, von einzelnen nur so hingeworfenen Phrasen ganz abgesehen, insbesondere das, was (von S. 57—64) über die Reformation am Haupte gesagt wird, einer genaueren Prüfung unterzieht, so wird man nicht irre gehen, wenn man als diesen Grundstoff, kurz ausgedrückt, die Herrschaft des sogenannten, vom Verfasser, wie es scheint, perhorrescirten „Papalsystems" bezeichnet. Freilich wird von ihm dieses System, dem gegenwärtig nicht bloß die Mehrzahl der Theologen, sondern auch die Canonisten weltlichen Standes, und in Deutschland gerade die hervorragendsten unter ihnen (wir nennen nur Walter, Phillips und Schulte) huldigen, zu einer Fratze verzerrt, welche auch wir perhorresciren würden.

„Die Stellung des Papstes überhaupt," wird unter Anderem bemerkt (S. 62 f.) „durch die weltliche Herrschaft äußerlich hoch emporgezogen, innerlich aber oft tief herabgezogen, ist den Cardinälen und Bischöfen gegenüber eine alles Verhältniß übersteigende, omnipotente und absolute

geworden[15]). . . . . „Oft schien es," heißt es weiter, „als ob die Cardinäle zu nichts Weiterem da wären, als mit stummem Gehorsam das auszuführen und vollziehen zu helfen, was der Papst, als höchster Autocrat der Welt, zu befehlen für gut fand." . . . . „Den Bischöfen gegenüber erklärte sich der Papst als die Quelle der bischöflichen Gewalt, als infallibel und weit erhaben über dem auf den Concilien versammelten Episcopate der allgemeinen Kirche." Auf diesem Wege," so wird dann das Facit gezogen, „fielen die Bischöfe allmälig dem Papalsystem zum Opfer und sanken zuletzt zu bloßen Vollzugsorganen der päpstlichen Vollgewalt herab" (S. 63).

Wie aus diesen wenigen Stellen erhellt, hat sich der Verfasser ein Papalsystem nach eigenen Heften zurechtgestellt, und kämpft nun gegen die Ausgeburten seiner Phantasie, wie der Ritter della Mancha gegen die Windmühlen. Oder wo hat jemals ein Papst den Bischöfen gegenüber als die Quelle der bischöflichen Gewalt in seinem Sinne sich erklärt? Oder weiß er etwa nichts von der bei den Theologen gangbaren Unterscheidung der jurisdictio radicalis und actualis?

Von welchem Anhänger des Papalsystems, der irgendwie einen Namen hat, wurden jemals die Bischöfe als die „bloßen Vollzugsorgane der päpstlichen Vollgewalt" angesehen? Werden sie nicht gerade von den Päpsten selbst als „*vocati in partem sollicitudinis Ecclesiae*" bezeichnet[16])? Oder verspürt man etwa in der Regierung der einzelnen Diöcesen, daß die Bischöfe gleichsam nur, wenn auch uns ein drastischer Ausdruck erlaubt ist, als Puppen des Papstes figuriren? Klagt nicht der Verfasser selbst (S. 66) über den „ungeistlichen Absolutismus, der in mancher bischöflichen Curie herrsche," über die „Willkür und Leidenschaftlichkeit, mit der von manchen Bischöfen das Corrections- und Strafrecht gegen ihre Diöcesan-Geistlichkeit ausgeübt wird"? Wenn aber ein solches Gebahren

15) Den Canonisten ist das Axiom geläufig: „Die Gewalt des Papstes ist die höchste, aber in ihrer Ausübung die beschränkteste," weil beschränkt durch den Zweck der Kirche, zufolge dessen jene Gewalt in aedificationem, non ad destructionem in Anwendung kommen darf, beschränkt durch die allgemeinen Kirchengesetze, an welche der Papst moralisch, wenn auch nicht im streng juridischen Sinne, gebunden ist, beschränkt endlich durch die Kraft göttlichen Rechtes in ihren Diöcesen als ordentliche Hirten waltenden Bischöfe. Vergl. Schulte's System.

16) Innoc. III. in c. 4. X. de elect. I. 6. und Leo M. in ep. 67

wirklich schon gegenwärtig hie und da statt hätte (den Beweis hiefür müssen wir unserem Autor überlassen), wo doch nach des Verfassers Ansicht in Folge der unbedingten Herrschaft des Papalsystems die Bischöfe einen „omnipotenten und absoluten Herrn" über sich hätten, der sie nach Belieben zur Rechenschaft ziehen könnte, so wäre nicht abzusehen, welche Zustände im kirchlichen Rechtsleben einträten, falls die von Gott selbst zur Regierung der Gesammtkirche gesetzte Centralgewalt, die aber durchaus keine absolute, noch willkürliche ist, geschwächt würde, und das von ihm, wie es scheint, bevorzugte Episcopalsystem zur Herrschaft gelangte. Knechtung der niederen Geistlichkeit durch die von der Staatsgewalt bevormundeten Bischöfe, das wäre aller Wahrscheinlichkeit nach die Folge des Wiederauflebens des gallicanischen Episcopalsystems, jenes Systems, das in den Wirren des occidentalischen Schisma's geboren, in der Declaratio Cleri Gallicani von 1682 seinen Höhepunkt und theoretischen Ausdruck fand. Den praktischen Commentar hiezu lieferte alsbald der Absolutismus Ludwig XIV.[17]) und die Reformwuth Joseph II., denen dann die Staatskünstler der kleineren Staaten, unterstützt von feilen oder irregeleiteten Werkzeugen aus den Reihen des Clerus, möglichst nachzutreten suchten. Wer daher seine Augen nicht geflissentlich verschließt vor den Thatsachen der Geschichte, nach welchen die Schwächung der kirchlichen Primatialgewalt immer auch eine Schwächung der Kirche selbst in allen ihren Lebensäußerungen zur Folge hatte, der wird einer solchen Schwächung niemals das Wort reden können, zumal nicht in einer Zeit, in welcher die aller irdischen Mittel beraubten Bischöfe nur in einer starken Centralgewalt eine Stütze finden, um sich unberechtigter Zumuthungen von Seiten einzelner Landesregierungen mit Erfolg zu erwehren.

Faßt man nun einerseits die gegenwärtige Weltlage vorurtheilsfrei in's Auge, andererseits die Thatsache, daß die Bischöfe von jeher und namentlich seit dem Tridentinum von den Päpsten als die kraft göttlichen Rechtes ihnen beigegebenen „Gefährten und Mithelfer", als die in letzter Instanz allerdings dem obersten Hirten verantwortlichen „*Pastores ordinarii*" ihrer Diöcesen angesehen und behandelt wurden, so wird einem gläubigen Katholiken ganz sonderbar zu Muthe, wenn er von einem katholischen Geist-

17) Wenn daher Fenelon sagte: „Les libertés gallicanes sont de véritables servitudes" so hat er damit das Schwarze getroffen.

lichen faseln hört von „einer unnatürlichen, schwindelnden Höhe, aus der der Papst, bevor ihm der Sturz Phaeton's widerfahre, herabsteigen solle zu jener würdevollen Demuth, die den Stellvertreter Christi mehr ehre, als die dreifache Krone." und wenn daran die Forderung geknüpft wird, das Concil solle dahin wirken, daß der Papst „den übrigen Organen der Kirchengewalt zu gemeinschaftlichem Rathen und Wirken sich nähere im Bewußtsein, daß sie seine Gefährten und Mithelfer seien" (S. 63), gleich als ob das gegenwärtig nicht der Fall wäre.

Nachdem wir den Standpunkt des Verfassers gegenüber dem Oberhaupte der Kirche im Allgemeinen genügend, wie wir glauben, gekennzeichnet haben, wollen wir im Einzelnen kurz die Reformen namhaft machen, welche er der päpstlichen Curie von den Vätern des künftigen Concils nahegelegt wissen will.

Vor Allem wird eine andere Zusammensetzung des Cardinalcollegiums als nothwendig bezeichnet, und zwar so, daß der Papst bei der ihm als natürliches Vorrecht zustehenden Wahl der Cardinäle gebunden sein soll, die verschiedenen christlichen Länder in gleicher Weise zu berücksichtigen. Von der auf vierzig festgesetzten Zahl der Cardinäle soll auf jede Nation der Christenheit eine ihrer Seelenzahl entsprechende, stets vollzählig zu erhaltende Anzahl treffen. Diese Vertreter aller Nationen wählen sodann in freier Wahl den Papst, der nach des Verfassers Ansicht nicht immer „ein Italiener sein soll", da dieß „manche Nation mit Mißtrauen ertrage" und „der italienische Nationalcharakter auch keineswegs zu einer Bevorzugung für den Stuhl Petri geeignet sei" (S. 58). Hierin sieht der Verfasser „eine wesentliche Reformation am Haupte, durch welche die päpstliche Auctorität, weit entfernt, zu verlieren, nur gewinnen könnte" (S. 59).

Außer dem Verlangen einer Reducirung der „großen Ueberzahl der Weltgeistlichen bei der römischen Kirche, wie im Kirchenstaate und in Italien überhaupt" (S. 59), sowie der Forderung, daß das Ablaß- und Dispenswesen einer ernsten Reinigung und Beschränkung unterzogen werde (a. O.), werden insbesondere die Congregationen der Curie, von denen einige (Congr. Indicis und Inquisitionis) aufzuheben seien, einer zeitgemäßen Reform bedürftig erklärt. Namentlich soll daraus „der vorwiegende (?) Einfluß[18])

18) Da in den Congregationen nur die Cardinäle, unter denen nur wenige Ordensmänner sich finden, entscheidende Stimme haben,

der italienischen Mönchsorden, deren Mitglieder als Consultoren u. dgl. so großes Gewicht ausüben, durch Aufnahme gelehrter und erfahrener Mitglieder auch aus dem Stande des Säcularclerus aller christlichen Länder beseitigt werden" (S. 59).

Dem päpstlichen Hofe des Papstes und dessen Curie wird eine „sprichwörtlich gewordene Geldsucht" (S. 60) angedichtet, den verschiedenen päpstlichen Bediensteten „schmutzige Geldgier, Corruption und Untreue" entgegengeschleudert, und daher „eine Ordnung des öconomischen Haushaltes des Papstes als ein tiefgefühltes Bedürfniß" bezeichnet (S. 60).

Von der weltlichen Herrschaft des Papstes wird, ohne sie jedoch zu verwerfen, auf Döllinger's Auctorität hin ein düsteres Bild entrollt (S. 60 ff.), und deßungeachtet seltsamer Weise auch auf die gegenwärtigen Geldleistungen an den Papst ein scheeler Seitenblick geworfen, obwohl dieselben gerade durch die Schmälerung der weltlichen Herrschaft herbeigeführt und zudem ganz freiwillig sind.

Mit einem Worte, die nach des Verfassers Ansicht in Folge der Herrschaft des Papalsystems und der weltlichen Souveränität weit über das „normale apostolische Verhältniß" (S. 62) hinausgeschraubte Stellung des Papstes soll auf sein richtiges Maß zurückgeführt, und namentlich durch Herstellung eines „lebendigeren, innigeren Verkehrs des apostolischen Stuhles mit den Bischöfen für immer verhütet werden, daß der Papst mit allgemein verbindenden Bullen und Encycliken ohne Mitwissen und Mitberathung des Episcopats einseitig hervortrete" (S. 63).

Wir haben diese Reformvorschläge, mit deren Ausführung durch das „leitende Haupt der Kirche" der Verfasser das „Wesentlichste" erreicht glaubt, indem „die Reformation an den Gliedern unschwer nachfolgen würde" (S. 64), ganz getreu und zum Theil wörtlich wiedergegeben, ohne uns in eine Polemik dagegen einzulassen. Eine eingehende kritische Beleuchtung derselben im Einzelnen halten wir vorurtheilsfreien und urtheilsfähigen Lesern gegenüber für unnöthig, zumal da denselben die Unrichtigkeit und Uebertreibung, die Einseitigkeit und Verbissenheit in der Darstellung, sowie die in's Grausige gehende Voreingenommenheit gegen

---

so kann man von einem „vorwiegenden Einfluß" der ital. Mönchsorden nur mißbräuchlich reden.

den italienischen Nationalcharakter[19]) auf den ersten Blick in's Auge fallen muß. Wir glauben daher, uns auf folgende Bemerkungen beschränken zu können.

Der Vorschlag hinsichtlich der Zusammensetzung des Cardinalcollegiums mag gut gemeint sein, zeugt aber von einer engherzigen, vom Nationalitätsschwindel dictirten Auffassung. Auch das Tridentinum hat dem Papste den Wunsch nahegelegt, die Cardinäle allen Nationen der Christenheit zu entnehmen[20]). Allein die Väter dieses Concils waren sich wohl bewußt, daß Zeiten eintreten könnten, in welchen eine ganz gleichmäßige Berücksichtigung der einzelnen christlichen Nationen bei Bildung des Cardinalcollegiums entweder schlechthin nicht möglich oder doch der Kirche nicht von Nutzen sein würde. Sie haben daher mit Recht bezüglich der Ausführung jenes Wunsches auf die Weisheit des Oberhauptes der Kirche vertraut, indem sie die Berücksichtigung der einzelnen Nationen nur unter der Bedingung verlangten, daß es füglich geschehen könne[21]). Und wird etwa die Kirche seit der Trienter Kirchenversammlung, seit welcher im ersten Senate der Christenheit allerdings das italienische Element vorherrscht, die übrigen Nationen aber stets mehr oder minder vertreten sind, wird, etwa sage ich, die Kirche seit dieser Zeit schlechter regiert, als damals, wo der französische oder deutsche Einfluß maßgebend war?

Wenn auch, und vielleicht gerade weil Italiener, haben die Päpste der letzten drei Jahrhunderte Großes für die Kirche geleistet. Der italienische Nationalcharakter hat allerdings, wie ja auch der jeder anderen Nation, seine Schatseiten. Er hat aber auch für jeden, der ihn etwas mehr wie oberflächlich kennt, seine Lichtseiten, und zwar solche, wie sie gerade das Oberhaupt der Kirche zieren sollen. Bekannt ist der lebendige, um nicht zu sagen, feurige übernatürliche Glaube des italienischen Volkes.

Wie nun Petrus gerade wegen seines feurigen Glaubenseifers zum Oberhaupte der Kirche bestimmt wurde, so ist dessen ständiger Sitz sicherlich nicht ohne Fügung der göttlichen Vorsehung gerade in die Mitte einer Nation ver-

19) Ich verweise nur auf den einen Satz (S. 39): „Ist der Charakterzug der italienischen Völkerschaften, welche nur vom Aberglauben und Rosenkranz, oder vom Dolche und Straßenraube sich nähren, ein halbwegs christlicher?" Obstupui steteruntque comae, vox faucibus haesit.

20) Sess. XXIV. c. 1. de reformat. p. 324 ed. Richter et Schulte.

21) Cf. Decret. cit. l. c.

pflanzt worden, bei welcher nach dem Vorauswissen Gottes vernünftelndes menschliches Grübeln niemals den charakteristischen Zug der gläubigen und feurigen Hingabe an die von Gott begründete höhere Auctorität überwuchern sollte.

Die hämische Glosse: „Lieber möge der päpstliche Hof seinen weltlichen Glanz und den großartigen Pomp seiner äußeren Repräsentation in heilsamer Weise beschränken, als vor die Völker der Christenheit immer wieder mit neuen Geldforderungen hintreten, gleich als ob der Zusammenhang des Hauptes mit den Gliedern hauptsächlich in Geldleistungen bestünde" (S. 60), verdiente, zumal da sie aus geistlichem Munde kommt, eine ernste Züchtigung. Wir wollen jedoch dem Verfasser zu seiner Beschämung nur jene Worte vorhalten, die der Laie und Protestant Johannes von Müller den höfischen Schleppträgern des Josephinismus, welche Aehnliches forderten, im vorigen Jahrhundert zurief: „Sobald Kaiser Joseph der Zweite sein wird, wie einer der Jünger, wird Pius VI. das Abendmahl halten, wie Christus unser Herr! Zu derselben Zeit wird auch der Mundkoch nicht mehr credenzen!"

Auch hinsichtlich der Nothwendigkeit der weltlichen Herrschaft, auf die man nach unserm Autor „leider noch immer zu großes Gewicht legt" (S. 60), möchten wir, da er das einstimmige Votum des Episcopats zu Gunsten derselben gänzlich, wahrscheinlich als irrelevant, ignorirt, auf die Worte hinweisen, die der Laie Donoso Cortes am 4. Jan. 1849 in der spanischen Deputirtenkammer gesprochen hat:...

„Ohne allen Zweifel ist die geistliche Macht beim Papste die Hauptsache und die weltliche Macht nur eine Nebensache, aber sie ist eine nothwendige Nebensache. Die katholische Welt hat zu fordern, daß der unfehlbare Lehrer ihrer Dogmen frei und unabhängig sei, und die katholische Welt kann die Gewißheit von der Freiheit und Unabhängigkeit ihres geistlichen Oberhauptes, deren sie bedarf, nur dann haben, wenn dieses Oberhaupt Souverän ist, weil ein Souverän allein in voller Unabhängigkeit ist[22])."

Wir könnten außerdem noch anführen ganz ähnlich lautende Aussprüche der hervorragendsten Männer aus dem

---

22) Vergl. Votum des Katholicismus und kath. Weltconsens über die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der weltlichen Herrschaft und Souveränität des hl. Stuhles von Dr. Carl Schrödl. S. 102.

Laien- wie aus dem geistlichen Stande, von Katholiken sowohl wie von Protestanten. Wir halten aber solches für verlorne Mühe einem Manne gegenüber, dem das einstimmige Votum der dermals lebenden Bischöfe so viel als Nichts zu gelten scheint, die entweder die Nothwendigkeit der weltlichen Herrschaft nachdrücklichst betont oder die dagegen erhobenen Einwendungen nach allen Seiten hin beleuchtet haben[23]).

Doch wenden wir uns von der Reform der päpstlichen Curie zu den Reformvorschlägen, die in Bezug auf die Diöcesanverwaltung und des Pfründewesen in Anregung gebracht werden.

Der hier in erster Reihe gemachte Vorschlag, das canonische Weihealter eines Bischofs in unserer Zeit auf das fünfzigste Lebensjahr zu erhöhen, dürfte wohl nirgends besonderen Anklang finden. Werden nur bei der Wahl oder Ernennung der Bischöfe die Normen des canonischen Rechtes, wie sie namentlich noch das Concil von Trient in der Sess. XXIV. c. de Reformat. nachdrücklichst eingeschärft hat, genau beobachtet, so kann es im Allgemeinen nicht fehlen, daß Männer die bischöflichen Stühle einnehmen, die von der schweren Verantwortlichkeit ihrer hohen Stellung durchdrungen und derselben gewachsen sind, wenn sie auch etwa zufällig das fünfzigste Lebensjahr noch nicht erreicht hätten, man müßte denn gerade Greisenhaftigkeit als wesentliche Eigenschaft des Bischofs betrachten und der Meinung sein, daß die Vorbilder der Bischöfe, der heil. Carl Borromeo und der heil. Franz von Sales, eigentlich nicht hätten Bischöfe werden dürfen. Zudem kommt es factisch selten vor, daß Jemand vor dem vierzigsten Lebensjahre zu dieser hohen Würde erkoren wird. In diesem Alter ist aber doch sicherlich bereits jene Reife des Urtheils, jene Klugheit und Charakterfestigkeit vorhanden, wie sie für ein so wichtiges Amt erforderlich ist. Wenn ungeachtet aller Sorgfalt, mit der nach den kirchlichen Gesetzen bei der Auswahl der Bi-

---

23) Die einseitigen Ausführungen Döllinger's wurden unter Anderen beleuchtet von Hergenröther im Katholik, Jahrgang 1861. November- und Dezember-Heft S. 536 ff. und 641 ff., und von Dr. Carl Schrödl in der Schrift: Die Nothwendigkeit der weltlichen Souveränität des heiligen Stuhles. Regensburg 1862, bei Pustet, besonders von S. 66—147. Allein diese gegentheiligen Stimmen werden einfach todtgeschwiegen. Wie Paul Sarpi hinsichtlich der Geschichte des Concils von Trient unserem Autor allein maßgebend, so scheint es Döllinger hinsichtlich des Kirchenstaates zu sein.

schöfe zu Werke gegangen werden soll[24]), dennoch hie und da Männer diese Würde erhalten, die, wie der Verfasser sagt, „vom verderblichen Unfehlbarkeitsschwindel bethört, jeden fremden Rath verschmähen zu dürfen meinen," und als „unumschränkte Gewalthaber in abgeschlossener Machtsphäre" sich bewegen: so dürften dieß doch, wie wir hoffen, seltene Ausnahmen sein, die zufolge der Unvollkommenheit der menschlichen Natur auch dann nicht ganz wegfallen würden, wenn das canonische Weihealter auf das fünfzigste Lebensjahr festgesetzt wäre.

Der Beachtung werth scheint uns, was (von S. 67—72) über die Wiederbelebung der alten Metropolitanverfassung und des Instituts der Provincial- und Diöcesansynoden, sowie über die Revision des geistlichen Straf- und Correctionsrechtes und des Pfründewesens (letzteres von Seite 76—81) gesagt wird. Wie aber überall in seiner Schrift, so mißachtet unser Autor auch hier die Schranken der Wahrheit und geziemenden Mäßigung.

Denn was sehr vereinzelt nur in der einen oder anderen Weise vorkommt, wird verallgemeinert, und auch die in einzelnen Diöcesen unstreitig vorkommenden Mißbräuche und Mißstände werden in den grellsten Farben geschildert. Als solche Mißbräuche und Mißstände müssen wir unbedenklich bezeichnen: 1) Die Außerachtlassung der canonischen Procedur in Disciplinarsachen der Geistlichen, womit 2) die allzu häufige Anwendung der sogenannten „Suspensio ex informata conscientia" zusammenhängt; dann überhaupt 3) die ganz precäre Stellung derjenigen Geistlichen, die man in Frankreich „Deservants oder Succursalistes" nennt, in Deutschland aber mit einem allgemeinen Namen als „Hilfspriester" (Cooperatoren, Coadjutoren, Capläne oder dergl.) bezeichnen kann.

Soll einerseits die Disciplin unter dem Clerus nicht gelockert, andererseits aber auch die Bande der Liebe und des Vertrauens, welche namentlich in unserer so schwierigen Zeit den Diöcesanclerus mit seinem Bischofe verknüpfen sollen, immer mehr befestigt werden, so ist eine geeignete Abhilfe in den vorbenannten Beziehungen wohl nothwendig.

---

24) Wie sorgfältig hiebei der apostolische Stuhl selbst (hier die (Congr. de Propag. fide) zu Werke geht, davon zeugen die Decrete der Propaganda v. 18. März 1834, 10. Aug. 1850, 7. Aug. 1859, 21. Jan. 1861. Vergl. auch Acta Concilii Plenarii Baltimor. II. v. 1866. tit. III. c. 2 u. 3., und diese Zeitschrift Jahrg. 1869. Aprilheft. S. 472 f.

Vor Allem müssen wir, und zwar im wohlverstandenen Interesse der bischöflichen Auctorität selbst, als geboten erachten die Errichtung geistlicher Gerichtshöfe mit collegialem Charakter, denen die ordnungsmäßige Verhandlung und Aburtheilung aller Disciplinar- und Strafsachen nach den Normen des canonischen Rechtes, wie sie in den Decretalen und im Tridentinum festgestellt sind, zugewiesen wird[25]). Daß der apostolische Stuhl diese Errichtung gerne sieht, unterliegt keinem Zweifel, da von demselben fortwährend auf Einhaltung der canonischen Proceßformen, wo es nur immer thunlich ist, gedrungen wird. Selbst wo es sich um geheime, den abusus sacramenti poenitentiae betreffende Vergehen handelt, wird nach der neuesten, allen Bischöfen zugesandten Instruction[26]) die Beobachtung einer processualen, wenn auch summarischen Form gewünscht. Angesichts dieser Thatsache ist es schwer begreiflich, wie in einzelnen Diöcesen, in welchen der Errichtung förmlicher Gerichtshöfe, nach Art der bestehenden Ehegerichte, gegenwärtig nicht das geringste Hinderniß im Wege stünde, noch immer verzögert wird, und die Disciplinar- und Strafsachen auf dem Wege der Administration abgemacht werden.

Eine solche administrative Behandlung können wir weder im Interesse der kirchlichen Disciplin, noch auch der bischöflichen Auctorität für nützlich erachten. Menschliche, oft rein persönliche Sympathien und Antipathien haben hiebei einen zu großen Spielraum, und wo die reine Gerechtigkeit ohne Ansehen der Person herrschen soll, macht nur zu leicht menschliche Willkür sich geltend, die bald in zu strengen, bald in allzu milden Strafverfügungen sich äußert. So sehr wir aber im Interesse der Kirche selbst gegen diese administrative Behandlung der Disciplinar- und Strafsachen, womit das Verfahren ex informata conscientia enge zusammenhängt, „als Regel“ uns aussprechen zu sollen glauben, so sehr müssen wir das letztere als eine außerordentliche, nur im Nothfalle anwendbare Maßregel gegen jene Vorwürfe in Schutz nehmen, die unser Autor mit der ihm eigenen Leidenschaftlichkeit gegen dasselbe anhebt (S. 68). Er nennt die Lehre von diesem Straf-

25) So auch die Schrift: Das nächste allgemeine Concil u. s. w. S. 68 f.

26) Instruction der Congreg. Inquisit. an alle Erzbischöfe und Bischöfe hinsichtlich der Beobachtung der benedictinischen Constitution, Sacramentum Poenitentiae v. 20. Febr. 1866. Archiv für kath. Kirchenrecht. Band 2. 1867. S. 70 ff.

verfahren eine „absurde" und bezeichnet es als ein „Monstrum im Rechtsleben, das sonst nirgends in der Welt, es sei denn in China oder Japan bekannt" sei. Er bezüchtigt die S. Congregatio Card. Conc. Trid. Interpr. einer Alteration der „gerechten und humanen Grundsätze des älteren Rechtes", sowie einer „gesetzwidrigen Interpretation" des tridentinischen Reformdecretes c. 1. Sess. XIV., und beschuldigt endlich den apostolischen Stuhl, daß er Jene, die gegen eine Suspensio ex informata conscientia den hier allein gestatteten Recurs ergreifen, „mit seinem Bescheide gewöhnlich bis zum Gerichte im Thal Josaphat warten lasse" (a. O.). Es sind dieß, wie man sieht, schwerwiegende Beschuldigungen, die einer näheren Erörterung bedürfen.

Jeder vernünftige Katholik wird zugeben müssen, daß die kirchliche Gesetzgebung sich nie dazu verstehen konnte (wie sie auch thatsächlich nie dazu sich verstanden hat), zur leeren Formel zu werden, und in ihrem äußeren Rechtsleben auch dann noch an veralteten Formen unbeugsam festzuhalten, wenn dieselben bei geänderten Zeitumständen sich bereits als ganz oder theilweise unbrauchbar und dem erhabenen Zwecke der Kirche nicht mehr entsprechend erwiesen [27]).

Für den Kenner der Kirchengeschichte kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß einerseits die Disciplin unter dem Clerus in Folge des abendländischen Schisma's sehr gesunken und andererseits den Bischöfen es vielfach erschwert war, thatkräftig gegen diesen Verfall der Kirchenzucht aufzutreten.

Diese Erschwerung wurde veranlaßt 1) durch die mannigfachen Arten der außerordentlichen Jurisdiction, welche im Laufe der Zeit neben der Jurisdiction des Ordinarius sich geltend gemacht hatten und dieselbe beengten [28]), dann

---

27) Vergl. Molitor's „Canonisches Gerichtsverfahren gegen Cleriker". Mainz, Kirchheim. 1856. S. 50 ff. S. 58 u. 106, dann S. 232 ff. und dessen Schrift gegen Roth: Ueber die Sentenz des Bischofs ex informata conscientia. S. 10 f.

28) Wenn wir von einer Beengung der bischöfl. Jurisdiction, sei es durch Privilegien oder durch entstandenes Gewohnheitsrecht, sprechen: so können und dürfen unsere Worte nicht von einer Alterirung des wesentlichen Inhaltes der bischöfl. Jurisdictionsgewalt verstanden werden, sondern können und wollen wir damit nur sagen, daß die Ausübung unwesentlicher, wenn auch hie und da an sich wichtiger Jurisdictionsrechte von der kirchlichen Gesetzgebung in die Hände Dritter gelegt oder denselben wieder entzogen wurden, je nachdem die besonderen Verhältnisse der einzelnen Perioden der Kirchengeschichte es erheischten. Vergl. Molitor, Canonisches Gerichtsverfahren. S. 211.

aber auch 2) zu nicht geringem Theile durch die große Milde und Nachsicht der canonischen Gesetzgebung, welche allerdings nothwendig war für die etwas rauhen, jedoch kindlich gläubigen Zeiten des Mittelalters, die aber von dem raffinirteren Geschlechte des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts nur zum Frommen der Ungebundenheit und des Lasters schien mißbraucht werden zu wollen[29]). Das Concil von Trient suchte nun dem ersteren Uebelstand dadurch zu begegnen, daß die mit der bischöflichen vielfach concurrirende Gerichtsbarkeit der päpstlichen Legaten, Nuntien und Delegatare aufgehoben[30]), die von den Decanen und Archidiaconen innegehabte, sei es durch Gewohnheitsrecht entstandene oder angemaßte Jurisdiction sehr beschränkt[31]), und endlich verordnet wurde, daß von nun alle vor das geistliche Forum gehörigen Sachen ohne Ausnahme in erster Instanz vor dem Bischofe verhandelt werden sollen[32]), sowie daß kein Privileg der Exemption[33]), auch nicht die sogenannten „litterae conservatoriae"[34]), den Säcularclerus der Jurisdiction des Bischofs, dem selbst gegen den Regularclerus in gewissen Fällen strafrechtliche Befugnisse eingeräumt werden[35]), soll entziehen können. Um dem zweiten bei Verschlimmerung der Zeiten eingetretenen Mißstande entgegenzuwirken, erachtete man für geboten, die bisher so oft mißbrauchte unbeschränkte Appellationsbefugniß auf ein bescheideneres Maß zurückzuführen[36]), sowie überhaupt das Einschreiten der Bischöfe gegen delinquirende Cleriker vielfach zu erleichtern.

Letzteres geschieht insbesondere durch c. 14. Sess. XXV., in welchem die Art und Weise des ebenso singulären wie summarischen Verfahrens contra clericos concubinarios vorgezeichnet wird, sowie nicht minder durch das erste Reformcapitel der XIV. Sitzung, auf welches das sogenannte, in neuerer Zeit oft angegriffene und vertheidigte extrajudicielle Verfahren der Suspensio ex informata conscientia basirt ist[37]). Wenn wir auch zugeben müssen, daß der einfache

29) Cf. Pallavicini, Istoria del Concilio di Treato p. II. l. 12. c. 4. n. 3. ed. di Milano vol. II. p. 283.
30) Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 20 de reform.
31) Ibidem.
32) Ibidem.
33) Sess. XIV. 8. 4. de reform.
34) Sess. XIV. c. 5. de reform.
35) Sess. XXV. c. 14. de regular. et monial.
36) Sess. XIII. c. 1. de reform.
37) Man sehe Molitor, Canonisches Gerichtsverfahren S. 224—232, und Ueber die Sentenz des Bischofs ex informata conscientia 1856,

Wortlaut dieses Reformcapitels für sich betrachtet nicht absolut zwingt, die außerordentliche Strafbefugniß der Bischöfe, ohne förmlichen Beweis bloß auf die wohlbegründete moralische Ueberzeugung hin strafwürdige Cleriker, namentlich solche, welche die Cura animarum haben, von der Ausübung ihres Amtes oder den damit verbundenen Würden in gewissen Fällen zu suspendiren[38]): so ist doch gewiß nicht zu leugnen, daß die einfache grammaticalische und logische Construction des ganzen Reformcapitels jene Interpretation, die ihm die Congr. Card. Conc. Trid. Interpr. bereits im Jahre 1582, also schon achtzehn Jahre nach beendigtem Concil, gab, wenigstens zulasse, ja mit Rücksicht auf die im proëmium der Sess. XIV. ausgesprochene *ratio legis* sogar zu fordern scheine[39]). Wenn daher die erwähnte Congregation an der einmal adoptirten Auffassung jenes Decretes, worin ihr übrigens auch alle bedeutenden Canonisten der älteren und neueren Zeit beistimmen, constant festhielt, so kann man ihr nur aus Unwissenheit oder Gehässigkeit eine „gesetzwidrige" Interpretation zur Last legen. Allerdings ist diese Strafbefugniß, namentlich in den Händen eines launenhaften und nach Willkür handelnden Bischofs, eine gewaltige Waffe, die aber sehr an Furchtbarkeit verliert, wenn man bedenkt, daß sie nach der Annahme der gewiegtesten Canonisten, sowie der Congreg. Conc. selbst nur in Anwendung kommen kann 1) wenn es sich um geheime Vergehen oder Verbrechen handelt[40]), deren gerichtliche Verhandlung entweder nicht möglich oder im Interesse des geistlichen Standes oder des Delinquenten selbst nicht rathsam wäre[41]). Aber selbst in diesem Falle darf 2) die Suspensio ex informata con-

---

dann Kober die Suspension. Tübingen 1862. S. 65—75 Bouix de judiciis ecclesiasticis ed. II. Parisiis 1866. tom. II. Subsectio III. p. 310—365, Pallotini Pugna Juris Pontificii stat. Suspensiones ex informata conscientia Viennae. Sumpt. Congr. Mechit. 1863. Dagegen Roth in der Streitschrift gegen Molitor „Ueber das Verfahren ex informata conscientia." Landau 1856.

38) Anderer Ansicht sind einzelne Canonisten, die aber alle auf Fagnani's Argumentation zurückgehen, die, wie Bouix bemerkt, eben nicht absolut zwingend, nicht ganz concludent ist. Cf. Bouix l. c. p. 319. n. 2. nota 1.

39) Vergl. die cit. Werke, unter anderen Kober a. O. S. 68.

40) Pallotini l. c. S. 97. Dieser Anschauung huldigen alle römischen Canonisten; gegentheiliger Ansicht ist Bouix l. c. p. 329, dagegen Kober a. O. S. 70.

41) Cf. Pallotini, Pugna Juris Pontificii etc. C. VII. art. 1. p. 97. Bouix l. c. cap. 4. p. 340 seqq. Kober a. O. S. 70.

scientia nicht willkürlich oder auf bloße Wahrscheinlichkeitsgründe, sondern nur auf solche Gründe hin verhängt werden, die bei Gericht einen vollen Beweis zu geben geeignet wären[42]). Zudem kann 3) durch eine solche extrajudicielle Sentenz die privatio officii vel beneficii nicht für immer ausgesprochen werden[43]), und steht gegen eine ungerechte Verfügung 4) immerhin das Rechtsmittel der Beschwerdeführung beim apostolischen Stuhle (hier die Congr. Conc.) offen, der namentlich in neuerer Zeit wiederholt zu Gunsten einfacher Geistlichen gegen ihre Bischöfe entschieden hat[44]). Man kann daher dieses Verfahren nur mit Unrecht ein Monstrum im Rechtsleben der Kirche nennen, man müßte denn die Einhaltung der processualen Formen unter allen Umständen festgehalten wissen wollen, selbst wenn darüber die Disciplin des Clerus oder das Wohl der Gläubigen empfindlichen Schaden litte. Und in der That wird Niemand leugnen wollen, daß es Umstände geben könne, wo einem Wolf im geistlichen Schafspelze nur durch dieses höchst summarische Verfahren das räuberische Handwerk gelegt werden kann, ohne daß dadurch die Ehre des geistlichen Standes compromittirt wurde, wie dieß nur zu leicht geschieht in Folge einer förmlichen gerichtlichen Procedur. Oder nehmen wir an, es weigern sich die Zeugen der Missethat eines Priesters, ihre Zeugschaft gerichtlich zu deponiren, obwohl sie dem Bischofe unter vier Augen erklären, nöthigenfalls auch mit einem Eide für ihre Aussage einstehen zu wollen, wenn nur ihre Namen nicht öffentlich, und namentlich dem Schuldigen nicht bekannt gegeben würden. Wer wird derartige Personen zur gerichtlichen Deponirung zwingen? Die Staatsgewalt thut es schon gegenwärtig in den meisten Ländern nicht mehr, und der Kirche steht die physische Zwangsgewalt nicht zu Gebote. Soll nun ein wirklich sehr strafwürdiger Geistlicher deßhalb straflos ausgehen, weil zufällig die canonischen Proceßformen nicht eingehalten werden können, soll er fortfahren dürfen, das Heiligste zu mißbrauchen und den Gläubigen, wenn auch vielleicht nur im Geheimen, eine petra scandali zu sein? Nein, die Kirche kann nie derart zur formellen Rechts-

---

42) Pallotini l. c. art. 2. p. 103. Bouix l. c. p. 346. lim. IV. Kober a. O.

43) Pallotini l. c. art. 3. p. 117. Bouix l. c. p. 354. lim. VI. Kober a. O. S. 69.

44) Eine Anzahl von Entscheidungen finden sich bei Pallotini l. c. ex. gr. p. 101. 107. 108 etc.

anstalt werden, daß sie die Pflege des formellen Rechtes über ihre eigentliche und wesentliche Aufgabe setzte, die sie als Heilsanstalt zu erfüllen hat. So sehr wir übrigens die *Suspensio ex informata conscientia* als außerordentliches *remedium* für besondere Fälle in Schutz nehmen zu müssen glauben, zumal da hiebei für Wahrung des materiellen Rechtes hinlänglich gesorgt ist, so sehr erachten wir eine genauere Normirung des Verfahrens selbst, sowie eine Specificirung der Fälle für nothwendig, in welchen es anwendbar ist. Denn nur dadurch kann jeder willkürlichen Anwendung desselben vorgebeugt und eine Quelle des Mißtrauens von Seite des niederen Clerus gegen ihre Oberhirten verstopft werden[45]).

Ueberhaupt schiene uns eine Revision des gesammten kirchlichen Strafrechtes mit Elimirung des Veralteten und Unbrauchbaren sehr am Platze. Das Concil selbst wird sich aber mit einer so umfangreichen, zum Theil nur redactionellen Arbeit kaum befassen, wohl aber deren Ueberweisung an eine Commission von Canonisten veranlassen können.

Verbesserung der Lage des niederen, namentlich des unbepfründeten Clerus ist eine der Erwartungen, die das nächste Concil befriedigen soll. In periodischen Blättern, wie in selbstständigen Schriften wird die Lage dieser gegenwärtig (namentlich in Deutschland und Frankreich) sehr zahlreichen Classe von Geistlichen, auf denen ein großer, in einzelnen Diöcesen sogar der größte Theil der Seelsorge ruht, in sehr düsteren Farben geschildert[46]). Wohl sind diese Schilderungen im Allgemeinen viel zu grell, und mitunter

---

45) Unter den den Bischöfen von der Congr. Conc. im Schreiben vom 6. Juni 1867 vorgelegten Fragen lautet Nr. 14: Quomodo executioni traditur, quod de suspensionibus ex informata conscientia vulgo dictis decernitur a Concilio Tridentino Sess. XIV. c. 1. de Reformat.? Et circa hujus decreti sensum et applicationem estne aliquid animadvertendum? so daß demnach dieses Verfahren auf dem nächsten Concil jedenfalls zur Sprache kommt.

46) Man vergl. über Frankreich die von mehreren französischen Blättern angegriffene, von anderen gefeierte Correspondenz der Civiltà (La Civilta Cattolica anno XX. Ser. VII. vol. 5. quad. 453. Jahrg. 1869. Heft vom 6. Febr. S. 348 ff.) über Nordamerika die freimüthigen, übrigens würdig gehaltenen Erörterungen in New-York Freemans Journal, über Deutschland u. A. Bamberger Pastoralblatt vom 24. April 1869. Nr. 17. S. 74, dann das „Offene Wort" S. 32 ff., womit ziemlich übereinstimmt die Schilderung, welche in der der Schrift: Die Firmung von Benedict Uepesny, Priester der Diöcese Passau, vorausgeschickten Vorrede p. XII seq. enthalten ist.

aus unlauterer Quelle und sehr ungeistlicher Gesinnung geflossen, leider aber für einzelne Diöcesen, z. B. Oesterreichs und Bayerns, in manchen Punkten zutreffend. Vor Allem ist hier der Mißstand zu erwähnen, daß für unbepfründete Priester, die erkranken, in einzelnen Diöcesen eine ganz unzureichende Fürsorge getroffen ist. Wohl hat der Erkrankte für den Fall einer längeren Dienstesunfähigkeit Anspruch auf den sogenannten landesherrlichen Tischtitel. Dieser Tischtitel entspricht aber, wie selbst der protestantische Kirchenrechtslehrer Richter anerkennt[47]), weder den Anforderungen des Rechtes noch der Neuzeit. Denn 1) ist derselbe nur ein subdiärer, der den Unterhalt des Geistlichen nur für den Nothfall, nicht aber schlechthin sicher stellt; 2) ist dessen Erlangung in manchen Diöcesen mit so vielen Förmlichkeiten und Umständlichkeiten verbunden, daß Priester, die vorübergehend etwa auf ein halbes Jahr erkranken, auf die Erholung desselben verzichten; 3) ist der Betrag ein so armseliger (in Bayern z. B. bei verschuldeter Dienstesunfähigkeit 104 fl. rh., bei unverschuldeter für unbepfründete 208 fl., für bepfründete 312 fl. rh. mit Abzug der Stempelgebühren), daß er kaum zur Bestreitung der ärztlichen und der Begräbnißkosten hinreicht. Allerdings sind in den meisten deutschen Staaten, sei es vertrags- oder gesetzmäßig, Emeriten- und Demeritenhäuser in Aussicht genommen. Sie sind aber in einzelnen Diöcesen eben noch immer in Aussicht, in anderen entsprechen sie nicht den gehegten Erwartungen[48]). Der niedere Clerus hat sich daher in neuerer Zeit selbst zu helfen gesucht sowohl durch Gründung von sogenannten Emeritenfonds, wie außerordentlicher Unterstützungsvereine. Diese steuern wohl der augenblicklichen Noth, sie bestehen aber noch nicht in allen Diöcesen, und in ein oder der anderen scheint man sogar deren Gründung ungerne zu sehen. Betrachtet man zudem noch das ganz unsichere Rechtsverhältniß, in welchem der unbepfründete Priester sowohl seinem Pfarrer, wie seiner geistlichen Oberbehörde gegenübersteht, so ist die gedrückte Stimmung, die wenigstens in einzelnen Diöcesen unter dieser zahlreichen und besonders um die Seelsorge so verdienstvollen Classe von Geistlichen herrscht, leicht erklärlich. Die unsichere Aussicht des unbepfründeten Clerus auf die Zukunft hat auch noch den Mißstand im Gefolge, daß mancher sich zu ungeistlichem „Sparen“ verleiten läßt, und dadurch allmälig

---

47) Kirchenrecht II. Aufl. §. 97. S. 178. Anm. 9.
48) Vergl. Bamberger Pastoralblatt a. O. S. 75.

in die Schlingen der Habsucht sich verwickelt. Wenn man Alles dieses vorurtheilsfrei erwägt, so wird Jedem eine Bedachtnahme auf die Lage des niederen Seelsorgsclerus als geboten erscheinen.

Diese Bedachtnahme kann aber nach unserem Dafürhalten am zweckmäßigsten nur durch die Provincial- und Diöcesansynoden geschehen. Denn die Verhältnisse sind in dieser Beziehung in den einzelnen Kirchenprovinzen so verschiedenartig, daß dieselben unmöglich durch eine generelle Norm des allgemeinen Concils können geregelt werden. Dieses kann hiezu nur den Anstoß geben etwa dadurch, daß 1) die Fürsorge für zeitweilig oder für immer dienstunfähig gewordene Priester in jeder Diöcese zur unbedingten Pflicht gemacht wird, und 2) die selbstständigen Seelsorgsstellen dort vermehrt werden[49]), wo eine geordnete Seelsorge selbst diese Vermehrung erheischt. Das wird aber regelmäßig nur dann der Fall sein, wenn eine zu selbstständigem Gottesdienste berechtigte Filialkirche bisher excurrendo durch den Rev. Dominus „Umblaufer," wie alte Documente sich ausdrücken, versorgt wurde. Eine gänzliche Beseitigung des Hilfspriesterinstituts, worauf der Vorschlag, in großen Pfarreien ohne Filialbezirk die älteren Cooperatoren als zweite und dritte Pfarrer ständig anzustellen, hinauszulaufen scheint[50]), halten wir, weder für möglich, noch im Allgemeinen für rathsam.

Und in der That, warum sollte ein jüngerer Priester mit seinem älteren Pfarrherrn im Allgemeinen (Ausnahmen kann es geben) nicht unter einem Dache wohnen und an einem Tische essen wollen? Die „vita communis", wie sie sich noch in manchen Pfarrhäusern findet, war doch von jeher in der Kirche hochgeschätzt, und Bartholomäus Holzhauser hat sich durch die Einführung derselben unter dem Säcularclerus um die clericale Disciplin unstreitig sehr verdient gemacht.

Die Atomisirungswuth der modernen Gesellschaft scheint auch in den Reihen des Clerus einzelne Proselyten gewonnen zu haben. Die Mehrzahl der unbepfründeten Geistlichen wird aber nach unserem Dafürhalten befriedigt sein, wenn 1) das Verhältniß zum Pfarrer rechtlich, etwa durch Aufstellung eines die Rechte und Pflichten genau specificirenden Documentes (sog. Spaltbrief) normirt; 2) für die Bedürf-

49) Eine Vermehrung verlangt auch das „Offene Wort". S. 41, aber in zu großer Ausdehnung.

50) Offenes Wort. S. 40.

nisse im Falle der Erkrankungs- und Dienstesunfähigkeit hinreichend gesorgt, und 3) der Einzelne gegen „beschwerende" willkürliche Verfügungen von Seite der unmittelbar vorgesetzten Behörde gesichert ist, etwa dadurch, daß dem widerrechtlich Beschwerten eine thunlichst schnell zu erledigende Beschwerde beim Metropoliten gestattet werde. Hiemit hängt 4) zusammen die Herstellung eines geordneten Pfarrsystems mit gesetzlich normirter Inamovibilität der Pfründebesitzer, wo solche noch nicht besteht, wie z. B. in Nordamerika[51]) und zum Theil in Frankreich. Obgleich uns aber die Inamovibilität im Allgemeinen (specielle Verhältnisse müssen wir hier außer Ansatz lassen) als wünschenswerth erscheint, so könnte doch ein zu starres Festhalten derselben das Wohl der Gläubigen oder das Interesse der Kirche überhaupt empfindlich schädigen. Da nun durch das canonische Recht gegenwärtig die Absetzung oder Versetzung in titulum instituirter Pfründebesitzer sehr erschwert ist, so wurde von der Congr. Conc. mit Recht an die Bischöfe die Frage gestellt: Utrum et quomodo expediat numerum causarum augere, quibus parochi ecclesiis jure privari possunt? nec non et procedendi formam laxius praestituere, qua ad hujusmodi privationes facilius, *salva justitia*, possit deveniri[52])?

Die jüngst in öffentlichen Blättern cursirende Nachricht, daß überhaupt die Aufhebung der Inamovibilität beabsichtigt werde, halten wir für eine Zeitungsente, oder einen aus Anlaß der vorstehenden Frage an die Consultoren der Commission für kirchliche Disciplin gerichteten Fühler. Wir unsererseits könnten jedenfalls einer solchen gänzlichen Beseitigung im Allgemeinen im Interesse der Kirche nicht das Wort reden. Die Scenen aus Zeiten, in denen der Hofluft zugängliche Bischöfe ihre hilflosen, weil in ungesicherter Stellung lebenden Geistlichen an den Triumphwagen der Imperatoren gegen den päpstlichen Stuhl spannten, könnten sich nur zu leicht, wenn auch etwa vereinzelt, wieder erneuern.

Wie die Lage des unbepfründeten Clerus, so wird auch

---

51) Ob hier die Einführung der Inamovibilität bereits möglich oder nützlich ist, wagen wir nicht zu entscheiden, da uns die Verhältnisse zu wenig bekannt sind. Thatsache ist nur die Unzufriedenheit eines Theiles des nordamerikanischen Clerus mit den bestehenden Zuständen. Freilich hat solche Unzufriedenheit weit öfter unlautere, als berechtigte Gründe.

52) Cf. Litt. Congr. Conc. ad cath. episcopos etc. d. d. 6. Junii 1867. No. 13.

das Pfründewesen selbst die Aufmerksamkeit der versammelten Väter auf sich ziehen.

Die Schrift: Das nächste allgemeine Concil und die wahren Bedürfnisse der Kirche u. s. w., weiset hier auf zwei, wie wir glauben jedenfalls sehr vereinzelt vorkommende Mißstände hin, nämlich 1) auf den simonistischen Schleichhandel; 2) auf die Unzukömmlichkeiten der sogenannten Oeconomiepfarreien.

Die Simonie tritt nach unserem Autor (S. 77) heutzutage nicht mehr auf „im frechen Gewande des förmlichen Kaufes und Tausches und des ausgeprägten Pfründehandels", wohl aber „wandle sie im bigotten Habit frommer Opferwilligkeit heuchlerisch in den Reihen unseres Clerus herum, und finde, einer verführerischen Buhlerin gleich, Hunderte, die ihr die Hand reichen." Der Autor hat hiemit eine sehr schwere Beschuldigung gegen den jetzt lebenden Clerus erhoben, für welche ihm, wie wir glauben, die nöthigen Beweise mangeln. Sollte aber wirklich die von den Concilien, wie von den Päpsten so oft verdammte simonistische Pest noch in einer oder der anderen Diöcese, wenn auch nur in der Form der „simonia mentalis" grassiren, so müßten wir den Clerus einer solchen Diöcese auf's höchste bedauern. Ja gerade die erwähnte Form scheint uns am gefährlichsten, weil sie eben wegen ihrer Unfaßbarkeit für den irdischen Richter gleich einem schleichenden Gifte lange Zeit unbemerkt an dem gesunden Marke des Clerus zehren und dessen Charakter corrumpiren kann. Um nun der Simonie wirksam zu steuern, wird 1) eine Einschreitung ex officio vorkommenden Falls, und unnachsichtliche Execution der dießbezüglichen Strafbestimmungen, 2) eine Verstopfung der Quellen der Simonie verlangt (S. 79). Letztere glaubt der Autor erreichen zu können einerseits durch Beseitigung der bei kirchlichen Functionen, Ordinationen, Provisionen u. dgl. üblichen Taxgebühren, andererseits durch Aufhebung des großen Unterschiedes der Kirchenpfründen in Folge einer gleichmäßigeren Vertheilung der Erträgnisse derselben (a. O.). Namentlich würde, wie (S. 30) hier ausgesprochen wird, durch das letztere Mittel „die gemeine Pfründejägerei, die treulose Ueberläuferei von einer Pfründe auf die andere, welche um einige Gulden mehr Lohn verspricht, diese Schmach des Clerus, der von Ehrgeiz oder Habsucht bethört, von dem heiligen Bande zwischen Hirten und Heerden keine Ahnung mehr hat, — beseitigt, und der Simonie die Wurzel abgehauen." Leider kommt diese Pfründejägerei hie und da vor, wie das Rescript einer **weltlichen Regierung** zeigt,

wodurch vor Ablauf von zwei Jahren die Bewerbung um eine neue Pfründe als unstatthaft erklärt wird.

Ob nun durch eine gleichmäßigere Vertheilung (denn eine vollständige Gleichmachung wird gänzlich unmöglich sein) der Pfründeeinkünfte die „Pfründejägerei" gründlich beseitigt und der Simonie die Wurzel abgehauen werde, möchten wir sehr bezweifeln[53]).

Diese Gleichmacherei, die nie eine absolute sein kann, erscheint uns mehr als ein äußeres Palliativmittel, das seine Wirkung verfehlt, wenn nicht der innere Geist durch die geistliche Erziehung auf die Verabscheuung der niedrigen Hab- und Ehrsucht hingeleitet wurde.

Auch die Oeconomiepfarreien sind an sich kein Hinderniß für ein wahrhaft priesterliches Leben und Wirken. Ist das innere Geistesleben durch Meditation und vernünftige Ascese gehörig erstarkt, so wird der Oeconomiepfarrer ebenso wenig regelmäßig (Ausnahmen gibt es leider überall) „verbauern", wie ein der Hofluft ausgesetzter Priester nothwendig zum Höfling wird.

Die für den Priesterstand vorbereitende geeignete Erziehung wird also das Hauptmittel sein, um wirksam den erwähnten Mißständen begegnen zu können. Mit Recht wurde daher das Tridentinische Decret über Errichtung der Seminarien sowohl von den versammelten Vätern, wie vom Papste Pius IV. mit ungeheuchelter Freude begrüßt[54]), von letzterem sogar im Consistorium vom 30. December 1563 als ein wahrhaft inspirirter Beschluß bezeichnet[55]). Leider hat man gerade in Deutschland wie so manchen anderen heilsamen Beschlüssen des Trienter Concils, so auch diesem keine durchgreifende Folge gegeben. Wo nicht etwa mit den Studienanstalten der Jesuiten oder anderer Orden verbundene Convicte bestanden, da begnügte man sich mit den sogenannten „Alumnaten", in welchen, wie die Schrift: Das nächste allgemeine Concil, sagt, „die Candidaten der Theologie erst im letzten Jahre vor ihrer

53) Eine gleichmäßigere Vertheilung der Pfründeeinkünfte schiene uns aber aus anderen Gründen wünschenswerth. Wir können jedoch hierauf der Kürze wegen nicht näher eingehen. Unsere Befürchtung ist: Nimmt die Kirche nicht diese Ausgleichung vor, so nimmt sie vielleicht der Staat in die Hand zum größten Nachtheil der Kirche. In Kammerreden (z. B. in Bayern) hat man dieß bereits durchblicken lassen.

54) Pallavicini Istoria del Concilio di Trento ed. cit. l. 21. c. 8. n. 3. Kirchenlexicon Bd 11. S. 229 ff.

55) Vergl. Allocution von diesem Tage bei Pallavicini l. XXIV c. 9. n. 5. ed. cit. vol. III. p. 841.

Priesterweihe aufgenommen wurden, nachdem sie die Gymnasialstudien, die Studien der Philosophie und der ersten zwei Curse der Theologie an irgend einer öffentlichen Anstalt ohne unmittelbare Bevormundung und Leitung einer kirchlichen Behörde, und ohne clericale Kleidung zu tragen, zurückgelegt hatten" (S. 73).

Die Folge dieser ohne „Bevormundung" zurückgelegten Erziehung zeigten sich gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts nur zu sehr. Eine große Anzahl Jener, die der Erde Salz hätten sein sollen, war selbst von der Fäulniß der seichten Aufklärerei angesteckt, und huldigte, weil des inneren Halts entbehrend, im praktischen Leben den Maximen des Josephinismus. Aus dieser inneren Fäulniß erklärt sich die mattherzige Opposition, die von den damaligen kirchlichen Behörden Deutschlands und Oesterreichs den kirchlichen Reformen Joseph's II. entgegengesetzt, sowie die Leichtigkeit, womit die Säcularisation fast überall durchgeführt wurde. Der Geist des kirchlichen Pflichtbewußtseins war eben nicht eingepflanzt worden, weil hiezu die Pflanzstätten fehlten. Daher blieb das Phlegma des Nichtsthuns in der Oberhand.

Es ist eine merkwürdige Thatsache, die Beachtung verdient, daß auch die Weckung dieses Pflichtbewußtseins im Großen und Ganzen (einzelne ruhmvolle Ausnahmen wie Sailer, Wittmann u, s. w. abgerechnet) nicht vom Clerus ausging, sondern von einzelnen hervorragenden Männern des Laienstandes. De Bonald, de Maistre, Ludwig von Haller, Adam Müller und vor Allem der große Görres waren es, welche die durch die französische Revolution bis in ihre Grundfesten erschütterte europäische Gesellschaft wieder auf den Felsen im Vatican hinwiesen, als den vorzüglichsten Rettungsanker aus der socialen Sündfluth. Hieran schlossen sich die Männer der positiv christlichen, historischen Juristenschule, wie Ferdinand Walter, der Protestant Richter u. A. an, welche die katholischen Grundprincipien, die von dem ohne „unmittelbare Leitung einer kirchlichen", wohl aber unter „Bevormundung" einer staatlichen Behörde gebildeten Clerus selbst waren verwässert worden, wieder in ihrer vollen Kraft in die Kirchenrechtswissenschaft einführten und dadurch den ersten Anstoß zu jener Lebendigkeit des katholischen Bewußtseins gaben, das während der Cölner Wirren so glänzend sich äußerte. Daß dieses Bewußtsein, zu dessen Weckung in der letzteren Periode auch ausgezeichnete Theologen namhaft beigetragen haben, nicht wieder erschlaffte, haben wir, wie ich

glaube, zu nicht geringem Theile jenen Erziehungsanstalten zu danken, die namentlich seit den Cölner Wirren allerorten entstanden, mochten es nun bloße Alumnate mit drei oder vier Jahrescursen, oder vollständige Seminarien sein, in denen die Aspiranten des Priesterthums „a teneris annis", wie das Tridentinum will, herangebildet werden. Der Autor der Schrift: Das nächste allgemeine Concil u. s. w., trägt kein Bedenken, die ersteren mit drei Jahrescursen, von denen die beiden ersten aus freiwillig eingetretenen Convictoren, der dritte aus den zum Eintritte verpflichteten Alumnen sich recrutiren, den eigentlichen Knabenseminarien weit vorzuziehen (S. 76 ff.). Man möchte auch sich veranlaßt finden, seinem Vorschlage, zu jenen zurückzukehren, beizustimmen, wenn man den grellen Contrast betrachtet, der nach ihm zwischen den sogenannten Alumnats- und den Seminariumspriestern zum Nachtheil der letzteren bestehen soll.

Zum Glücke sind auch hier die Farben viel zu dick aufgetragen. Oder ich frage, sind wirklich die „Seminarszöglinge" im Allgemeinen (Ausnahmen wird es wohl auch unter den „Alumnatspriestern" geben) „als Priester einseitig, engherzig, weltscheu, verdammungssüchtig" (S. 75)? Sind sie wirklich Männer, von denen „die Menschen, statt in Liebe und Vertrauen ihnen entgegenzukommen, sich mit kalter Scheu und mit Mißtrauen abschließen, als von Leuten, welche Anderen Lasten auflegen, die sie selbst noch mit keiner Fingerspitze berührt haben" (S. 74)?

Wir müssen solche Vorwürfe entschieden als unbegründet zurückweisen, außer es würde kirchliche Entschiedenheit für engherzige und einseitige Verdammungssucht, vernünftige Abgeschiedenheit vom Treiben der Welt als verwerfliche Weltscheue angesehen werden.

Wohl mag zugestanden werden, daß die Erziehungsmethode in e i n z e l n e n S e m i n a r i e n ihre Schattenseiten habe. Aber dieß kommt eben nicht auf Rechnung der Seminarserziehung als solcher, sondern nur auf Rechnung der f e h l b a r e n, w e i l m e n s c h l i c h e n L e i t u n g. Ist diese keine s c h a b l o n e n m ä ß i g e und d e s p o t i s c h e, sondern eine w a h r h a f t v ä t e r l i c h e und u m s i c h t i g e, die, dem Geiste Christi gemäß, j e d e n e i n z e l n e n Z ö g l i n g n a c h s e i n e m b e s o n d e r e n C h a r a k t e r b e u r t h e i l t u n d b e h a n d e l t, mit einem Worte, versteht der Vorstand einer solchen Anstalt die „ars artium", das „regimen animarum" nicht bloß oberflächlich, sondern vom Fundament aus, so werden jene Schattenseiten allmälig verschwinden, wie die Schatten der Nacht vor dem hellen Sonnenlichte des Tages.

Google

Sollen aber die Seminarien die volle Frucht bringen, die man von ihnen erwartet, so ist die Verbindung selbstständiger Bildungsanstalten, wie sie z. B. in Belgien bestehen, sowie die Gründung einer katholischen Universität, als Krone und Centralpunkt aller katholischen Bildungsanstalten einer Nation höchst wünschenswerth, wenn nicht unbedingt nothwendig. „Eine" günstig situirte Universität für jede Nation würde genügen. Wie im Mittelalter Paris und Bologna, so würden diese ganz vom christlichen Geiste durchwehten Hochschulen die Brennpunkte des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Wissenschaft für jede einzelne Nation werden, von welchen aus die Strahlen wahrer Aufklärung auf die übrigen kirchlichen Bildungsanstalten und dadurch auf das gesammte Volk sich ergößen.

Wir verkennen keineswegs die Schwierigkeiten, welche namentlich in dem schulmonopolisirten Deutschland der Ausführung eines so großartigen Planes entgegenstehen. Aber er sollte doch nie, wenn auch zur Zeit noch nicht realisirbar, aus den Augen verloren oder demselben gar, wie es leider gerade von geistlicher Seite in jüngster Zeit mehrfach geschehen ist, entgegengearbeitet werden[56]). Denn es ist schwer zu hoffen, daß die dermals bestehenden staatlichen Mittel- und Hochschulen der katholischen Anschauung jemals vollkommen gerecht werden. Was nützt es aber, wenn an ersteren Religion, an letzteren Theologie docirt werden darf, während in den übrigen Fächern entweder eine frivole kritische Verbissenheit gegen die Kirche oder gar der nackte Unglaube sich breit machen kann? Mit einer solchen „fortgeschrittenen Wissenschaft" eine Versöhnung, wie das „Offene Wort" meint (S. 71 f.), etwa durch einen Compromiß einzugehen, könnte nur auf Kosten des Glaubens geschehen. Hier gilt das Wort: Qui non est mecum contra me est!

Uebrigens sollte man schon jetzt von kirchlicher Seite (selbst aus Pfründerevenüen) strebsame Talente unterstützen, um sich namentlich in den Disciplinen der Philosophie, der Naturwissenschaften, der Jurisprudenz und der Nationaloeconomie im katholischen Sinne weiter ausbilden zu können. Auf gutgesinnte, charakterfeste Laien dürfte hiebei ohne Bedenken Rücksicht genommen werden, zumal da diese mehr Aussicht hätten, auf Lehrstühle an den bestehenden Universitäten zu gelangen, als Priester bei gleicher oder auch größerer Tüchtigkeit. Durch eine solche Unterstützung würde fortwährend für einen Nachwuchs tüchtiger wissenschaftlicher

---

56) Vgl. z. B. auch das „Offene Wort" S. 69.

Kräfte gesorgt, die, falls die katholische Universität denn doch einmal zu Stande käme, dort sogleich könnten verwendet werden, abgesehen davon, daß wirkliche Celebritäten, wenn auch katholischer Richtung, auch von den bestehenden paritätischen oder paritätisch sein sollenden Hochschulen nicht auf die Dauer ignorirt werden könnten[57]).

Wenn das „Offene Wort" (S. 69) meint, man wolle das Recht, welches die Katholiken auf die bestehenden Universitäten haben, in Folge der Gründung einer ausschließlich katholischen Hochschule preisgeben, so ist das entweder eine große Selbsttäuschung oder ein Kunstgriff, um Andere irre zu führen. Gerade die katholische Universität soll das Mittel werden, um auf die anderen Hochschulen in geeigneter Weise einzuwirken, und die stiftungsgemäß katholischen wieder für die katholischen Anschauungen zurückzuerobern. Doch verlassen wir ein Thema, das bereits gewandtere Federn allseitig erörtert haben.

Wir eilen zum Schlusse, da wir ohnehin die Geduld der Leser dieser Zeitschrift schon zu lange auf die Probe gesetzt haben. Nur auf zwei Vorschläge, die in der Schrift: Das nächste allgemeine Concil u. s. w., enthalten sind, möchten wir die Aufmerksamkeit noch hinlenken.

Es sind 1) der auch im „Offenen Wort" (S. 25. 41.) enthaltene Vorschlag, die Provincial- und Diöcesansynoden wieder in's Leben zu rufen; 2) der Vorschlag, das gläubige Volk zu einer gehörig geregelten, mit den nothwendigen Cautelen umgebenen Mitwirkung in den äußeren Angelegenheiten der Kirche beizuziehen (Das nächste allg. Concil S. 84 ff.). Wir geben zu beiden Vorschlägen aus vollem Herzen unsere Zustimmung, wenn wir auch mit der Motivirung derselben uns nicht in allweg einverstanden erklären können. Uebrigens hat sich in neuerer Zeit auch bei manchen Kirchenfürsten die Ueberzeugung Bahn gebrochen, daß die Diöcesan- und demgemäß auch die Provincialsynoden ein „schwer abzuweisendes Zeitbedürfniß" seien[58]). Die

57) Vergl. die in dieser Hinsicht beachtenswerthen Fingerzeige in den Historisch-politischen Blättern Bd. 63. Jahrg. 1869. Heft vom 1. Mai. S. 693.

58) Vergl. Promemoria des Erzbischofs Joh. v. Geissel von Köln vom 25. Sept. 1848 im Archiv für kath. Kirchenrecht. Bd. 21. N. F. Bd. 15. Jahrg. 1869. S. 142. Ueberhaupt ist dieses Promemoria sehr beachtenswerth, indem es auf so manche Schäden im kirchlichen Leben, die zu verbessern wären, hindeutet. Auch auf der Conferenz der deutschen Bischöfe in Würzburg wurde die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Provincial- und Diöcesansynoden anerkannt. Vergl. Phillips Kirchenrecht. Bd. 7. S. 220.

Kirchengeschichte gibt Zeugniß, daß zu Zeiten, wo die Provincial- und Diöcesansynoden fleißig abgehalten wurden, es auch in der Regel mit der kirchlichen Disciplin, besonders unter dem Clerus, gut bestellt war, während mit dem Aufhören derselben nur zu bald eine Erschlaffung sich einstellte. Wenn daher die Abhaltung dieser Synoden auch kein absolutes Bedürfniß ist, da ja die Bischöfe auf andere Weise für das Wohl des Clerus, wie der Gläubigen Vorsorge treffen können, so sind dieselben doch sehr nützlich. Und nicht umsonst haben noch die Väter zu Trient deren Abhaltung mit ernsten Worten eingeschärft[59]). Auch die Canonisten sprechen sich allgemein für die Wiederbelebung des Synodalinstitutes aus[60]), als das geeignetste Mittel, um das Band der Liebe und des Vertrauens zwischen Bischof und Clerus immer enger zu knüpfen.

Was den zweiten Vorschlag anlangt, so hat in kirchlichen Kreisen häufig die Befürchtung Platz gegriffen, es möchte durch eine solche Beiziehung der Laien zur Mitwirkung in den äußeren Kirchenangelegenheiten ein democratisches Element dem kirchlichen Organismus eingefügt werden, das mit der Zeit der Kirche selbst gefährlich werden könnte. Diese Befürchtung hätte nach unserem Dafürhalten nur dann Grund, wenn bei Heranziehung der Laien die nöthigen Vorsichtsmaßregeln außer Acht gelassen würden. Wird aber hiebei mit der wünschenswerthen Umsicht verfahren, so kann die Mitwirkung des gläubigen Volkes nur zum Besten der Kirche ausfallen.

Die meisten Regierungen lassen gegenwärtig die Kirche ohne Schutz, wenn sie dieselbe nicht etwa offen verfolgen. Eine große Anzahl der sogenannten Gebildeten hat ihr entweder offen den Scheidebrief gegeben oder zieht sich aus Menschenfurcht scheu von ihr zurück. Die Masse des Volkes allein sieht in ihr noch die von Gott gegründete Heilsanstalt zum wahren Wohle der Menschheit und das Bollwerk ächter Freiheit gegen Tyrannei und Despotismus. Bei diesen Verhältnissen kann es nicht fehlen, daß das gläubige

59) Sess. XXIV. c. 2. de reform. ed. Richter et Schulte p. 338.

60) Man sehe u. A. Phillips Kirchenrecht. Bd. VII. Abth. 1. S. 219 f. und im Kirchenlexicon v. Synode Bd. X. S. 612. Man sehe auch die Schriften, die speciell über die Diöcesansynode handeln, von Amberger, Feßler, Filser, Sattler, Alois Schmid und besonders das classische Werk von Benedict XIV. de Synodo dioecesana l. I. c. 2., wo er auch die Einwendungen würdigt, die gegen die Abhaltung von Diöcesansynoden in umfangreichen Diöcesen erhoben werden.

Volk immer inniger sich an den Clerus anschließt, um in geschlossener Phalanx mit ihm den Kampf gegen das von Oben her protegirte Unrecht zu führen. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß das gläubige Volk die Kämpfe der Kirche um so lieber kämpfen wird, je mehr es die Interessen der Kirche als seine eigenen ansieht. Das aber dürfte nach menschlichem Dafürhalten am sichersten dadurch erreicht werden können, daß ihm „eine gehörig geregelte", nach den Kirchengesetzen zulässige und „mit den nöthigen Cautelen umgebene Mitwirkung in den äußeren Angelegenheiten der Kirche", z. B. in der Verwaltung des Kirchen- und Pfründevermögens, bei Ueberwachung des sittlich-religiösen Zustandes der Pfarrgemeinde u. s. w., eingeräumt werde. Die näheren Modalitäten zu erörtern, würde zu weit führen.

Noch hätten wir einige Vorschläge des „Offenen Wortes" verschiedenartigen Inhaltes einer kritischen Prüfung zu unterziehen, wie den total verunglückten Modificationsantrag zum Cölibatsgesetze, den Antrag, die Verbindlichkeit zur Beobachtung der Kirchengebote unter einer schweren Sünde aufzuheben, und den Vorschlag, das aus Meßstipendien stammende Einkommen der Geistlichen auf andere Weise zu ersetzen u. s. w. Da aber deren Verfehltheit auf den ersten Blick einleuchtet, so wollen wir uns hiemit nicht länger befassen, zumal da deren „problematische Natur" auch anderswo bereits anerkannt und kurz gewürdigt worden ist[61]).

Sollen wir zum Schlusse noch ein Gesammturtheil über beide ohnehin schon genugsam gekennzeichneten Broschüren fällen, so können wir hiefür keinen prägnanteren Ausdruck finden, als das Sprüchwort: „Multum clamoris, parum," wenig gute Waizenkörner unter einem Haufen Spreu.

---

61) Bonner Literaturblatt. Nr. 6 v. 16. März 1869. Sp. 198 f. Stimmen aus Maria Laach: Das öcumenische Concil. Heft 3. S. 56 f.

Dr. D.

XLI.

Literatur.

Karl der Große und seine Zeit von Dr. Paul Alberdingk Thym. Revidirte deutsche Ausgabe. Münster 1868. 397 Seiten Octav. (Aus dem Holländischen.)

Dieses Buch des durch seine Schrift über Willibrord, Apostel der Niederlande, als ersten Theil seiner Gesch. der kerk in de Nederlande, bekannten Geschichtsprofessors in Mastricht verdiente in der That eine Uebersetzung in's Deutsche. Der Verfasser richtet zunächst sein Augenmerk auf den Einfluß, welchen Karl, „der große Baumeister des christlichen Staates im westlichen Europa," auf die Ausbreitung des Christenthums und die Entwickelung der kirchlichen Hierarchie hatte. Die Untersuchungen, wie sie ein solcher Plan gebietet, sind schwierig. So untersucht der Verfasser die Begrenzung der Bisthümer in den Niederlanden (Kap. 1), ihre Eintheilung in Decanate (Kap. 2), die Genesis der Bisthümer Utrecht, Doornik, Teruenne, Kamerijk und Lüttich (Kap. 4), die bischöfliche Hierarchie in Frankreich (Kap. 7), die Entstehung der sächsischen Bisthümer (Kap. 11). Beim letzteren Abschnitte suchte ich aber vergebens nach dem Verhältnisse des Metropolitanverbandes. — Karl's Vorgänger in ihrem Verhältnisse zur Kirche vorausschickend (Kap. 3 und 5), betrachtet der Verfasser Karl selbst in seinem Verhältnisse zum Papste in Kap. 6 und 8, Karl's Erhebung

zum Kaiser (Kap. 12), Karl's Bestrebungen für die niedere Geistlichkeit, Reinheit der Lehre (Kap. 9, 10 u. 12) u. s. w.

Das Buch ist sehr objectiv gehalten und gibt eine zusammenhängende Darstellung der Thatsachen. Die zahllosen Citate zeugen hiervon. Werthvoll ist die holländische und belgische Literatur, welche der Verfasser beizieht, und in diesem Umfange einem Deutschen unmöglich zu Handen gestanden hätte. Daß dem Verfasser aber außer getreuem Berichte historische Kritik zu Gebot steht, bekunden die 41 Beilagen von Seite 313—363 in sehr kleinem Drucke. Seite 358 behandelt der Verfasser Karl's Canonisation, wobei derselbe bemerkt, Karl sei in den neuesten Ausgaben der Propria, worin er früher vorkam, z. B. von Köln, Münster, Doornik, nicht mehr als Heiliger verzeichnet. Nur zu Aachen wird des Kaisers noch in Kirchengebeten gedacht, und in der Diöcese Münster sein Andenken noch gefeiert, so weit Breviarium et Missale Monasteriense dort noch in Gebrauch ist.

Der holländischen Ausgabe ist eine ausführliche Karte, 24″ × 19″ rheinl., der niederländischen Bisthümer mit der Eintheilung in Archidiaconate und Decanate des achten und neunten Jahrhunderts beigegeben, welche durch die Theissing'sche Buchhandlung in Münster für 36 Kreuzer bezogen werden kann.

Die wichtigste Partie des Buches behandelt Kapitel 8: Karl's Ansehen und Würde, besonders vor seiner Erhebung zum Kaiser. Hören wir den Verfasser selbst, der den Abschnitt also einleitet: So stand Karl der Große an der Spitze aller g e i s t l i c h e n sowohl, als weltlichen Obrigkeiten in seinem Reiche. Die Metropoliten waren i h m Rechenschaft schuldig über a l l e ihre Handlungen; Karl war der höchste Richter. Der Papst war für i h n der erste seiner Metropoliten, Rom war s e i n e vornehmste Bischofsstadt, die Kirche war die „Versammlung aller Wohlgesinnten.“ . . . Der

Papst blieb bei manchen Gelegenheiten sein Rathgeber; eine entscheidende Stimme hatte Hadrian gleichwohl bisher in vielen Fällen nicht. Karl meinte, wie wir sehen werden, daß unaufhörliche Fürbitte für die gesammte Christenheit ausschließlich die Pflicht des Papstes sei.

S. 194 heißt es: Von einer Berufung an den Papst war keine Rede. S. 195: Der Papst besaß einen ausgedehnteren Einfluß und eine größere Autorität, als irgend ein anderer Prälat. . . . Indem Karl diese Thatsache anerkannte, ... strebte Karl nicht, diese Erscheinung zu vernichten, aber seinen persönlichen weitaussehenden Planen dienstbar zu machen.

Nicht minder wichtig ist Kapitel 9: Anordnungen für die niedere Geistlichkeit, ihre Bildung, allgemeine Rechte der Bischöfe. — Die Grenzen dieses Aufsatzes gestatten nicht, länger hierbei zu verweilen. Diese Passagen müssen gelesen werden; ein Auszug genügt nicht. Unumwunden legt der Verfasser seine hinreichend belegte Meinung dar, oder vielmehr durch Aneinanderkettung der Facta bietet der Verfasser die Materialien zum historischen Richterspruche: „So war es." Daß der Verfasser mancher seither liebgewordenen Ansicht Anderer entgegentritt, kann sich nicht fehlen.

Das ist sicher, hätten Karl's Söhne und Enkel auf solcher Grundlage weiter bauen können, und hätte die Kirche auf dieser leben müssen, so wäre das Leben der Kirche ein erbärmliches geworden. Dafür sorgte Gottes Vorsehung weislich, indem sie Karl's ungeheueres Reich zusammenbrechen ließ, schneller, als vorauszusehen war. Durch diesen Fall war dem Staatsabsolutismus, der Entstehung eines Staatskirchenthums und den damit zusammenhängenden Ungehörigkeiten vorgebeugt. Wehe der Kirche, wenn die Verhältnisse sich so verketten, daß das weltliche Regiment Gängelbande der Kirche unter die Arme schlingen kann, sie werden bald zu Henkerstricken!

Wie der Kunstgießer den schön geformten Glockenmantel zerschlägt, wenn der Glocke Guß gelungen, so mußte Karl's politischer Bau zerfallen, nachdem die Völker in ihm zur christlichen Nation gebildet waren.

F. F.

Lehrbuch der katholischen Religion für die oberen Classen der Gymnasien von Dr. Anton Wappler, fürsterz. geistl. Rath und Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien. Zweiter Theil. Die Glaubenslehre. Wien, Braumüller. 1 fl. 20 kr.

Von dem in dieser Zeitschrift (vergl. Octoberheft v. J.) schon besprochenen Wappler'schen Religionshandbuche für Gymnasien ist inzwischen der zweite Theil, „die Glaubenslehre," erschienen. Dieselbe wird in drei Hauptstücken dargestellt, welche die Ueberschriften tragen: Die Lehre von Gott, die Schöpfung, die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Letzteres Hauptstück behandelt in zwei Abschnitten „das Leben und Wirken Christi im Stande seiner Erniedrigung" und „das Leben und Wirken Christi im Stande seiner Erhöhung." Dieser Abschnitt begreift dann in drei Artikeln die Lehre von der Rechtfertigung, und zwar von der Art und Weise der Rechtfertigung überhaupt (Gnadenlehre) und von der Rechtfertigung der Menschen vermittelst der Kirche (die Lehre von den h. Sacramenten), von der Beseligung der Gerechten im jenseitigen Leben und von der Wiederkunft Jesu Christi in sich.

Auch diesem zweiten Theile ist wieder die Religionslehre für Realschulen zu Grunde gelegt, jedoch so bedeutend erweitert, daß die Zahl der Seiten von 116 auf 238 angewachsen ist. Diese Erweiterung wurde dadurch erzielt, daß die Erklärungen und Beweise ausführlicher gegeben, daß eine große Anzahl von Aussprüchen der Concilien und Väter (nicht in lateinischer Sprache) aufgenommen, und viele Einwände angeführt und beleuchtet sind. Namentlich werden

die Hauptirrthümer unserer Zeit, der Pantheismus und der Materialismus, sowie die von letzterem vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus erhobenen Einwände einer, für ein Lehrbuch sehr eingehenden Besprechung unterzogen, und mit Hilfe von Thatsachen und Aussprüchen widerlegt. Bei dem Eifer, mit welchem in unserer Zeit das Verhältniß zwischen Bibel und Natur erörtert wird, und bei dem Bemühen der Feinde der Religion, gerade diesem Gebiete seine Einwürfe gegen den Glauben zu entlehnen und ihnen eine möglichst weite Verbreitung zu geben, werden gewiß diese Auseinandersetzungen jedem Religionslehrer willkommen sein, bei den Schülern aber das lebhafteste Interesse erregen, und wohl geeignet sein, sie im Voraus gegen die Angriffe auf ihren Glauben zu schützen. — Daß die Einwände und ihre Widerlegung, die Citate und untergeordnete Bemerkungen mit kleinen Lettern gedruckt sind, fördert die Uebersichtlichkeit.

Obwohl nun die Besprechung der Einwände gegen den Glauben eine sehr schätzenswerthe Zugabe zu diesem Lehrbuche bildet, so hätten wir dennoch gewünscht, daß manche Einwände ganz weggeblieben wären (so z. B. S. 3. 4. 25., zweites Alinea, 26 u. s. w.), theils weil sie Vorkenntnisse voraussetzen, die Gymnasiasten noch nicht besitzen, theils auch weil die zu häufige Anführung von Einwürfen die Glaubensfestigkeit eher erschüttern, als bestärken kann.

Die Vorzüge, die wir schon bei dem ersten Theile dieses Lehrbuches in sachlicher und formeller Beziehung hervorgehoben haben, finden wir auch bei diesem Theile desselben wieder, und können wir darum nur den Wunsch wiederholen, daß seine Vortrefflichkeit und Brauchbarkeit durch baldige und häufige Einführung anerkannt werde.

Der Todeskampf, das ist: Angriffe des bösen Feindes auf den Sterbenden. Nach dem spanischen Original des Maestro Alejo Venegas. Bearbeitet von Franz Konrad, Priester der Diöcese Würzburg. Würzburg. Staudinger. 1869. kl. Sedez. 135 Seiten.

Aus zwei Gründen möchten wir die Leser des „Katholiken" auf dieses kleine Büchlein aufmerksam machen. Vor Allem führt es uns auf das Gebiet der Mystik, wie sie jenes Volk im Süden in den glücklichsten Zeiten seiner Geschichte in so ganz eigener Weise ausgebildet hat. Die Todesstunde, über die oft für das gewöhnliche Auge ein Schleier gebreitet ist, zeigt sich uns hier an der Hand der Glaubensanalogie und auch einer aufmerksamen Erfahrung als eine sehr bewegte Stunde, in der der böse Feind thätig ist, wie einer, der „Eile hat". Ferner ist das Büchlein immerhin für den Seelsorger ein Wink, die große Bedeutung des Sterbebettes zu würdigen und sich nicht mit oberflächlicher Beobachtung und Handlung zu begnügen. — Es ist wahr, es gehört, um die Todesstunde recht zu verstehen und vollständig zu würdigen, zu vorliegendem Büchlein ein Pendant, welcher uns auch zu erzählen versucht von den Geheimnissen der göttlichen Barmherzigkeit, die auch nirgends größer erscheint, als in diesem Augenblicke; denn auch *sie* „hat Eile." — Wir können aber bloß den jugendlichen Verfasser, dessen Mühen wir die vorliegende Bearbeitung (nicht Uebersetzung) verdanken, zu ferneren Arbeiten ermuntern, aber auch ψευδεπιγραφα, wie Seite 8 eines sich eingeschlichen, nächstens zu vermeiden.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XLII.

Conrad Wimpina.

Man begegnet in schriftstellerischen Werken, namentlich des sechszehnten und achtzehnten Jahrhunderts, unzählige Mal der Klage, daß die Scholastik in der dem Auftreten Luther's zunächst vorangehenden Zeit einer kaum begreiflichen Ausartung anheimgefallen sei; man habe sich, so hieß es, nur mehr mit albernen, eitlen und spitzfindigen Fragen beschäftiget, alle religiösen Wahrheiten einer dialectischen Dressur unterworfen und Theologie und Philosophie in eine lautere Sophistik und in ein leeres Formelwesen verwandelt. Dieser Zustand sei eine Mitursache der sogenannten Reformation geworden und habe ihr eine gewisse Berechtigung verliehen. In der Neuzeit hat man diese und ähnliche Beschwerden schärfer untersucht und ist nicht selten zu dem Ergebnisse gelangt, daß die Uebertreibung dabei eine große Rolle spielte. Mit Rücksicht auf diese Verhältnisse mag es nicht unpassend sein, eingehender das Leben, die Schriften und den Geist eines gelehrten Mannes darzustellen, welcher theils der Zeit Luther's vorherging, theils die Anfänge der Reformation durchlebte und zugleich als ein begeisterter Anhänger und Förderer der Scholastik gerühmt wird, des Conrad Koch oder Wimpina.

I.
Wimpina's Jugend und Aufenthalt in Leipzig.

§. 1.

Die Geburt Conrad Koch's (Cocus) wird am füglichsten in das Jahr 1460 gesetzt; denn da wir ihn im Jahre 1481 bereits als Baccalaureus der Philosophie treffen, und da Cochläus [1]) überdieß versichert, Koch sei zur Zeit des Bauern-

1) De actis et scriptis Lutheri ed. Colon. fol. 135. b.

krieges (1525) schon ein alter Mann (homo senex) gewesen, so können wir dessen Geburt nicht in den späteren sechsziger Jahren suchen. Als Geburtsort gilt unbestritten das fränkische Buchen bei Amorbach, ein Flecken im Odenwalde, der Diöcese Würzburg, woher der oftmalige Beiname „Conradus ex Fagis" (Buchen)[2]. Nach damaliger Sitte nannte er sich meistens Wimpina (Wimpfinas), entweder weil Wimpfen am Neckar als Geburtsort seines Vaters, eines Gerbers, sein Stammsitz war oder weil er in Wimpfen ein Ritterstiftscanonikat inne hatte[3]). Ueber seine frühesten Studien, die er vielleicht zu Würzburg machte, fehlen Aufschlüsse. Gewiß ist, daß er im J. 1479 die Universität Leipzig bezog und dortselbst unter dem Rector Johann Herold immatriculirt wurde. Als Lehrer der Philosophie fungirten damals Nicolaus und Heinrich Thymius, Schreiter, Simon Pistorius, Lyrictius u. A. Zwei Jahre später (1481) erhielt er unter Johann Kappentanz de Spira das Baccalaureat und Lizentiat der Philosophie, worauf er wahrscheinlich nach Rom ging; denn daß er in der ewigen Stadt den classischen Studien und namentlich der Poetik oblag, wissen wir aus seiner eigenen Angabe. Certo certius habe, sagte er einmal zu seinem Gegner Mellerstadt, me tantisper Romae egisse sub phoebea cortina, quantisper fors tu Moguntiae sub ferula aesculapiana. Nach der Romfahrt begab er sich wieder nach Leipzig, wo er im J. 1484 unter dem Prokanzler Martin Fuhrmann zum Magister der Philosophie promovirt wurde und philosophische Vorlesungen über Logik, Rhetorik, Poetik u. s. w. zu halten begann[4]). Damit verband er Disputationen, in denen er sich sehr fleißig übte und es zu einer besonderen Fertigkeit brachte. Bekanntlich gab es zu Leipzig verschiedene Arten von Disputationen, die täglichen (vespertinae oder serotinae) mit den Studirenden, die disputationes ordinariae baccalaureorum vel magistrorum, die disputationes extraordinariae (vielleicht monatlich eine), die Disputationen pro completione biennii, die disputationes quodlibeticae (im fünf-

---

2) Demselben fränkischen Orte gehörte der Frankfurter Professor Johannes Pistoris der Geburt nach an. Cf. Bekmann, Notitia Univerait. Francof. p. 55.

3) Chronic. Gotwicens. p. 864. Gropp, chronic. Amorbacens. p. 265. Tritheim schreibt im chronic. Hirsaug. II. 630: quem vulgo Wimpfinatem appellant, und in der Sponheimer Chronik ad ann. 1506. p. 425: Conradus de Wimpfen nuncupatus.

4) Die Centuria anonymi berichtet, Wimpina habe zu Leipzig einige zwanzig Jahre (1484—1506) Vorlesungen gehalten.

zehnten Jahrhundert nach Zeit und Veranlassung unbestimmt) u. a. Nicht nur zur Erlangung des Grades, sondern auch zur Aufnahme in die Facultät wurde der Nachweis gefordert, daß der Candidat eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Disputationen besucht habe[5]). Unter seinen frühesten Schülern ist am meisten der Dominicaner Johann Tetzel bekannt, welcher im J. 1482 die Universität Leipzig bezog, im Sept. 1487 das Baccalaureat der Philosophie erhielt und sich unter Anleitung Wimpina's namentlich in der Redekunst ausbildete. Dr. Gröne setzt in seinem trefflichen Buche „Tetzel und Luther“ (S. 1) die Geburt Tetzel's in den Anfang der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts (also etwa 1450—1455), schreibt aber S. 6, Tetzel sei im J. 1504 erst einige dreißig Jahre alt gewesen, so daß hienach seine Geburt fast in das Jahr 1470 herabgesetzt werden müßte. Da Tetzel im J. 1482 die Universität bezog und den um 1460 geborenen Wimpina noch als Lehrer hatte, so dürfte er wohl beiläufig um das J. 1465 das Licht der Welt erblickt haben.

Für seine Zuhörer schrieb Wimpina (1486 oder 1487) sein Erstlingswerk unter dem Titel: „Praecepta augmentandae rhetoricae orationis commodissima et ars epistolandi,“ worin er in zehn Vorschriften oder Anweisungen die Anordnung und Erweiterung (compositio) des Stoffes in Reden und Briefen behandelt[6]). Er unterscheidet vier Gattungen von Reden und Briefen, das genus signasticum (quod huc et illuc incerto pede vagatur, ut in *apologiis* ad *purgandum* vel commendandum), das genus dogmasticum (sermo serio *docens*), das genus scommaticum (quod cum jucunditate profertur et *jocatur*), das genus synthematicum (in quo graviora atque seria de religione vel republica describuntur). Die Vorschriften jeder Gattung

5) Zarncke Fr., die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Universität Leipzig (Abhandlungen der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissensch. Dritter Band, der histor. phil. Kl. 2. Band 1857) S. 558. 724. 859 860.

6) Die meisten Schriften und Werke Wimpina's finden sich theils in der a. 1531 zu Köln erschienenen Farrago miscellaneorum, theils in der Anacephalaeosis sectarum et errorum, welche 1528 zu Frankfurt a. d. O. herauskam. Doch fehlen in diesen beiden Bänden noch manche Schriften, welche in alten Separatausgaben zerstreut sind und großentheils Leipzig zum Druckorte haben. Die Erstlingsschrift existirt nur als Separatausgabe. Der Farrago miscell. ist meistens auch der im nämlichen J. 1531 zu Köln gedruckte liber unus orationum seu sermonum beigegeben.

sind mit vier, sechs oder acht selbstgemachten Beispielen belegt. In der zweiten Vorschrift z. B. (quoties pluribus de rebus scripturi fuerimus eas ad invicem comparando) wird in einem der Beispiele der Herzog Albert von Sachsen mit dem Bischofe Tilo von Merseburg zusammengestellt und von beiden gesagt, sie seien unter allen Geborenen (omnium, qui nati sunt) die gerechtesten und religiösesten Männer und müßten daher von den Bewohnern des Meißnerlandes am meisten geehrt und auf's Höchste geschätzt werden. Wie der eine durch Kriegsthaten berühmt, so sei der andere durch Religiosität und Gottesfurcht ehrwürdig u. s. w. Aehnlich findet sich in einem Beispiele der dritten Vorschrift (de genere dogmastico narrativo) eine Verherrlichung der Stadt Rom, welche gerühmt wird als urbs insignis, civitas egregia ac vetustissimorum fama praeclarissima, cujus jam dudum laus, virtus, prudentia universum orbem rexit, gubernavit, compescuit. Dabei gedenkt er der traurigen Lage, in welche die Stadt eben damals (1485—1486) durch Alfons, den Sohn des treulosen und grausamen Königs Ferdinand von Neapel, versetzt worden war, und schließt mit den Worten: nisi a Deo summo maximo multa pietate relevaretur, Cardinales summusque pontifex jam statim saluti suae desperare cogantur necesse est. In den Beispielen der siebenten Anweisung oder Vorschrift (si rem aliquam summis laudibus vel vituperio dignissimam ostendere voluerimus) schildert ein darbender Universitätsstudent emphatisch seine Noth, um einen angesehenen Mann zur Hilfeleistung, d. h. zu einem Darlehen zu bewegen[7]). Die zehnte Anweisung verbreitet sich über den Wortschmuck und die Redefiguren (exornatio), namentlich über den Ausruf, die Unterscheidung, Unterordnung, Steigerung, Verdoppelung, den Zweifel, die Verbesserung u. dgl. Obschon bereits in den zehn Anweisungen öfter auf einen oratorischen Briefstyl Rücksicht genommen ist, so wird am Ende doch noch eine besondere Anleitung zur kunstmäßigen Abfassung von Briefen beigefügt und namentlich die Auffindung, die Vertheilung oder Eintheilung des Stoffes und die Darstellung (inventio, distributio et elocutio) erörtert. Den Schluß bilden vier Musterstücke: 1) für das genus signasticum eine Epistola excusatoria apologetica Gasparini Veronensis;

---

7) Cogitare potuisti, quanta hi, qui in studiis sunt, vitae discrimina perpeti necesse habent, quales inediae sitisque, frigoris ac sudoris asperitates, quot denique omnium suarum rerum diuturnas penurias etc.

2) für das genus dogmasticum eine Stelle aus der Schrift des Rhetors Curius; 3) für das genus syntheticum eine Epistola Gasparini Pergamensis, und 4) für das genus scommaticum eine Epistola Ovidii Nasonis (amorum lib. 1. eleg. 5.), leider ein Schandstück, welches den Beweis liefert, daß die Schöngeisterei damals wie jetzt hinsichtlich des sittlichen Anstandes ein sehr weites Gewissen hatte. Vielleicht war mehr ein jugendlicher Leichtsinn und eine Ueberschätzung der Form, als bewußte Bösartigkeit die Veranlassung zur Aufnahme dieses Musterstückes. Ohnehin hatte sich Wimpina damals mit der Theologie noch nicht näher bekannt und vertraut gemacht, war auch nicht Priester und stand in einem Alter von höchstens 26 oder 27 Jahren. Erst in den folgenden Jahren scheint er sich unter Henning, Schwarz, Fuhrmann, Dammerau u. A. auf die theologischen Studien verlegt und auf die Priesterweihe vorbereitet zu haben, welche er nach seinem eigenen Geständnisse in Würzburg, seiner heimathlichen Diöcese, vielleicht zwischen 1490 bis 1493 erhielt[8]) Schnell mehrten sich damals seine Aemter und Würden. Er erhielt ein Canonikat des Rittercollegiatstiftes in Wimpfen, eine ordentliche Professur der Philosophie (1491) und hauptsächlich auf Zuthun des jungen herzoglichen Prinzen Georg des Bärtigen 1492—1505 die Stelle eines Collegiatus fornatilis im großen Fürstencollegium zu Leipzig, dessen Propst (praepositus) er von 1493 bis 1504 ward[9]). Im nämlichen J. 1492 ward er Baccalaureus der Theologie und zwei Jahre später Licentiat der Theologie, zu welchem kraft eines Statuts vom J. 1444 nur Priester zugelassen wurden und womit das Recht und die Pflicht verbunden war, über die Sentenzen des Lombarden zu lesen und zu disputiren.

Von dem Erfolge seiner theologischen Studien gab er

---

8) Cf. de tribunio S. Annae. In der Antwort auf den Mellerstadtischen Lakonismus äußert er bescheiden, er verwalte das empfangene Priesterthum unwürdig (Mallem contemplatione religionis ac sacerdotii, quo vel indignus tangor, conquiescere, si quoquomodo sub pace liceret.

9) Im J 1438 wurden, weil man für die medicinische Facultät noch keine salaria hatte, den medicis zwei Stellen im großen Fürstencollegium überlassen. So blieben nur acht Stellen, für zwei Nationalen aus jeder Nation, die übrigen zwei aber gingen unter den Nationen wechselweise herum, daher sie loci tornatiles genannt wurden. Schultze, Abriß der Gesch. der Univers. Leipzig S. 66. Zarncke l. c. S. 751. Zu vergleichen die Zueignung des poetischen Commentars Wimpina's über die Thaten Herzog Albert's.

frühzeitig, vielleicht zwischen 1493 und 1496, in zwei Schriften Zeugniß, die er unter dem Titel verfaßte: 1) de ortu, progressu et fructu theologiae, und 2) errologium oder de erroribus philosophorum. Das erstere Werkchen[10]) hatte er während der Ferien, um nicht ganz müßig zu sein, für seine Zuhörer zusammengeschrieben. Es sollte als Einleitung zur Wiederaufnahme der Vorlesungen über Thomas von Aquin dienen und den Studirenden Vorsichtsmaßregeln und Anleitung für das Studium der Theologie bieten. Die Theologie, äußert er darin, habe ihren Namen hauptsächlich daher, daß Gott ihr Ursprung, Gegenstand und Ziel ist (a Deo, de Deo, in Deum). Sie müsse im Zuhörer den Glauben, eine demüthige Furcht und den Gebetseifer erzeugen; damit sie aber dieses bewirke, sei als Vorbereitung nöthig Reinheit des Geistes (Joannes ob puritatem ut aquila volavit ad superna), Mäßigkeit in Speise und Trank, Abtödtung der Ergötzlichkeit und Neugierde, Gebet, häufige Beicht, fleißige Lesung und Wiederholung[11]). Der Fortschritt in der Theologie bestehe zumeist im Verständnisse der heiligen Schrift, deren Breite, Länge, Höhe und Tiefe möglichst zu erforschen sei. Die Länge der hl. Schrift sei vorgebildet in den sechs Schöpfungstagen, welche auf sechs Weltalter hinweisen, die Tiefe gebe sich kund durch den vierfach gegliederten Sinn, den buchstäblichen, allegorischen, tropologischen und anagogischen. Unter den exegetisch-hermeneutischen Regeln steht oben an, daß man keine Allegorie suchen dürfe, wo die erste Bezeichnung der Worte auf den Glauben oder die Liebe zurückführt, und daß man eine Schriftstelle durch andere Schriftstellen erkläre, nicht aber von Außen einen beliebigen Sinn hineinlege. Die achte Anweisung bezieht sich auf die biblische Zeitberechnung; denn man müsse wohl beachten, daß die Schrift sich bisweilen einer Synecdoche bediene (z. B. Christus drei Tage im Grabe) oder daß die Propheten manchmal das Zukünftige als vergangen darstellen (z. B. parvulus natus est nobis). Was die Belohnung des theologischen Studiums betreffe, so sei es im Allgemeinen verdienstlicher, auf dem Lehrstuhle die angehenden Geistlichen zu unterrichten, als an dem Seelenheile einzelner

10) Es findet sich in der Kölner farrago miscellaneorum fol. 163—168. Nach Migne's Dictionnaire de bibliographie catholique I. 966 soll es schon in den neunziger Jahren des fünfzehnten Jahrhunderts bei Jakob Thanner in Leipzig separat gedruckt worden sein.

11) Scientia, quae in intellectu sistit, arida est, inflans, non aedificans, quod in theologia esse non debet, cum haec sit scientia, non ut sciamus solum, sed ut boni efficiamur.

Gläubigen zu arbeiten[12]), daher es im Himmel, wie für die Martyrer und Jungfrauen, so auch für die Lehrer und Beförderer der geistlichen Wissenschaft eine besondere Auszeichnung, eine eigene Stufe der Herrlichkeit (Aureola) gebe[13]). Es wäre heilsam, zur Förderung der theologischen Wissenschaft einen eigenen Orden zu gründen, und man könnte das theologische Studium selbst als sacramentalische Buße und Genugthuung im Beichtstuhle auferlegen.

Das andere Werkchen, de erroribus philosophorum, war Anfangs nur ein einziges Buch[14]), wurde aber später umgearbeitet, in drei Bücher zerlegt und mit der Aufschrift versehen: „De sex sophorum erramentis eorumque confutationibus"[15]). Das erste Buch trägt die der christlichen Wahrheit widersprechenden Irrthümer des Aristoteles und seines Erklärers Averroes, das zweite die Irrthümer des Avizenna und Al-Gazel, das dritte die Irrthümer des Alkind und Rabbimoyses vor und sucht sie zu widerlegen. Wie in den meisten seiner Werke geht Wimpina auch hier mehr compilatorisch und sammelnd, als schöpferisch und selbstthätig zu Werke. Von Aristoteles werden drei wesentliche Verstöße angemerkt; daß er 1) die Entstehung der Welt durch Schöpfung übersah, daher keinen Anfang der Bewegung zuließ, sondern eine Ewigkeit der Zeit und der Welt annahm[16]); daß er 2) dafür hielt, an demselben Orte können nicht zwei Körper sein und ein Accidens vermöge nicht ohne Subject zu bestehen, daher auch Gott nicht die Macht habe, beide zu trennen und getrennt zu erhalten[17]), und daß er

12) Auffallend und der Mißdeutung fähig erscheint hiebei der Satz: hoc studium si ex caritate processerit, etiam vi operis meretur ex congruo vitam aeternam; at si illud ipsum consideretur prout a spiritu s. operante et virtuoso theologo cooperante, meretur etiam de condigno visionem beatificam.

13) Dieselbe Anschauung kehrt in der Oratio invocatoria in missa quodlibeti a. 1497 wieder.

14) Migne im Dictionnaire de bibliographie catholique II. 1165 und Leich in annal. typograph. Lips p. 67 und Wilisch (commentar. poetic.) S. 34 setzen die Herausgabe der ersten Auflage dieser Schrift in's Jahr 1493. Becmann gibt in seiner notitia Universit. Francof. p. 97 das Jahr 1494 an.

15) Farrago miscellan. fol. III. bis 137.

16) Im zweiten Buche wird fol. 121 über diesen Irrthum bemerkt, non omnem rei productionem esse sive contigisse per motum sive subjecto supposito per praeviam mutationem, ut in physicis liquet fieri productionibus, sed fuisse rerum quendam in esse ex nihilo concessum per primi agentis nihilque supponentis creationem.

17) Wimpina erwiedert hierauf: Accidens separare a subjecto non contradictionem implicat nec impossibile est, cum illa inter 49

3) behauptete, die sittlichen Tugenden würden bloß durch die menschlichen Acte erworben, während wahre Tugenden, welche unbedingt auch in Bezug auf den letzten Endzweck Werth und Geltung haben, nur durch Beihilfe der göttlichen Gnade zu Stande kommen.

Unter den falschen Sätzen des Averroes hebt er besonders den Satz hervor, daß in allen Menschen nur eine einzige intellectuelle Seele (unum intellectum) sei. In Bezug auf die Schöpfung der Welt, von welcher Petrus de Ebano (Abano, Apono) die Behauptung ausgesprochen, man könne sie in der Philosophie nicht zugeben, obschon sie nach der hl. Schrift ganz wahr sei, fügt Wimpina die treffende Bemerkung bei, hienach wäre das, was der rechte Glaube lehre, nicht allgemeine Wahrheit, sondern müßte man außerdem eine philosophische Wahrheit annehmen, auf welche die Glaubenswahrheit Rücksicht zu nehmen und vor der sie sich in Acht zu nehmen hätte[18]). An Avizenna tadelt er die Meinung und widerlegt sie, daß von dem unveränderlichen Gotte nichts Veränderliches ausgehen könne und daher Alles von Ewigkeit hervorgebracht sein müsse, sowie, das die Weissagung etwas Natürliches sei, indem die Propheten als solche geboren worden. Al-Gazel behauptete, daß Gott auch nach Außen ohne Freiheit wirke, demnach Alles mit Nothwendigkeit entstehe und geschehe. Wimpina weist ihn aber auf die Eigenschaft eines *primum Agens* hin, welches nothwendig so beschaffen sein müsse, daß es aus sich den Zweck seines Handelns vorher erkenne, also auch mit Einsicht und freiem Willen handle. Sei Gott als primus Motor nothwendig auch primum Agens, so könne sein Schaffen und Wirken nach Außen kein blindes und nothwendiges sein[19]).

Alkind trug außer vielen anderen besonders drei ihm eigenthümliche Irrthümer vor. Er lehrte 1) man könne aus der Kenntniß der ganzen himmlischen Harmonie (der Gestalt

---

primis diversa generibus *essentialem* habeant *differentiam, distinctis* etiam *definitionibus* secreta; in quarum nulla alterius implicatur essentia, sicut liquet analyticis, qui completam hanc censent definitionem, quae in sua coordinatione a prima potentia ad usque ultimum actum rei explicat quidditatem, quod accidentibus in suis discretim generibus congruere logicis non est occultum.

18) Perinde ac si orthodoxa non sit universalissima veritas, sed sit praeter eam quaedam altera philosophica, cui illa deferre debeat illamque extimescere.

19) Quod necessitate naturae agit, finem suum non cognoscit, sed ad hunc a praecognoscente dirigitur. Nihil agens ex necessitate est primum agens.

des Sternenhimmels) die ganze Zukunft erschließen, was natürlich Wimpina nicht bloß in Bezug auf die freien und zufälligen, sondern größtentheils auch in Bezug auf die natürlichen Dinge bestreitet, indem die Gestirne höchstens Vermuthungen hinsichtlich nothwendiger und natürlicher Dinge begründen könnten. Er schrieb 2) daß die Gebete auf natürliche und nothwendige Weise (per congruam stellarum figurationem seu radiationem) Erhörung finden und das bewirken, was man verlange. Er hielt 3) viel auf die Wirksamkeit der Zauberformeln und Zaubermittel (observantia caracterum). Wimpina stellt diesem Wahne die Worte Gerson's gegenüber, wonach jedes Mittel des dämonischen Einflusses und Aberglaubens verdächtig ist, welches eine Wirkung hervorbringen soll, die nicht von natürlichen Ursachen erwartet und wobei kein von Gott gewirktes Wunder vorausgesetzt werden kann. Unter den Irrthümern des Rabbi-moyses sind folgende besonders nennenswerth: 1) Die Vollkommenheiten sind in Gott nicht anders, als im Menschen; 2) die Himmelskörper sind beseelt; 3) Gott wandelt den Willen des Menschen niemals um; 4) die einfache fornicatio war vor der Verkündigung des Gesetzes keine Todsünde u. dgl. Die letztere unsittliche Anschauung stellt Wimpina als verkehrt dar durch den Hinweis auf die Einsetzung der Ehe im Paradiese, welche für ewige Zeiten angeordnet, mithin als eine Sache der Natur erklärt worden sei, woraus von selbst sich der Schluß ergebe, daß jeder außereheliche Geschlechtsgebrauch gegen die Natur, also sündhaft sei, zumal die Fortpflanzung und Erhaltung des Menschengeschlechtes fast unmöglich würde, sobald die fornicatio frei gegeben wäre.

§. 2.

Im Sommersemester des J. 1494 verwaltete Wimpina das Rectorat der Universität Leipzig und im darauffolgenden Wintersemester das Decanat der Artistenfacultät, während, dessen auch sein Bruder Friedrich zum Magister promovirt wurde[20]). Unter seinem Rectorate wurden 93 Studirende aus der bayrischen Nation, 75 aus der meißnischen, 14 aus der sächsischen und 19 aus der polnischen, im Ganzen 201 immatriculirt. Das Andenken an diese Amtsverwaltung ist uns durch drei Reden bewahrt, welche er bei

20) Zarncke l. c. S. 592. 809.

dieser Gelegenheit hielt[21]). Die erste oder eigentliche Antrittsrede beginnt er mit einer Entschuldigung wegen seiner Zaghaftigkeit, deren Ursache er auf den Umstand zurückführt, daß ein so ausgezeichneter Mann, wie Martin Mellerstadt[22]), ihm als Redner unmittelbar vorhergegangen sei, indem er den neuen Rector auf's Angelegentlichste empfahl[23]). Sofort vergleicht er die Academie mit einer Staatsgesellschaft und möchte die Zuhörer begeistern, damit sie für Erhaltung und Förderung der academischen Republik Alles ein- und daransetzen, ähnlich patriotischen Bürgern, die Alles für ihr Land opfern. Dieses Gesetz, Alles für das Wohl, die Ordnung und Harmonie des Ganzen zu thun, beherrsche die gesammte Schöpfung und habe für das Reich der Engel und den Sternenhimmel nicht minder Geltung, als für die niederen Elemente und die ganze Thierwelt. Durch unzählige Beispiele aus der Geschichte, besonders der römischen, sucht er die Jugend zu überzeugen, was die größten Männer zum Wohle der Republik gethan haben; natürlich vergißt er dabei nicht die Thaten seines Lieblingshelden, des sächsischen Albrecht[24]). Dagegen bürdet er den Grachen die Absicht auf, das Gemeinwesen zu Grunde zu richten, was ihm denn auch Anlaß gibt, gegen politische Aufwiegler seiner Zeit loszuziehen. Am Ende spricht er die Hoffnung aus, daß seine Rectoratsverwaltung mit Gottes Hilfe wenigstens eine mittelmäßige sein werde. Leider stößt man in der Rede auf einige unausstehliche Satzperioden von zwei Quartseiten Länge; auch ermüdet das mitunter ziemlich harte und schwerfällige Latein und der Gebrauch seltener und wenig geläufiger lateinischer Wörter und Ausdrücke nicht wenig die Leser dieser und anderer Schriften Wimpina's.

Die zweite Rectoratsrede, welche der Lesung der Statuten vorherging, führt sowohl den Lehrern, als den Studi-

---

21) Sie wurden alsbald in den Druck gegeben, sind aber später auch in die Sammlung der Reden Wimpina's (orationum liber unus) aufgenommen worden. Cf. Leich annal. typograph. Lips. p. 109.

22) In omni scibilium genere undecumque doctissimum recommendatorem meum tam copiose quam commode, terse, pollite et lepide disserentem praeorantemque audieritis.

23) Zarncke führt l. c. S. 729 ein Manuscript der Universitätsbibliothek an, welches viele Reden enthält, darunter auch mehrere unter der Rubrik: „Recommendatio novi rectoris electi, recommendatio baccalaureorum etc." Es wird sich später zeigen, in welch' literarischen Zweikampf Wimpina mit Mellerstadt gerieth und wie geringschätzig dann einer von dem anderen dachte und schrieb.

24) Quis orbis angulus ejus martem non sensit?

renden ihre Pflichten zu Gemüthe. Die Lehrer erhalten scharfe Ermahnungen zur sorgfältigen Erziehung der Jünglinge und werden nicht nur auf die Drohworte Jesu rücksichtlich des Aergernisses und Mühlsteines hingewiesen, sondern auch vor dem Unglücke des Heli, Tarquinius Sup. u. Priamus gewarnt. Ihre Aufgabe sei es, die Jugend, welche noch nicht die nöthige Unterscheidungsgabe besitze und in der der Nachahmungstrieb vorherrsche, vor schlechter, zumal schlüpfriger Lesung, vor Müßiggang und Fleischeslust zu bewahren[25]). Den Studirenden empfiehlt er, ihre Lehrer als geistliche Väter zu ehren, zu hören und nachzuahmen. Da sie namentlich in sittlicher Beziehung auf dem Scheidewege des Herkules stünden, so möchten sie des Horazischen Spruches stets gedenken:

Qui studet optatam cursu contingere metam,
Multa tulit fecitque puer, sudavit et alsit;
Abstinuit venere et bacho, qui pythia cantat,
Tibicen didicit prius extimuitque magistrum.

Eine nochmalige Lesung der Statuten, welche entweder bei einer neuen Immatriculation oder durch herkömmliche Gewohnheit oder durch andere Umstände, vielleicht durch vorgekommene auffällige Uebertretungen und Vergehen, oder wegen Abänderung statutarischer Bestimmungen geboten war, veranlaßte die dritte Rectoratsrede, welche ihrem Inhalte nach mit ihrer Vorgängerin ziemlich zusammenfällt. Lehrern und Schülern werden sehr ernste Wahrheiten gesagt und das Gesagte meistens mit einer Ueberfülle von Stellen und Beispielen der Alten (Plato, Likurg, Cicero, Homer, Virgil, Persius u. s. w.) belegt und bekräftigt. Den Studirenden wird eine bedeutende Abhängigkeit von der Aufsicht der Lehrer zugemuthet[26]), es scheinen aber auch zwingende Gründe zum straffen Anziehen der Zügel vorhanden gewesen zu sein; denn Wimpina klagt bitter über die Ausge-

---

25) Si Aristoteli credimus, maxime legislatoris interest, juvenes nec ad tragoedias nec scenica spectacula aut picturas obscoenas admittendos curare. . . . Non concedantur labra spumentia mero, non vino et sicera juventus madeat.

26) Nusquam igitur licentius *nescio praeceptore* adolescens oberret et penitus nullis commisceatur, nisi id *probata consuetudine praeceptori placidum*, bonis moribus, virtuti et scholasticae palaestrae simulacrum fore liquido internoscat. Noch im J. 1517 galt die Vorschrift: rector nullum scholasticum inscribat, nisi praeceptorem habeat doctorem vel magistrum, qui pro eo respondeat eumque respiciat in studio et moribus suis; sic enim statuto Universitatis 33 cautum est. Cf. Zarncke l. c. S. 561.

lassenheit der studirenden Jugend, welche dem Epikureismus zu huldigen und die freche Uebertretung der Gesetze als Ehrensache zu betrachten scheine[27]). Darum schließt er mit der Drohung, man werde nöthigenfalls Gewalt anwenden, um den Uebermuth zu bändigen und Gesetze und Zucht in Kraft und Ansehen zu erhalten.

Nachdem Wimpina von den Mühen und Arbeiten der Rectoratsverwaltung wieder frei geworden, verlegte er sich um so eifriger auf philosophische, humanistische und theologische Studien und Vorträge. Man kennt eine Reihe seiner literarischen Werke, deren Abfassung in die Zeit von 1495 bis 1500 fällt. Wir rechnen dahin die Schrift de nobilitate coelestis corporis, welche zuerst in Leipzig unter dem Titel herauskam: Tractatus utiles et admodum jucundi a Magistro Conrado Wimpine Buchensi ex diversis editi 1) de nobilitate corporis coelestis; 2) de eo, an animati possint coeli appellari; 3) de nobilitate animarum (motricum). Die spätere Farrago miscellaneorum nahm auch diese Schrift auf[28]). Johann Oldendorp, Professor der Rechte († 1567), welcher zur zweiten Ausgabe dieses Werkes eine Vorrede schrieb, rühmt über die Maßen die christliche Naturphilosophie desselben und gesteht, im Zweifel zu sein, ob selbes mehr durch Eleganz oder durch Würde des Styles sich auszeichne (elegantiane an gravitas sermonis sit splendidior). Das erste Buch (de nobilitate corporis coelestis) gibt eine Uebersicht der Meinungen, welche die alten Philosophen Zeno, Heraklit, Empedokles, Leuzippus, Plato, Plotinus, Temestius, Jamblichus, Aristoteles u. s. w., sowie die Scholastiker hinsichtlich der Beschaffenheit, Schwere und Incorruptibilität des Himmels oder der Himmelskörper aufgestellt

---

27) Sed heu degenerat ab institutis paternisque admonitionibus petulantior nostra adolescentia! Scorta sectantur, desidiam trahunt etc. Sunt praeterea proh pudor plerique, qui non furtim, ut poeta inquit, sed aperto jactanterque in Aristippi praecepta relabuntur,.... hoc se existimantes nobiliores, quo statutis novisque observationibus fuerint rebelliores.

28) Jöcher citirt in seinem Lexicon dieses Werk irrig in einer Weise, daß man das Dasein von zwei gesonderten Schriften vermuthen könnte, deren eine de nobilitate corporum coelestium, die andere de nobilitate animarum coeli handeln würde. Noch mehr verstößt Rotermundt (Gesch. des Augsburger Glaubensbekenntnisses) gegen die Wahrheit, wenn er nicht bloß gleich Jöcher das Eine Werk in zwei zerreißt (1. de eo, an animati coeli possint dici; 2. de nobilitate corporum coelestium), sondern auch irrig angibt, das eine sei in zwei Bücher, das andere in sechs Bücher abgetheilt.

haben[29]). Sodann wird die sphärische Gestalt der Himmelskörper, deren verschiedene Umkreisungen, Höhe und Umfang, wundersame Eigenthümlichkeiten und Kräfte erörtert, und speciell von einigen Gestirnen und deren meteorologischen Einflüssen und Eindrücken gehandelt. Mögen auch viele Anschauungen dieses Buches von den neueren Astronomen und Physikern nicht mehr getheilt werden, so muß man doch die bedeutenden astronomischen Vorkenntnisse Wimpina's bewundern und bekennen, daß viele Gedanken desselben über die Himmelsharmonie sehr schön und anziehend seien. Im zweiten Buche (de anima coeli) wird untersucht, ob die Himmelskreise eine Seele haben oder selbst Seelen und Leben sind (an astra vivant et intelligant) oder welches das Princip ihrer Bewegung, ihre belebende Form ist. Ptolemäus, Albumazar, Zaëles, Thales, Dizearchus, Jamblichus, Aristoteles, Avizenna, Rabimoses rc. hätten gelehrt, die Himmel oder Gestirne seien belebt, ja Einige hätten sogar gemeint, man müsse die Gestirne selbst für Seelen halten, die ihren Schöpfer erkennen und lieben. Nach weitläufigen Auseinandersetzungen gibt Wimpina sein Urtheil dahin ab, die heiligen Väter und alle Christen seien überzeugt, man dürfe die Himmel und Himmelskörper sich nicht in dem Sinne als belebt und beseelt denken, daß sie in sich selbst vermöge einer sie förmlich informirenden Seele Leben haben oder sich selbst ein Princip des Lebens, Wollens oder Erkennens seien, wie namentlich Avizenna behauptete[30]). Was aber das Princip ihrer Bewegung anbelangt, so hielt sich Wimpina an die damals gangbare Ansicht, wonach Gott als die erste Ursache aller Bewegung auch geschaffene Geister oder Engel (motrices intelligentiae) zur untergeordneten Bewegung und Leitung der Himmelskörper verwende[31]). Man möge, meint er, allenfalls im figürlichen Sinne sagen, daß

---

29) Leider ist wieder eine sehr obscöne Stelle aus Juvenal über Messalina's Geilheit eingeflochten.

30) S. Augustinus schreibe: Qui coelos rationales dicunt ipsi merito irrationales sunt censendi.

31) Cf. S. Thomas Tom. XVI edit. Parmesan. op. IX resp. ad 42 artic. art. 2—7. p. 164. Ordo autem communis divinitus institutus hoc habet, ut corporalis creatura a Deo moveatur mediante spiritu. S. August. de Trinit. III. 4. Omnia corpora per spiritum vitae rationalem reguntur. Cf. S. Thom. Summ. cont. gent III. 78—82 und commentar. in lib quart. sent. dist. 48. q. 1. art 4. quaestiunc. 3. Bekanntlich schrieb Johann Tritheim, der Zeitgenosse Wimpina's, ebenfalls ein Werk de septem secundeis, i. e. intelligentiis sive spiritibus orbes post Deum moventibus.

die Himmelskreise Leben, Erkennen und Wollen haben, insoferne sie nämlich von einem verständigen Wesen, dem sie speciell übergeben sind, geleitet und bewegt werden (non informando, sed assistendo). Immerhin sei es aber rathsam, sich des Ausdruckes „Leben und Seele“ in Bezug auf den gestirnten Himmel ganz zu enthalten, damit man der Idololatrie keinerlei Vorschub leiste. Wie in einigen anderen Werken, z. B. de fato, de fortuna, in der quaestio expectatoria, so scheint Wimpina auch in diesem den Einfluß des Himmels auf den Menschen mit einiger Uebertreibung dargestellt zu haben; doch kommen auch neuere Gelehrte theilweise auf denselben Standpunkt zurück. So schrieb Carus im J. 1851 (Physis S. 341), daß das Weltall und zunächst unser Sonnensystem und noch näher unsere Erde und am allernächsten die uns umgebende Natur mit uns untrennbar zu Einem Ganzen verbunden sei, und daß daher unser Wesen selbst von unendlichen Lebenswirkungeu aller dieser Sphären durchstrahlt und durchzittert werde.

Im dritten Buche (de nobilitate motricum coeli, et quomodo moveant coelos et quid operentur) verfolgt Wimpina den vorigen Gedanken über das Princip der Leitung und Bewegung der Himmelskörper weiter und sucht die Art und Weise klar zu machen, wie diese Leitung vor sich gehen dürfte[32]). Seine Anschauung bringt es mit sich, daß er von den speciellen Wohlthaten spricht, welche die Menschen den die Himmel leitenden und bewegenden Intelligenzen zu verdanken haben. Er neigt sich der Meinung zu, daß diese intelligentiae assistrices et motrices zur Classe jener Engel gehören, die man Kräfte (virtutes) nennt, und daß man sie wegen dieser ihrer Thätigkeit besonders verehren könnte, wenn nicht die Klugheit gebieten würde, jeden Schein einer Förderung des idololatrischen Dienstes zu vermeiden[33]).

32) Sic de motricibus orbium credimus fore existimandum, utpote quod praehabentes in suis mentibus omnium rerum formas per imperium intellectus coelum veluti quoddam instrumentum suae efficientiae movent, motu tamen coelis connaturali, quibus sic motis virtute corporum coelestium activa in elementis seminaria passivis appropinquant et sic formas exerunt ac in conspicuum produnt res, quibus antea gravida mundi elementa nunc parturientia per motus coelestes facta sunt.

33) S. Thom. edit. cit. op. IX resp. ad 42 articul. (art. 9 et 10): Si ergo omnis motus naturalis inferiorum corporum causatur a motu superiorum corporum, consequens est, quod hujusmodi beneficia proveniant ex ministerio angelorum moventium corpora coe-

Man muß bekennen, daß dieses dritte Buch etwas dunkel und wenig anziehend geschrieben ist und in den Schilderungen bisweilen überschwenglich wird, gleichwie sich auch der größte Theil seines Inhaltes bei dem Stande der modernen Wissenschaft nicht mehr halten läßt; allein es legt doch unwiderlegliches Zeugniß ab von der ungeheuern Gewandtheit des Verfassers in der philosophischen Wissenschaft und von dem großen Umfange seiner Kenntnisse in der Naturgeschichte, zumal in der Zoologie und Mineralogie. Romberch Kryspen, welcher die Herausgabe der Farrago miscellan. besorgte, fügte dem Werke über die Himmelskörper eine Abhandlung über die Verehrung und Anrufung der Himmelsbewohner bei.

§. 3.

Vor dem Beginne einer sogenannten freien oder beliebigen Disputation (quodlibetum oder disputatio quodlibetica)[34]) im J. 1497 hielt Wimpina während des heiligen Geistamtes eine oratio invocatoria[35]), welche alsbald in den Druck gegeben wurde. Er sprach zuerst von der Hinfälligkeit des Körpers im Gegensatze zu der Unvergänglichkeit der Seele. Die körperlichen Kräfte nehmen schnell ab, die Glücksgüter seien hinfällig, die Thaten und Tugenden der Seele allein seien unsterblich und ewig, auch die Künste könnten unsterblich machen, der Lohn der theologischen Tugenden sei gar die beseligende Anschauung Gottes. Man müsse sich daher der Pflege des Geistes, nicht des Leibes ergeben. Wie verächtlich Alle werden, welche den Lüsten des Körpers fröhnen, ersehe man aus den Beispielen eines Sardanapal, Nero,

---

lestia, et debemus eos ut ministros beneficiorum reverentia duliae revereri. Cf. ejusdem respons. de art. XXVI ad lector. Venet. art. 2 et 3.

34) Der Name deutet an, daß diese Art der Disputationen weder hinsichtlich des Gegenstandes, noch hinsichtlich der defendirenden und opponirenden Persönlichkeiten auf einen bestimmten Kreis oder ein bestimmtes Fach beschränkt war. Sie gehörte in Leipzig keineswegs zu den Seltenheiten, namentlich wird ein Quodlibetum des J. 1459 deßhalb als besonders merkwürdig bezeichnet, weil sich dabei 78 Magister betheiligten und 81 Thesen behandelt wurden. Leich (annal. typograph. Lips. p. 70. 71.) setzt dieses Quodlibetum irrig in's J. 1479.

35) Bekman (notit. Univers. p. 79) erwähnt auch einer im vorhergehenden Jahre 1496 gehaltenen Rede Wimpina's (sermo in missa Universitatis Lipzigk circa angariam crucis habitus) und fügt bei, gleich anderen literarischen Werken Wimpina's finde sich dieser sermo handschriftlich in bibliotheca Paulina Lips.

Mahumet u. dgl.[36]) Berühmt und unsterblich mache nur die Tugend und die geistigen Kämpfe.

Die disputationes quodlibeticae leitet Wimpina unbedenklich von den wissenschaftlichen Wettkämpfen bei den olympischen Spielen her; doch scheidet er das Verhalten der christlichen Gelehrten scharf von dem der heidnischen. Jene bringen zu ihren Studien eine feste Anhänglichkeit an den Glauben mit sich und stützen sich hauptsächlich auf den Beistand des heiligen Geistes, welchen sie immerdar im Gebete anrufen nicht bloß dazu, daß er ihren Geist zum Erkennen erleuchte, sondern auch und insbesondere ihren Willen zum Thun und Vollbringen entzünde und bewege. Der heilige Geist, sagt er, entzündet den Affect und Willen durch das donum fortitudinis, consilii, pietatis et timoris, und erleuchtet den Verstand durch das donum intelligentiae, scientiae et sapientiae. Schließlich vergißt er nicht, zu bemerken, wie nothwendig die Uebung der Abtödtung sei, theils um das Gebet für die Studien wirksam zu machen, theils um sich zum Studium überhaupt zu befähigen. In ersterer Beziehung beruft er sich auf die Abtödtungen der Heiligen, in letzterer auf die der alten Philosophen.

Zu gleicher Zeit erschien ein aus 1832 Hexametern bestehendes Heldengedicht, welches Wimpina in sichtlicher Eile innerhalb etlicher Monate vollendet hatte und in welchem die Thaten des tapferen Herzogs Albrecht von Sachsen verherrlicht werden[37]). Auf dem Titelblatte erscheint das Bildniß des gefeierten Fürsten mit der Ueberschrift: „Albert, der deutsche Achilles," und der Unterschrift: „Lies mich, so wirst du sagen: er war größer, als Achilles." Das Werkchen ist dem herzoglichen Prinzen Georg gewidmet und beginnt mit einer Geschichte des Herzogthums Sachsen. Wimpina zweifelt gar nicht daran, daß Julius Cäsar viele Burgen und Städte in Meißen und Sachsen erbaut und ihnen

---

36) Die Mohamedaner werden Schweine genannt, weil sie sich auch in der anderen Welt noch in sinnlichen Lüsten wälzen wollen; aber auch den Deutschen wird der Vorwurf gemacht, daß sie wegen ihrer Gefräßigkeit und Trunkenheit bei allen Nationen verrufen seien.

37) Illustrissimi famaque super aethera noti principis Alberti Saxoniae ducis (1464—1500) etc. bellorum illustriumque actorum epithoma, i. e. breviuscula commentatio, impress. Lyptzick 1497 per Wolfgangum Stoeckelium Monacensem. Eine neue Ausgabe besorgte Chr. G. Wilisch in Annaberg unter dem Titel: „Commentarius poeticus de Alberti animosi ducis bellicis expeditionibus" (Altenburg 1725). Derselbe fügte auch eine Lebensgeschichte Wimpina's bei. Ganz irrig setzen Panzers Annales typographici (XI. 193) die Abfassung dieses Gedichtes in das J. 1494.

seinen Namen gegeben habe (Juleburg und Julin in Pommern), sowie daß die sächsischen Fürsten und der sächsische Adel von Julius Cäsar und römischem Geblüte abstammen. Die Correctheit der Verse ist hier größer, als in den sonstigen Gedichten und Verslein unseres Autors, der fast alle seine Schriften und oft an den verschiedensten Stellen mit poetischen Erzeugnissen zieren zu müssen glaubte. Die meisten Figuren dieses Epos sind der Mythologie entlehnt. So z. B. stellt er da, wo er den Krieg mit dem französischen Könige Karl VIII. (1490) zu besingen beginnt, den Kriegsgott Mars dar, wie er aus nordischen Gefilden heimkehrt und Pluto, den Gott der Unterwelt, anfleht, er möge die Höllenfurie Alecto berufen, damit sie den Deutschen einen Krieg aufhalse und sie so vor Erschlaffung bewahre. Freudig nimmt Alecto die Gestalt eines ernsten und angesehenen Mannes an und überredet die Bewohner von Brügge, daß sie den römischen König gefangen nehmen. Dadurch werden die Völker Galliens und Germaniens aufgeschreckt, jene zu Gunsten der Niederländer, diese zur Züchtigung derselben. Alecto nimmt die Gestalt eines die ganze Welt durchfliegenden Vogels an und reizt alle Fürsten und Herren, selbst den Kaiser und namentlich den sächsischen Herzog Albert, zum Kriege. Aehnlich wird an einer anderen Stelle Mars vorgeführt, wie er zuerst das Lager des Kaisers durchstreicht und durchmustert, aus allen Fürsten den Herzog Albert sich aussucht und ihn schmeichelnd anredet, damit er die schon begonnenen blutigen Opfer vollende, dann aber wegen der bisherigen geringen Erfolge des Krieges erzürnt, sich gegen den Gott Bachus wendet und ihm den Vorwurf macht, daß die dem Gotte des Weines und Bauches gebrachten laszIven Opfer daran Schuld seien; denn die Brüsseler seien ganz in's Essen und Trinken versunken u. s. f. Wenn die Soldaten wegen ihres rückständigen Soldes die Räthe des Königs gefangen nehmen und Herzog Albert darüber sehr betrübt ist, so ruft Jupiter die Göttin Moneta (Münze) vom Himmel. Diese erscheint, nimmt alle silbernen und goldenen Geschirre aus dem Lager Albert's und bewirkt durch ihr Flehen, daß Vulkan daraus Münzen schlägt, womit die Soldaten befriediget werden[38]). Natürlich erhebt Wimpina seinen

38) Eine der gelungensten Stellen dürfte folgende sein:
„Ut rutilos phoebus liquidas illapsus in undas
Huc illuc radios per mille volumina girat:
Haud secus Albertus, rerum quem summa potestas
Nunc commissa manet, summas in pectore curas
Versat et insomnes agitur producere noctes.“

Helden über alle alten und neueren Kriegsmänner, namentlich Pompejus, Scipio, Hector, Achilles, Agamemnon, Menelaus, Barbarossa, Karl den Kühnen u. s. w., und unterläßt nicht, zu bemerken, daß derselbe noch während des flandrisch-burgundischen Krieges vom Papste Innocenz VIII. durch das Geschenk der geweihten Rose ausgezeichnet wurde[39]). Auch Zedena, Albert's Gemahlin, wird ihrer Andacht und Tugend halber in hohem Grade gerühmt und von ihr die Hoffnung ausgesprochen, daß sie eine zweite heil. Elisabeth werde. Ohne Zweifel gilt das gute Zeugniß, welches der berühmte Zeitgenosse Bohuslaus von Hassenstein und Lobkowitz dem Dichtertalente Wimpina's ausstellte und worauf dieser selbst später sich berief, vornehmlich dem Albertinischen Epos. Ich weiß nicht, schrieb Bohuslaus in einem Briefe an Mellerstadt, was schöner, feiner, zierlicher (cultius, limatius, elegantius) ist, als Conrad Wimpina. Würden nicht die barbarischen Orts- und Völkernamen in seinem Gedichte einige Härte veranlassen, so würde er keinem Dichter der Neuzeit nachstehen u. s. w.

Von der dem Jahre 1498 angehörenden Editio seu congestio textus nova proprietatum logicalium cum commentatione non vulgari[40]) konnte ich mir kein Exemplar verschaffen. München hat eines, weiß Gott wie, verloren. Wien scheint noch eines zu besitzen, es aber nicht Jedermann zugänglich zu machen.

In nicht viel späterer Zeit wird man das theologische Werk de nobilitate Christi und die panegyrici de laudibus Christi setzen müssen[41]). Die älteste Ausgabe des ersten Werkes erschien unter dem Titel: Pallilogia de theologico fastigio ex nobilitate objecti ejus Christi reparatoris et glorificatoris nostri sumta, in qua in tribus codicillis nobilitas Christi ostenditur, quorum primus de Christi parentela, natura et gratia, secundus de Christi virtute et sapientia, tertius de ejus privilegii singularitate. In der Kölner Farrago miscell. steht es an erster Stelle unter der Aufschrift: Pallilogia de nobilitate Christi. In einem Vorworte nennt Romberch Kyrspen, der Hausgeber, den Magister Wimpina nicht nur einen überaus berühmten Lehrer

---

39) Ipse rosam manibus capiens dulcia oscula figit.

40) Panzers Annales typograph. V. 460 sprechen von einem Werke Wimpina's „de parvis logicalibus.“ Lips. 1499.

41) Nach dem Dictionnaire de bibliographie catholique von Migne II. 971. sind die panegyrici beiläufig um das J. 1500 zu Leipzig herausgekommen.

(doctor celeberrimus und percelebris), sondern auch seine Lehre eine durchweg heilsame (doctrina saluberrima). Wimpina selbst sagt in der einleitenden Ansprache an die Studirenden, er habe schon früher die Theologie als Patronin und Beherrscherin aller Wissenschaften beschrieben. Da man ihm dieses übel genommen und ihn einer Uebertreibung beschuldiget habe, so müsse er seine Behauptung beweisen. Er thue dieses, indem er als Gegenstand der Theologie Christum selbst bezeichne, so daß in dieser Beziehung sicher Niemand der Theologie den Vorrang wird streitig machen können oder wollen. Die Erhabenheit und Vortrefflichkeit Christi gehe hervor aus seiner Herkunft (parentela), da er dem Vater ganz gleich sei, alle Geschöpfe weit übertreffe und von ihm alle geschaffene Herrlichkeit und Größe abgeleitet werde. Sie gehe hervor aus seiner Doppelnatur, Gottheit und Menschheit, wovon letztere sich namentlich durch completio temperata, forma pulchra und statura procerrima ausgezeichnet habe. Sie gehe endlich hervor aus einer dreifachen, nur ihm eigenen Gnade, der hypostatischen Einigung, der unermeßlichen habituellen Gnade und der Gnade als Haupt (gratia capitis), insoferne er die Quelle aller Gnaden sei. Die Vortrefflichkeit Christi erweise sich auch aus der Größe seiner intellectuellen und moralischen Kraft, d. h. aus seiner Weisheit und seiner heroischen Tugend, sowie aus den besonderen Vorrechten, die er besaß, so namentlich aus der unbedingten Herrschaft über die Sünde[42]) und den Tod und aus der Richtergewalt über die ganze Welt. Viele der gewählten Bilder und Ausdrücke sind wie gewöhnlich aus der Mythologie genommen. Mag man immerhin zugeben, daß der erste Theil etwas matt durchgeführt ist, der zweite Theil mitunter Stellen enthält, die an's Kleinliche zu streifen scheinen, und der dritte Theil durch eine übermäßig lange Schilderung ermüdet, so zeigt doch das Ganze, zumal im Zusammenhalte mit dem nächstfolgenden Werke (de laudibus Christi) die Haltlosigkeit des von einer bekannten Seite stets wiederholten Vorwurfes, als habe man vor dem Auftreten Luther's Christum nicht gekannt oder nicht gepredigt[43]). Romberch Kryspen versah

42) Wimpina tritt hier der Meinung des Durandus entgegen, als ob Christus der Sünde fähig gewesen wäre, hätte er die menschliche Natur in puris naturalibus angenommen.

43) Zu bedauern ist die unästhetische Sprache einer Schlußstelle, in der es heißt: ex quo satis cuique vel foriolo et in coleos cacanti constare poterit, quod facinus audax sit, theologiae illudere.

die zweite Ausgabe mit einem Anhange über das Subject und die Würde der Theologie, worin er seinen Freund Wimpina gegen die Anklage in Schutz nimmt, als habe derselbe in einem späteren Werke (liber epitomatum) ein anderes Object der Theologie angegeben. Man müsse, bemerkt er, eben unterscheiden zwischen einem objectum adaequatum und einem objectum principalitatis seu attributionis.

Das andere Werk (quinque panegyrici de laudibus Christi) verdankt seinen Ursprung einer zufälligen längeren Muße Wimpina's, während welcher er einen Gegenstand, den anderwärts ein Prediger in der Volkssprache abgehandelt hatte, den Theologen in lateinischer Sprache zugänglich machen wollte[44]). Der Gegenstand an sich ließ einige Aehnlichkeit zwischen diesem und dem vorigen Werke nicht wohl vermeiden. Der erste Panegyrikus leitet die Erhabenheit Christi aus den drei Eigenschaften ab, daß er 1) unbegreifbar (incomprehensibilis), 2) unendlich mächtig (infinita potentia) ist und daß 3) mit ihm kein Geschöpf auch nur von ferne verglichen werden kann (incomparabilitas). Er sei weder durch das Licht der Natur, noch durch das der Gnade, noch durch das der Glorie begreifbar, und seine Macht sei höher, als der Himmel, tiefer als die Hölle, breiter als die Erde und weiter als das Meer. Der zweite Panegyrikus sucht darzuthun, wie wunderbar Christus sei durch die Majestät seiner Natur, wobei eilf Geheimnisse der Trinität angedeutet werden, durch seine Schöpferkraft, durch die Ertheilung der Gnaden, mittelst deren er die Menschen heimsuche, umwandle und mit sich vereinige, und durch die von ihm gewirkten Wunder. Als eines der größten Wunder und Geheimnisse sieht Wimpina den Zustand Jesu am Kreuze an, weil der Schmerz des höchsten Leidens mit der Seligkeit der Anschauung Gottes vereint gewesen sei. Im dritten Panegyrikus wird die Güte Christi verherrlichet. Da es in der Natur des Guten liege, sich mitzutheilen, so theile sich auch Christus mit zu unserem Nutzen, zu unserem Troste, namentlich sei er der Tröster der Gottesfürchtigen, Unschuldigen und Leidenden. Die Auseinandersetzung über die consolatio sensualis und spiritualis scheint fast der ascensio mentis ad Deum, welche Cardinal Bellarmin hinterließ, als Vorbild gedient zu haben. Die Milde Christi ist der Gegen-

---

44) Volui, dum a vulgi declamationibus otium nactus essem, nostratibus, hoc est latine theologizantibus id in commune dare, quod alio quodam jam pridem concionante vernacula fere lingua declamatum fuit.

stand des vierten Panegyrikus, welcher Christum den Herrn als höchst nachsichtig, versöhnlich und freigebig darstellt. Seine Nachsicht zeige sich durch Aufschieben, durch Drohen, durch Strafen, die geringer sind, als die Schuld u. dgl. Seine Versöhnlichkeit dränge ihn, schnell, vollständig und von ganzem Herzen zu verzeihen. Vermöge seiner Freigebigkeit theile er mit aller Bereitwilligkeit und Zuvorkommenheit mit, und zwar Gaben in erstaunlicher Menge und von kostbarstem Werthe. Die Liebenswürdigkeit Christi, welche den Inhalt des fünften Panegyrikus bildet, wird von den Menschen am meisten in seiner Menschwerdung und in seinem Leiden erkannt; denn beide Geheimnisse wurden aus Liebe zum gefallenen Menschengeschlechte gewirkt. Als leidender Gottmensch sei Christus der Lebensbaum, welcher als Frucht alle jene göttlichen und eingegossenen Tugenden trage, die Gott in uns ohne uns wirke und wodurch wir fähig und zubereitet werden, um den Himmel verdienen zu können, der Lebensbaum, an welchem als Frucht jener große Ablaßschatz hänge, der aus der überfließenden Genugthuung Christi gebildet, in der Kirche zu unserer Erquickung und zur Tilgung der Strafe aufbewahrt und von Christi Stellvertretern freigebig gespendet werde. Wenn Wimpina unter Anderem auch von der fortuna affluentissima, die er Christo zuschreibt, auf dessen Liebenswürdigkeit einen Schluß macht, so erscheint das in dem Grade gesucht und erzwungen, daß selbst Romberch, dessen Gönner und Patron Wimpina war, in der Farrago miscell. die Aeußerung macht, es ließe sich wohl ebenso leicht erweisen, daß Christus als Mensch infortunatissimus war.

Noch eines poetischen Werkes ist zu gedenken, welches füglich den ersten Abschnitt des Lebens Wimpina's (1460 bis 1500) schließt, es ist die hexametrische Beschreibung der Universität und Stadt Leipzig, welche den Zweck hatte, die Vorzüge der Universität allgemeiner bekannt zu machen und den Zugang der Studirenden zu heben. Wimpina kommt abermals auf den fabelhaften Ursprung der Meißnischen Markgrafen zurück, deren Geschichte mit der Eroberung Deutschlands durch Cäsar beginnen soll, verbreitet sich dann über die äußeren, inneren und religiösen Verhältnisse der Stadt Leipzig und endet mit dem Wunsche: Di probos mores docili juventae, Di senectuti placidae quietem, Lipsolae genti date rem prolemque et decus omne. Die Gründung der Universität wird im zweiten Theile poetisch so dargestellt, als habe Kaiser Karl IV. eine Vision gehabt, in welcher ihm das künftige Schicksal der von ihm gestif-

teten Universität Prag vorhergesagt wurde. Es ward ihm jedoch die frohe Botschaft, daß ein himmlischer Stern die aus dem häretischen Prag auswandernden Professoren und Studenten an einen besseren Ort führen werde. Im J. 1409 sei der hellleuchtende Stern erschienen und habe die böhmischen Auswanderer nach Leipzig gewiesen, wo eine neue Universität und allmälig verschiedene Bursen für weltliche Studirende und Collegien für Ordensgeistliche errichtet wurden. Wimpina beschreibt sie sämmtlich und ausführlich im poetischen Ergusse. Der Versbau steht jedoch hinter dem des früheren Epos, der Verherrlichung des Herzogs Albrecht zurück und verräth manche Härten, Nachlässigkeiten und Abnormitäten[45]). Am Schlusse ist ein Loblied auf das heilige Kreuz beigefügt.

Im J. 1500 ging Herzog Albert mit Tod ab. Wimpina hielt es für seine Pflicht, dessen Andenken durch eine poetische Herzensergießung von zwölf Distichen zu verewigen, worin die Hauptthaten desselben zusammengefaßt sind. Die beiden letzten Distichen lauten:

„Illius ad cunctas pervenit gloria terras
Dictus et imperii dextra fuisse manus.
Pro tantis meritis ingratus nil dedit orbis,
Praemia sed novit justa referre Deus[46])."

Ueberblickt man die bisher geschilderte literarische Thätigkeit Wimpina's, so erscheint sie als eine sehr ausgedehnte, die Rhetorik, Poetik, Philosophie und Theologie umfassende. Schon sein vielseitiges Hervortreten in die Oeffentlichkeit läßt vermuthen, daß er der Mittelpunkt eines großen Kreises von Schülern und Anhängern war. In der That versicherte bereits die im J. 1514 verfaßte Centuria scriptorum insignium, qui in academiis, praesertim Lipsiensi, Wittebergensi et Francofordiensi floruerunt, der Zulauf zu Wimpina's Vorlesungen, die hohe Meinung von seiner gediegenen Gelehrsamkeit, das Ansehen, welches er sich in Disputationen durch geschickte Beantwortung der Sophismen seiner Gegner ergab, sei dermaßen gestiegen, daß er

---

45) Beispielsweise führe ich folgende Verse an:
Quinque oratores lexandri. al. (d. h. Alexandri) moenia papae
Ire jubet quarti (eigentlich quinti) . . . . .
Moliturque locum interea pro magna daturus
Magnis (d. h. magna daturus pro magnis) munera privique legia
(d. h. privilegiaque) numine sanxit.

46) Cf. Georg Fabrizius in annal. Urb. Misnae f. 74. 75. und Wilisch commentar. poet.

den Neid und die Eifersucht Vieler rege machte[47]). Man griff ihn mündlich und schriftlich an und brachte es bis zur richterlichen Untersuchung und Entscheidung des Erzbischofes von Magdeburg, welcher jedoch ein glänzend freisprechendes Urtheil fällte. Als besonderer Gegner wird der adeliche sächsische Literat Hermann Busch genannt. Die Klagepunkte sind im Detail nicht bekannt.

§. 4.

Der günstige Entscheid des Magdeburger Prima's hatte für Wimpina nichts weniger als Friede und Ruhe zur Folge, vielmehr standen ihm noch weit heftigere Kämpfe bevor. Der Churfürst Friedrich der Weise zeigte ihm seine Gunst und Achtung dadurch, daß er ihn 1502 mit Mellerstadt (Polich) und Staupitz abordnete, die neu gegründete Universität Wittenberg einzurichten[48]), und als am Ende desselben J. 1502 der päpstliche Legat, Cardinal Raymund, behufs der Betreibung des Türkenkrieges in Leipzig eintraf, ward er von Wimpina im Namen der Universität und der Stadt in einer Anrede begrüßt[49]). Der Redner zieht eine Parallele zwischen Scipio Afrikanus und Hannibal und erkennt in dem Cardinallegaten einen Scipio, in dem Türken

---

47) Wie Eberhard, Merzdorf und Zarncke den Wimpina selbst für den Verfasser der Centuria ausgeben können, ist rein unbegreiflich, wenn man die Lobsprüche, mit denen Wimpina darin (Nr. 75) bedacht wird, in Betracht zieht; wird doch sogar gesagt, Wimpina habe durch seine Schriften seinen Namen unsterblich gemacht. Der Verfasser scheint ein Landsmann Wimpina's aus dem Odenwalde gewesen zu sein. Vergl. Hummels neue Bibliothek seltener Bücher (1781. S. 160. zehntes Stück).

48) Chytraeus in chron. Sax. ad ann. 1502.

49) Der älteste Druck dieser Anrede hat keine Jahreszahl, dagegen weist eine etwas spätere Ausgabe, sowie der Kölner liber unus orationum auf das J. 1503 als auf die Zeit hin, in welcher der Vortrag stattgefunden haben soll. Doch das ist offenbar ein Versehen, indem der Vortrag noch in das J. 1502 fiel. Auch Tritheim (chron. Hirsaug. II. 598.) ließ sich von seinem Gedächtnisse täuschen. Er schreibt, der Cardinal sei im Oct. 1502 auf den Fürstencongressen in Köln, Frankfurt, Mainz, Speier und Augsburg gewesen und dann nach Italien zurückgekehrt, während es gewiß ist, daß er noch im Jänner 1503 in Leipzig der theol. Doctorpromotion Wimpina's anwohnte. Uebrigens zollt Tritheim diesem Cardinale unvergleichliches Lob: denn er ist ihm (chron. Sponheim. ad ann. 1505. p. 425) vir vita et moribus sanctissimus et omni integritate conspicuus, justitiae cultor magnus, honorum ac divitiarum contemtor omnium constantissimus, cui similem non habebat aetas nostra.

einen Hannibal, nur daß der christliche Scipio noch weit höher steht, als der heidnische und als alle heidnischen Weisen und Tugendhelden; denn die Alten hätten nur sich selbst, ihre Ehre oder irdisches Gut gesucht, Raymund aber nehme unsägliche Mühen und Sorgen lediglich zum Besten der ganzen christlichen Welt auf sich. Besonders wird hervorgehoben, daß der Legat alle seine Würden nur seiner eigenen Geisteskraft und Tugend, seinem Eifer und seinen Großthaten verdanke, weßhalb auch keiner der früheren päpstlichen Legaten bei allen Menschenclassen in Deutschland so großes Ansehen genossen, so viele Vortheile gebracht habe. Es wird daran erinnert, wie sehr sich Cardinal Raymund schon unter Innocenz VIII. a. 1490 bemüht habe, den Türkenkrieg zu organisiren; allein die faulen und schwelgerischen Fürsten hätten sich nicht in Bewegung setzen lassen. Diese Unthätigkeit habe eine immer größere Ausbreitung des türkischen Reiches zur Folge gehabt. Man könne daher den Muth und Eifer des Cardinals nur bewundern, da er ungeachtet der früheren Erfolglosigkeit seiner Bemühungen und der jetzigen trüben Aussichten vor den Beschwerden der Legation nicht zurückgeschreckt sei. Den Dank dafür sollte die Ueberreichung eines sehr künstlich gearbeiteten goldenen Bechers ausdrücken, womit die Bitte verbunden war, der Legat möge die Universität beim heiligen Vater in Rom und bei Herzog Georg empfehlen. Wollte man bei diesem Vorgange irgend etwas anstößig finden, so wäre es der Umstand, daß Wimpina in der Rede sagte, man verehre den Cardinal wegen seiner Verdienste wie einen anderen Gott auf Erden (alterum velut in terris Deum).

Uebrigens hatte die Rede und das persönliche Verhalten Wimpina's den Cardinallegaten so günstig für ihn gestimmt, daß er alsbald Einleitungen und Anordnungen treffen ließ, um in eigener Person den gefeierten Redner mit der höchsten theologischen Würde, dem Doctorate, schmücken zu können. Nachdem Wimpina alle herkömmlichen Vorbedingungen erfüllt, alle Pfrüfungen wohl bestanden hatte und von Johann Hennig de Haynis, dem damaligen Vicekanzler des Merseburger Bischofes, im Namen der theolog. Facultät zum theolog. Doctorat war präsentirt worden, hielt er am 5. Jänner 1503 in der (Dominicaner) Paulskirche kniend eine mehrstündige Lobrede auf die Theologie (eine Art dissertatio inauguralis) in einer so umfassenden und eingehenden Weise, daß seine Versicherung, er habe schon zwölf Jahre vorher sich mit diesem Gegenstande zu befassen angefangen, vollkommen glaubwürdig erscheint. Der Beifall war so all-

gemein, daß einer seiner heftigsten Widersacher, Hermann Busch, gleich darauf einen öffentlichen Widerruf leistete [50]). Auf vielfältiges Verlangen ward die Rede alsbald gedruckt, damit sie, wie die Vorbemerkung erklärt, auch von denen gelesen werden könne, welche zwar anwesend waren, aber bei dem fortwährenden Getöse und Gemurmel der ungeheuer großen Zuhörerschaft den etwas schnell und wie ein herabstürzender Gießbach stundenlange redenden Doctoranden [51]) nicht hatten verstehen können. Sie ward später sammt dem Widerrufe des Hermann Busch auch in die Farrago miscell., beziehungsweise in den liber sermonum aufgenommen.

Den Vorzug der Theologie leitet Wimpina ab von dem Alter derselben, da sie als geschaffene göttliche Weisheit so alt sei, als die Welt selbst, von ihrer Quelle und ihrem Ursprunge, indem Gott selbst der Urheber des Inhaltes der Theologie sei, von der Erhabenheit und Ueberfülle des Stoffes, womit sie sich beschäftige, und von der Unfehlbarkeit der Gewißheit, welche sie gewähre. Die Theologie beruhe auf dem Glauben und der heiligen Schrift, woraus sie schöpfe, und habe die göttlichen Offenbarungen als oberste Principien, mit denen sie wissenschaftlich operire, während die Philosophie und andere weltliche Wissenschaften sich nur der Vernunft als Quelle und Voraussetzung bedienen können. Die Gewißheit des Inhaltes der Theologie sei demnach objectiv die höchste, da sie auf der Offenbarung der ersten und ewigen Wahrheit ruhe; sie sei aber auch subjectiv insoferne die höchste, als die Christen den Principien der theologischen Wissenschaft, d. h. den Glaubenslehren weit fester anhangen, als irgend einer noch so evidenten natürlichen Wahrheit, mehr als einem mathematischen Axiome oder einer Sinnenwahrnehmung; denn für derlei evidente

---

50) Poenitet et meritas doctor tibi pendeo poenas,
Ausa quod est in te scribere nostra manus:
Haec tamen est veniae forsan mihi causa petendae,
Nondum Doctor eras, nec mihi notus eras.
Noscere te postquam coepi, me damno manumque,
Obvia quae scriptis intulit arma tuis.
Sed nil te steriles illi laesere labores,
Plus nocuit nulli, quam mea charta mihi.
Cf. Chronic. Gotwicens. p. 864.

51) Theologum hunc tot horis festinantissime loquentem ingenium et torrentem dicentis loquentiam admirando .... inter obstrepentes auscultantium tumultus ob cuneatam illic praesto multitudinem etc.

Wahrheiten opfere Niemand sein Leben, während Millionen Christen sich für die Glaubenswahrheiten tödten ließen. Nehme man auf die Principien der theologischen Wissenschaft, d. h. auf die geoffenbarten Wahrheiten Rücksicht, so könne man ungescheut behaupten, Gott selber sei der Urheber der Theologie, Adam sei der erste Theologe gewesen und die theologische Wissenschaft sei durch die Patriarchen fortgepflanzt worden, so daß alle Doctrinen der Philosophen wie an Würde, Erhabenheit und Fülle des Inhalts, so auch an Alter der Theologie nachstehen. Die heilige Schrift wird als Glaubensquelle von Wimpina in einer Weise verherrlichet, wie man es kurze Zeit vor Luther's Auftreten kaum erwarten möchte. Sie löse die schwersten Räthsel, welche alle Völker und Philosophen mit ihren Fabeln und albernen Vermuthungen nicht zu lösen vermocht hätten, auch nicht Aristoteles, dieses große Wunder der Natur[52]). Unter diese Räthsel rechnet er den Ursprung oder das Werden der Welt, die Schöpfung und Bestimmung des Menschen u. dgl. Nicht nur die heilige Schrift erscheine durch Vielgestaltigkeit ihres Sinnes (sensus literalis, moralis, allegoricus und anagogicus) groß und erhaben, sondern auch die Theologie überhaupt sei bewundernswerth durch den Umfang ihres Inhaltes, durch die Verschiedenheit ihrer Methoden und Wege u. dgl. Während jede der philosophischen Disciplinen nur ein einziges Object und einen einzigen Zweck in Betracht ziehe, daher nur eine Species der Gesammt-Wissenschaft sei, umfasse und behandle die theologische Doctrin in gewissem Sinne die ganze Wissenschaft nach ihrer dreifachen Richtung, des Handelns, Glaubens und Begehrens[53]). Die theologische Weisheit werde den Einen in der Form eines einfachen Glaubensgegenstandes zur gläubigen Annahme, den Anderen in der Form einer entwickelten Kunst und Wissenschaft vorgelegt. Der Theologe bediene sich bald des compositiven Verfahrens, indem er aus den durch den Glauben angenommenen Wahrheiten und Grundsätzen die nothwendig sich ergebenden Folgerungen ziehe und andere Wahrheiten und Sätze ableite[54]), bald des resolutiven Verfahrens, indem er durch Begriffsbestimmungen die Natur der zu behandelnden Gegenstände klar mache und zum Ver-

52) In dem etwas später geschriebenen Apologetikus bezeichnet er den Aristoteles als monarcham omnis scibilis.

53) Operandorum, credendorum et desiderandorum scientiam.

54) Cf. S. Thom. opusc. 63 in lib. Boethii de Trinitat. q. 1. art. 2.

ständniß bringe, bald des inquisitorischen Verfahrens, indem er die Glaubenswahrheiten durch die Vernunft zu erforschen, zu begründen und zu vertheidigen suche, insoweit dieses möglich sei. Obschon nämlich die heilige Schrift und der Glaube alles Nothwendige enthalte und man daher meinen möchte, die den heiligen Vätern inspirirte sogenannte theologia narratoria sei in allweg genügend, so habe Gott wegen der entstandenen Häresien seiner Kirche doch auch das Mittel einer theologia argumentativa, perscrutatoria seu inquisitoria verschafft, um die Geheimnisse der Offenbarung dem menschlichen Verstande in Etwas annehmbarer und glaubwürdiger zu machen und ein höheres Verständniß derselben zu ermöglichen. Der Inhalt der heiligen Schrift werde auf Auctorität hin geglaubt; was aber von den Glaubenswahrheiten in der beweisenden Theologie gewissermaßen erkannt und eingesehen werde, dieß komme auf Rechnung der vom Glauben geleiteten und durch die Gabe des Verständnisses erhobenen Vernunft[55]). Dieser Art der Theologie habe das Compendium des Magister (Petrus Lombardus) oder die vier Bücher der Sentenzen stets als Vorbild gedient, indem es in die vier Hauptmomente des theologischen Inhaltes (Gott, Schöpfung, Erlösung, Sacramente) umfasse, was sofort durch übersichtliche Zergliederung der Bücher der Sentenzen dargethan wird. Als beispiellose Besonderheit hebt Wimpina den Umstand hervor, daß, während alles menschliche Wissen vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, von dem Geschaffenen und der Wirkung zu den Ursachen und dem Schöpfer fortschreite und aufsteige, die Theologie allein von der Auctorität, von dem Uebersinnlichen, von den ungeschaffenen Formen und Ursachen ausgehe und zu Vernunftgründen, zu dem Sichtbaren, zu den Wirkungen und zu der geschaffenen Natur der Dinge herabsteige. Das sei eine Nachahmung der Ordnung der göttlichen Intelligenz.

Der Schlußtheil der Rede ist direct an den Cardinal und die Anwesenden gerichtet. Wimpina bekennt, daß die Erhabenheit der Theologie Bedenken in ihm erregen konnte, ob er die ihm angebotene Auszeichnung annehmen solle. Er würde sie vielleicht zurückweisen, hätte er nicht das beruhi-

55) Als Stütze hiefür dienen hauptsächlich die Worte des heil. Bonaventura: Canonica in biblia contenta theologia de credibilibus tractat, prout credibilia sunt; per scrutatoria vero et argumentativa theologia ad fidei defensionem ordinata versat eadem credibilia, prout nunc per donum scientiae et intellectus facta fuerint intelligibilia.

gende Bewußtsein, daß er nicht das Mindeste zu deren Erlangung beigetragen habe, sondern vielmehr durch den Willen des Legaten, durch das Verlangen des Herzogs Georg, durch die Zustimmung aller Magister und Doctoren, durch die Einstimmigkeit der vier Nationen dazu gleichsam genöthiget worden sei. Auf erneute mündliche Bitte des Vicekanzlers Dr. Joh. Hennig ertheilte der Legat dem Promovenden sofort das Doctorat, indem er ihm das Biret auf das Haupt setzte, worauf der neue Doctor eine unmäßig ausgedehnte Danksagungsrede hielt. Sein Dank richtete sich zunächst und im Allgemeinen gegen Gott, dann speciell gegen den Legaten und den Herzog, gegen den Bischof Tilo von Merseburg, den obersten Kanzler der Universität, der ihn für jenes Jahr[56]) als Vicekanzler aufgestellt habe, gegen den Bischof von Metz, der an der Feierlichkeit Theil genommen, gegen seinen väterlichen Gönner und Landsmann Johann, Herzogsabt von Pegau, gegen den Mainzer Canonicus und Burggrafen Hartmann von Kirchberg, dessen Caplan er sich nennt, gegen den anwesenden Joh. Staupitz, Professor der Theologie, gegen Benedict Statius, Doctor der Medizin, mit dem er seit seiner frühesten Jugend auf's Innigste verbunden war, gegen den Magister Johann de Spira, der ihm zwei Grade der freien Künste (Baccalaureat und Licentiat) ertheilt hatte, und gegen viele Andere.

Kurze Zeit nachher und noch im Laufe desselben Jahres 1503 fand Wimpina abermals Gelegenheit, sein Rednertalent zur Verherrlichung eines römischen Cardinals zu verwenden. Melchior von Meckau, früher Professor in Leipzig und dann Bischof in Brixen, jüngst mit dem Purpur bekleidet, machte einen Besuch in Leipzig. Während des Hochamtes in der Dominicanerkirche mußte Wimpina in Gegenwart der ganzen Universität ihm seine Glückwünsche dar-

56) Es kann zweifelhaft sein, ob man bei dem Ausdrucke „für jenes Jahr" an das laufende Wintersemester (Galli bis Georgi) 1502 bis 1503, oder an das Sommersemester (Georgi bis Galli) 1503 zu denken habe. Verstehe ich Zarncke's urkundliche Quellen (l. c. 809 u. S. 810 u. 811) richtig, so fungirte Wimpina in den Jahren 1498, 1501 und 1502, und zwar stets im zweiten Halbjahre (Galli bis Georgi) als Vicekanzler und hatte als solcher die Promotionen vorzunehmen. Da aber aus Wimpina's Promotionsrede selbst hervorgeht, daß Joh. Hennig de Haynis als Vicekanzler ihn am Ende des J. 1502 zur Promotion präsentirte, so war entweder Hennig nur für Wimpina's Promotion speciell mit dem Amte eines Vicekanzlers betraut, oder falls er allgemein als Vicekanzler des zweiten Halbjahres 1502 auf 1503 fungirte, so führte Wimpina auf's Neue das Vicekanzleramt im ersten Halbjahre (Georgi bis Galli) 1503.

bringen und für die Wohlthaten danken, welche die Universität durch das ehemalige Mitglied ihres Lehrkörpers erhalten hatte[57]). Die Zuhörer werden aufgefordert, vorerst Gott im Allgemeinen für alle natürlichen und übernatürlichen Gnaden, deren Aufzählung einen großen Theil der Rede ausfüllt, im Besonderen aber für die neue Organisation und Dotation der Hochschule, welche mit Zuthun des Herzogs Georg endlich nach zwanzigjährigem Bemühen zu Stande kam, zu danken. Aber auch dem Cardinal, sagte der Redner, gebühre Dank, weil er durch seine Freigebigkeit die Organisation und Dotation ermöglichte[58]). Nunmehr sei außer den bisherigen monatlichen Doctoraldisputationen auch in der Theologie eine wöchentliche disputatio quodlibetica eingerichtet, wobei jeder nach Belieben Behauptungen aufstellen, Einwendungen machen, Zweifel zur Lösung vorlegen könne und Jedermann zur Anwesenheit oder Theilnahme berechtigt sei. Durch des Cardinals Geschenk würden namentlich die Repetitorien über die Summa des heil. Thomas, welche bislang aus Mangel an Fonds nicht vorwärts kommen konnten, aufblühen und gedeihen. Was aber die freien Künste (d. h. die philosophische Facultät) betreffe, so habe der Cardinal gleichfalls die nöthigen Summen angewiesen, damit alljährlich für das Baccalaureat und Meisterthum (Magisterium) größere Vorlesungen der gelehrtesten Männer von Allen unentgeltlich gehört und die Vorbereitungen für die höchsten Grade der Wissenschaft vollendet werden können. Darin dürfte Leipzig vor allen anderen deutschen und italienischen Universitäten den Vorrang behaupten; denn nirgends könne die lernbegierige Jugend mit geringerem Kostenaufwande leben, lernen und alle Grade erwerben, als in Leipzig[59]).

Den Schluß machen Glückwünsche und Complimente für den Cardinal, durch dessen Erhebung ganz Deutschland,

57) Zarncke frägt l. c. S. 731, ob es einen gleichzeitigen Druck dieser Rede gebe, und scheint also das in der k. Staatsbibliothek zu München (P. lat. 1601 (31) 4°) aufbewahrte Exemplar nicht zu kennen. Der Kölner liber sermonum enthält einen zweiten Abdruck.

58) Unter den Urkunden der theolog. Facultät führt Zarncke S. 867 ein notarielles Instrument vom 5. Mai 1526 an, worin bezeugt ist, daß der Cardinal Melchior 4000 rheinische Gulden der Universität zugewandt und dabei verordnet habe, es sollte nur die theologische und artistische Facultät daran participiren.

59) Gratuito et sine aere omnes ad utrosque in artibus gradus lectiones, documenta scholasticaque exercitamenta, quae gravissimo aere priscis saeculis coemebatis, audire atque addiscere possint.

Meißen und Leipzig sich geehrt wisse; denn wenn auch das Verzeichniß der bisherigen Lehrer, Schriftsteller und Schüler der Leipziger Hochschule schon viele berühmte Namen, auch Fürsten, Grafen und Prälaten, enthalte[60]), so übertreffe doch der Cardinal Melchior alle diese sowohl durch die Erhabenheit seiner Würde, als durch seine Freigebigkeit und durch Pflege und Förderung der Wissenschaft an der Leipziger Academie[61]).

§. 5.

Die den beiden römischen Prälaten gewidmeten Feierlichkeiten des J. 1503 schienen geeignet zu sein, auf Wimpina den angenehmsten Eindruck zu machen. Allein in den Kelch dieser Freuden waren bereits Tropfen des bittersten Wermuths gemischt. Der im J. 1502 nach Wittenberg versetzte Martin Polich von Mellerstadt, Doctor der Medicin, der Theologie und freien Künste[62]), hatte entweder noch vor oder bald nach seinem Abgange theils in Gedichten, theils in öffentlichen Reden und Privatgesprächen seltsame Angriffe auf die Theologie[63]) gemacht und sich über mehrere Prediger und deren Lehrvorträge spöttisch geäußert, weßhalb Wimpina sich berechtigt und verpflichtet hielt, für die theologische Wissenschaft gegen ihn in die Schranken zu treten, obschon er an Alter und Ruhm dem bejahrten Polich nachstand und bisher im besten Verhältnisse zu ihm gestanden hatte[64]). Bereits in seiner Promotionsrede am 5. Jänner 1503 erlaubte er sich eine Anspielung auf Polich, indem er die Unwissenheit und Lästerung derjenigen bedauerte, welche behaupten, Gott habe in David's Weissagungen gelogen und die Theologie müsse auf die Dichtkunst als auf ihre Quelle und ihren Ursprung zurückgeführt werden[65]).

---

60) Wimpina zählt viele derselben auf. Leich schrieb in seinem Werke de orig. typograph. Lips. p. 56 diesen Passus der Wimpinischen Rede aus

61) Perpetuis temporibus annuos in theologicis liberalibusque studiis resumtores (repetitores) instituit atque ordinarios lectores fecit atque perfecit.

62) Leich (de orig. typ. Lips. c. 2. p. 14) nennt ihn vir magnus, qui praelectiones in Aristotelis logicam ingenti volumine edidit. Cf. Wilisch l. c. S. 13.

63) Ob aus Neid oder Rachsucht? Cf. Wilisch S. 14. u. 20.

64) Quorum mihi nulla unquam nisi observabilis dulcissimaque conversatio.

65) Was Polich von Mellerstadt unter „Poëtica" eigentlich verstanden habe, ist schwer zu sagen. Er scheint das Wort bald im engern,

Diese verkehrte Meinung leite die nach allgemeiner Uebereinstimmung vom Himmel stammende Theologie von einer menschlichen Erfindung ab und denke von ihr schlechter, als die Heiden und alten Weisen von ihrer Religion und Gesetzgebung dachten; denn sie alle hätten deren Ursprung auf göttliche Eingebung zurückgeführt. Wahrscheinlich ward Mellerstadt durch diese öffentliche Rüge zu größerem Widerspruche gereizt, was hinwieder den neuen Doctor der Theologie veranlaßte, auf Zudringen mancher Collegen, Freunde und Prediger zwischen den Jahren 1503 bis 1505 mehrere Streitschriften in dieser Angelegenheit zu verfassen. Dahin gehören 1) der Apologetikus; 2) die Schrift (zweite Apologie) gegen den Lakonismus des Mellerstadt; 3) die (dritte) Apologie wider die Schmähung (*obtrectatio*) der Theologie; (contra Mellerstatinas *offensiones* et *denigrationes*); 5) die (fünfte Apologie) Zurückweisung der Mellerstadtischen Irrthümer (*repressio errorum* Mellerst.); 6) das Sieben (sechste Apologie) der Mellerstadtischen Ausflüchte *cribratio in tergiversationes* Martini Mellerstat)[66]).

Der Apologetikus, welcher dem Professor der Theologie Johann Bese in Würzburg gewidmet ist, richtet seine Geschosse gegen Diejenigen, welche die Dichtkunst als Quelle, Haupt und Patronin der Theologie erklären und somit dieser das Vorrecht absprechen, Herrin, Richtmaß und Prüfstein aller Wissenschaften (monarcham et architectonicam habituum scientialium) zu sein. Der Name des Gegners wird noch verschwiegen und im Allgemeinen gegen einen fingirten Zoilus gekämpft[67]). Mit fast leidenschaftlichem Eifer weist Wimpina die alles Maß überschreitende Ueberschätzung der Dichtkunst zurück. Der heil. Thomas, sagt er, stelle da, wo er die Wissenschaften nach ihrem Range ordne, die Poesie in die vierte Reihe, und selbst Aristoteles, Simonides und andere Heiden setzen die Wissenschaft von Gott und übersinnlichen Dingen (Metaphysik) an die erste Stelle.

---

bald im weitern Sinne genommen zu haben. Bald ist sie ihm die eigentliche und ganze Dichtkunst, bald nur deren Tropen, Figuren, Bilder und Gleichnisse, bald der Inbegriff aller Zweige der humanistischen und philosophischen Studien, sogar der Rhetorik, Dialectik, Logik ꝛc. Wimpina selbst deutet in seinem Apologetikus die von seinem Gegner so sehr betonte Poetik als dicendi leporem, dicendi scribendique numeros, dicendi facundiam u. dgl.

66) Cf. Wilisch l. c. S. 34.

67) Bekanntlich war Zoilus ein syrischer Philosoph, der Alles tadelte, weßhalb sein Name als Kunstausdruck für Tadler, Gegner und dgl. gebraucht wird.

Gäbe es keine Metaphysik, äußert der Stagirite an einem anderen Orte (in VI metaphys.), so müßte man der Naturphilosophie den Vorrang einräumen. Ueberhaupt werde der Rang einer Wissenschaft nicht nach dem häufigen Gebrauche, der formellen oder gar sinnlichen Schönheit derselben bestimmt, sondern nach der Erhabenheit des Gegenstandes und nach der Gewißheit des modus procedendi. Weder die ägyptischen Priester, noch die jüdischen Essener, noch die indischen Brahmannen, noch die römischen Auguren und Flamines, noch die celtischen Druiden seien Dichter gewesen. Die Werke aller griechischen und römischen Dichter schweigen von den erhabensten Gegenständen, mit denen sich die eigentliche Theologie befasse; ja das sich Hineinleben in die Phantasien der Poesie hemme nicht selten das ernste Denken und Speculiren über metaphysische Wahrheiten und verursache eine Art Ekel an den streng normirten Verfahrungsweisen der Wissenschaft, an der via compositiva, resolutiva und diffinitiva. Zwar seien einige Bücher des Alten Testamentes metrisch verfaßt und geformt, aber der heilige Geist habe nicht die metrische Form inspirirt, sondern nur den Inhalt. David, der ehemalige Hirt, gestehe selbst (Ps. 70), daß ihm literarische Bildung mangle; also müsse man annehmen, daß Asaph, Core und Andere dem heiligen Stoffe, der dem David inspirirt wurde, die metrische Gestalt gegeben haben, wie denn auch der Apostel Petrus, obschon nur Er inspirirt war, seine zwei Briefe der Form nach nicht selbst schrieb. Im Falle ein Prophet vorher Dichter war, so hatte seine Weissagung doch nicht die Dichtkunst als Ursache oder Quelle, ja wären auch alle ältesten Schriftmonumente poetisch, so würde das Alter an der Sache nichts ändern; denn die Kleidermacherkunst sei nicht die vornehmste, obschon die älteste, indem Gott selbst dem ersten Menschenpaare Schurzfelle machte. Uebrigens gehe die Theologie, insoferne man deren Principien und Inhalt in Betracht ziehe, allerdings auch an Alter allen anderen Wissenschaften und namentlich der Poesie vor; denn nach dem heil. Augustin ward sie am ersten Tage der Weltschöpfung hervorgebracht, als Gott sprach: „Es werde Licht," und dadurch die erschaffene Weisheit in's Dasein rief[68]). Die Geschichte lehre

68) In zwei folgenden Apologien berichtiget Wimpina diese Stelle einigermaßen dahin, daß der heil. Augustin und andere Väter unter dem Ausdruck „Fiat lux" zwar auch die Schöpfung der Geister verstanden haben, jedoch ohne die erstere Erklärung dadurch auszuschließen oder zurückzunehmen, indem ein mehrfacher Sinn unter dem nämlichen Worte gefunden werden könne.

auch, daß alle jene Männer, welche durch diese himmlische Weisheit weise waren, wie z. B. Abraham, Moyses u. dgl., in der That älter seien, als alle Dichter der Griechen und Römer. Von den Hebräern sei diese Weisheit auf die Phönicier, von diesen auf die Griechen übergegangen. Sonach erfreue sich die Theologie eines vierfachen Vorzuges und komme ihr zu die primitas durationis, perfectionis, directionis et correctionis. Wiederholt verwahrt sich Wimpina gegen jede Mißachtung der Poesie oder der weltlichen Wissenschaften an sich, es handle sich nur um Uebertreibungen.

Der Apologetikus ist sichtlich in einiger Eile geschrieben worden und bedient sich mancher Beweisgründe und Beweisstücke, die nicht eben schlagend genannt werden können, namentlich ist vielen nur im angewandten Sinne (in sensu accomodatitio) gebrauchten Bibelstellen volle Beweiskraft beigelegt. Auch wird die Unwissenheit des Gegners in schroffster und verletzender Weise bloßgelegt. Unter solchen Verhältnissen wird es erklärlich, daß Mellerstadt, statt beschwichtiget zu werden, vielmehr öffentlich auf den Kampfplatz trat und den sogenannten Lakonismus[69]) herausgab, um die sächsischen Fürsten zu bestimmen, daß sie den Apologetikus, durch welchen die Jünglinge von den humanistischen Studien abgeschreckt würden, verbieten; doch verschwieg auch er noch den Namen seines Gegners, wahrscheinlich um ihn desto schonungsloser mit Invectiven überhäufen zu können. Er geht den ganzen Apologetikus Satz für Satz durch und kommt am Ende zu dem Ergebnisse, daß sich darin mehr als fünfzig Irrthümer und Fehler finden. Die specielle Bezeichnung derselben verschafft aber dem Leser die Ueberzeugung, Polich habe nicht darzuthun vermocht, daß Wimpina's hauptsächliche Aufstellungen irrig seien, sondern nur, daß nicht alle Beweise und Gründe desselben die Probe strengster Kritik aushalten[70]). Doch Leidenschaft erzeugt Leidenschaft, und bald erschien eine geharnischte Antwort Wimpi-

---

69) Der vollständige Titel der Broschüre heißt: Laconismus tumultuarius Martini Mellerstad ad illustrissimos Saxoniae principes in defensionem poetices contra quendam theologum editus.

70) Löscher verwirrt in seinen berühmten Reformationsacten (I. 87. u. ff.) die ganze Chronologie dieses literarischen Kampfes, indem er den Lakonismus für den Vorgänger des Apologetikus ausgibt, während das umgekehrte Verhältniß das richtige ist und der Lakonismus sich lediglich als Antwort auf die Promotionsrede und den Apologetikus darstellt. Offenbar hatte Löscher beide Schriften nicht selbst gelesen.

na's auf den Mellerstadtischen Lakonismus[71]), die sich gleichfalls an die sächsischen Fürsten wendet und ihnen die Unterdrückung des Lakonismus zumuthet, weil sonst die Meinung der Leute befestiget würde, daß der Lakonismus den Beifall der Fürsten und der Leipziger Theologen habe, zumal der Verfasser desselben ein bei Hof in Ansehen stehender und wohlgelittener Mann (homo aulicus) sei. Was den Zweck des Lakonismus betrifft, so vermuthet Wimpina, der alte Mellerstadt, dessen Namen er nun bestimmt ausspricht, habe dadurch den Verlust seines medicinischen Ruhmes ersetzen wollen[72]). Hatte Polich mehr als fünfzig Irrthümer und Versehen des Apologetikus verzeichnet, so entdeckte Wimpina nicht weniger als 92 Verstöße und Paradoxa im Lakonismus, die er der Reihe nach zu widerlegen unternahm. Polich hatte die frühere schroffe Behauptung, daß die Dichtkunst die Quelle und der Unterbau der Theologie sei, im Lakonismus dahin zu beschränken versucht, daß zufolge der uns angebornen Erkenntnißweise die Theologie, wie jede andere Wissenschaft von dem Schlußvermögen der Vernunft (ratiocinatio) abhänge und daher von der Poetik geleitet und unterstützt werden müsse. Es war Wimpina nicht schwer, zu zeigen, daß in diesem Falle der Ausdruck „Quelle, Ursprung u. dgl." ganz unpassend gewählt sei; denn als Quelle und Ursprung einer Wissenschaft könne nur das bezeichnet werden, woraus sie ihre höchsten Principien und Elemente schöpfe, nicht aber das, was ihr als bloßes Hilfsmittel diene. Die Theologie schöpfe ihre Principien und Elemente aus der Quelle des Glaubens und der heiligen Schrift, auf welche sie gebaut sei. Zudem gehörten die zur theologischen Operation nöthigen Vernunftschlüsse um so weniger der Dichtkunst an, als diese an und für sich gar keinen modus probandi gebe, um zu überzeugen, sondern nur einen modus admirandi, um Gefühle zu erregen, wie Albert der Große sage, oder um Dinge als liebenswürdig oder hassenswerth darzustellen, wie S. Thomas bemerke. Wie könnte sie also die Leiterin irgend einer Wissenschaft sein?

---

71) Responsio et apologia Conradi Wimp. contra Laconismum cujusdam medici pro defensione S. Theologiae et veritatis fidei. Statt Laconismus schreibt Wimpina mitunter auch Laqueismus.

72) Ohne Zweifel ist auf die heftigen Streitigkeiten angespielt, in welche Polich in den vorhergegangenen Jahren mit Simon Pistoris über den Ursprung und die Beschaffenheit der Franzosenkrankheit verwickelt gewesen. Pistoris war erst wieder nach Leipzig zurückgekehrt, als man den Mellerstadt entfernt und 1502 zum ersten Rector in Wittenberg gemacht hatte.

Den auf Gott und die Propheten angewandten Ausdruck mentiri (lügen) wollte Mellerstadt im Lakonismus nur mehr im figürlichen Sinne deuten. Er habe nicht unbedingt behauptet, daß Gott und die Propheten lügen, sondern daß sie so, d. h. in dem Sinne und in der Weise lügen, wie die Poeten, welche gleich dichten (fingunt), indem sie Bilder, Figuren, Gleichnisse 2c. gebrauchen, welche buchstäblich nicht wahr seien. Allein Wimpina bestreitet die Erlaubtheit einer so willkürlichen und zweideutigen Schriftauslegung, von der die frühere Zeit nichts gewußt habe. Er meint, man müsse sich an die Glaubensregel und die constante kirchliche Schrifterklärung halten und alle neologischen Sonderlichkeiten meiden. Die heilige Schrift spreche das Lügen (mentiri) dem heiligen Gotte unbedingt ab (non est Deus quasi homo, ut mentiatur Num. 23, 19), also dürfe man dieses Wort in keiner Weise und unter keiner Einschränkung von Gott gebrauchen. Der heil. Augustin habe das Wort fatum, obwohl man ihm einen zulässigen Sinn unterlegen könnte, dennoch verpönt, weil es allzusehr der Mißdeutung fähig sei. Wimpina weist ferner auf den Widerspruch hin, dessen sich Mellerstadt schuldig mache, wenn er einerseits die übernatürlich geoffenbarten Glaubensartikel für die Principien und Elemente der Theologie erkläre, und andererseits doch dafür halte, daß diese in der Vernunft liegen und uns gleich den Principien und Elementen der anderen Wissenschaften anerschaffen sein können; letztere seien evident, erstere nicht, also bestehe keine Gleichheit. Mellerstadt verwechsle fortwährend das Object der theologischen Wissenschaft mit der wissenschaftlichen Form. Alle anderen Wissenschaften müßten, selbst wenn sie von Gott handeln, von den Wirkungen ausgehen und durch die bloße Vernunft fortschreiten und suchen, um natürliche Wahrheiten zu finden und zu entdecken; die Theologie aber befasse sich mit einem bereits durch specielle Offenbarung oder Inspiration vorhandenen übernatürlichen Wahrheitsgebiete.

Die Behauptung des Lakonismus, daß die Poetik den Principien der Theologie, d. h. den Glaubenslehren, größere Gewißheit und Festigkeit gebe, weil die aestimatio poetica höher stehe und gewisser sei, als die credulitas fidei, konnte Wimpina nur als eine Ungeheuerlichkeit ansehen. Wie kann, frägt er, durch eine menschliche Wissenschaft oder gar durch Poetik dasjenige noch gewisser gemacht werden, dessen Gewissenheitsgrund die sich offenbarende erste Wahrheit selbst ist und das durch Einstrahlung des göttlichen Lichtes klarer erkannt und unerschütterlicher festgehalten

wird, als alle Axiome natürlicher Wissenschaften, mithin auch unerschütterlicher, als die hohe Meinung, Vorstellung und Verwunderung, welche durch die Poesie erzielt werden kann und soll?

Ungeachtet Polich vorher die Theologie in allweg in die Reihe der gewöhnlichen Wissenschaften gestellt hatte, sprach er ihr später doch den Charakter einer Wissenschaft wieder gänzlich ab, weil sie auf dem Glauben beruhe. Wimpina suchte durch gehörige Unterscheidung zwischen Form und Inhalt, Glauben und Wissen den Fragepunkt zurecht zu setzen. Die obersten Principien, womit sich die Theologie befasse, beruhen freilich an sich nicht auf einem Wissen, sondern auf dem Glauben; allein sie könnten doch in gewisser Weise als Gegenstand des Wissens behandelt werden. Wie nämlich aus den durch die Vernunft gegebenen, also auf natürlichem Wege erkannten und evidenten obersten Principien andere Vernunftwahrheiten abgeleitet und erwiesen werden können und dadurch ein Wissen erworben werde, so könne man in ähnlicher Weise aus den durch den Glauben gegebenen, auf übernatürlichem Wege erkannten obersten Principien (Glaubens-Dogmen) und canonischen Schriften andere Wahrheiten ableiten und erweisen[73]), die Dogmen selbst in ein wissenschaftlich geordnetes System bringen, deren tieferen und mehr verborgenen Gehalt und Umfang aufdecken, ihr Verhältniß zu einander und zu den natürlichen Wahrheiten und Erkenntnissen wissenschaftlich untersuchen, selbst die eigentlichen Geheimnisse bis zu einem gewissen Grade durch Congruenzgründe, Analogien u. dgl. verständlich und wahrscheinlich machen u. s. w.[74]). Allerdings würde der Glaube vernichtet, wollte Jemand nur wegen der durch die theolog. Wissenschaft beigebrachten Gründe und Beweise den geoffenbarten Wahrheiten bestimmen, dagegen bleibe das Verdienst des Glaubens ungeschmälert, wenn man aus Liebe zu Gott nach der Beistimmung auch noch Gründe zu haben wünsche.

Polich's Ansicht, daß oberste Principien keine absolute

---

73) In einem späteren Werke Wimpina's, dem epitoma problematum, heißt es beim vierten Problem über den Prolog der Sentenzen: Non est ergo theologia articulorum fidei scientia, ut quidam causantur, sed conclusionum scientia est, quae ex hujusmodi creditis principiis per discursum demonstrantur.

74) S. Bonavent. in prolog. I. lib sent. S. Scriptura est de credibilibus, prout sunt credibilia; at scripta magistri et doctorum sunt de credibilibus, prout per donum scientiae facta sunt intelligibilia.

Bedingung des Wissens seien und daher rücksichtlich der Theologie der Engel nicht vorausgesetzt zu werden brauchen, glaubt Wimpina einfach durch gegentheilige Beweisstellen aus Scotus, S. Thomas und Aegidius beseitigen zu können. Was dann endlich die Behauptung des Lakonismus betrifft, daß nur ein unsinniger Mensch die Frage aufwerfen und behandeln könne, wie die Zeugung und Fortpflanzung der Menschen vor sich gegangen wäre, falls Adam im Unschuldsstande verharrt hätte, so schließt Wimpina in seiner Erwiederung auf das geringe Maß der seinem Gegner eigenen theologischen Kenntnisse aus dem Umstande, daß derselbe nicht einmal wisse, von wem die vermeintlich unsinnige Frage bereits gestellt worden. Nicht etwa bloß Petrus Lombardus habe sich damit beschäftiget, sondern schon Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und viele Andere hätten sie einer Untersuchung werth gehalten, und Almarikus sei sogar als Häretiker erklärt, weil er behauptete, der Unterschied des Geschlechtes sei erst in Folge der Sünde Adams entstanden.

Unter den absonderlichen Meinungen, welche Wimpina in dieser Apologie ausspricht, fällt jene auf, wonach Moses außer dem Pentateuch eine geheimere Gesetzeserklärung erhalten habe, die er nicht aufschreiben durfte. Sie sei als Kabala mündlich fortgepflanzt und erst von Esdras aufgezeichnet worden. Auch Adam habe (nach Anneus super Beroso) eine Geschichte der Schöpfung und der Welt bis Enoch verfaßt, Enoch sie auf zwei Säulen fortgesetzt[75]); dasselbe thaten Lamech und Noe, welch' letzterer sie den Chaldäern übergab, durch welche sie wenigstens ihrem wesentlichen Inhalte nach dem Abraham mitgetheilt wurde (!). Wiederholt erklärt Wimpina seine Bereitwilligkeit, vor dem Merseburger Diöcesanbischofe oder vor der Universität oder einem Inquisitor seine Sache zu vertheidigen, und fordert den Gegner in den stärksten Ausdrücken auf, das Gleiche zu thun. Den Schluß bildet eine abermalige Ansprache an die sächsischen Fürsten und ein sehr schönes, langes Gebet an die Himmelskönigin, welches von einem heiligen Feuereifer und einer außerordentlichen theologischen Begeisterung des Verfassers Zeugniß gibt. Unter Anderem heißt es: „O heilige Gottesgebärerin, verleihe dem blödsichtigen (caecutienti) Lakonikus, daß er, von der göttlichen Gnade gerührt, nicht ferner mehr die majestätische Theologie von ihrem Herrscherthrone herabstürze.

75) Josephus, Flav. antiq. lib. 1.

Eine Anzahl charakteristischer Gedichte sind der Schrift wieder beigefügt, darunter ein Klagelied an einen Theosophen, worin die Theologie sich bitter beschwert, daß sie von einem Arzte zerfleischt werde und deßhalb im Begriffe sei, von Leipzig nach Prag zurückzukehren. Der Theosoph muntert sie hinwieder auf, nicht zu verzagen [76]).

§. 6.

Der Erfolg dieser Schrift entsprach nicht den etwa gehegten Erwartungen, namentlich wich Mellerstadt einem Universitätsschiedsgerichte oder einem Recurs nach Rom auch dann noch aus, als ihn nicht bloß die sächsischen, sondern auch noch andere norddeutsche Fürsten auf Wimpina's Betreiben dazu bewegen wollten. Vielmehr veröffentlichte er eine Schrift, worin er wieder mehrere seiner bisherigen Behauptungen zu mildern suchte. So z. B. wollte er unter der Poesie, welche der Ursprung, das Fundament und Haupt der Theologie sei, nur die poetischen Figuren, Gleichnisse, Symbole, Theophanien etc., deren sich Gott, die heilige Schrift und die Kirche rücksichtlich der Offenbarung, der Sacramente u. s. w. bediene, verstanden wissen [77]). Alle Sacramente seien Poesie, weil sinnbildliche Zeichen einer übersinnlichen Sache. Die heilige Schrift enthalte eine Fülle der Poesie, d. h. Sinnbilder, Gleichnisse u. dgl. Wenn der heil. Paulus (Rom. 1.) lehre, daß Gottes unsichtbares Wesen und Eigenschaften aus der sichtbaren Schöpfung erkannt werden, wenn der Evangelist Lukas von der Fruchtbarkeit der unfruchtbaren Elisabeth auf die Möglichkeit der Empfängniß Jesu in Marien's Schooß einen Schluß ziehe u. dgl., so müsse man dabei an die Poesie denken; denn das Sichtbare und Bekannte werde da als Symbol des Unsichtbaren und Unbekannten, das Wirkliche als Symbol des Möglichen u. s. w. erklärt. Die dem menschlichen Geiste eingedrückten Bilder (symbola) und Vorstellungen könnten eine ars poetica und wenigstens dispositive und modaliter der Ursprung der Theologie genannt werden. In Bezug auf das Alter der

---

76) Schroff und derb ist die darauffolgende metrische „Congratulatio Marii philosagi Miseni ad theologiam et theosophos a Conrado Wimp. restitutos," worin das Distichon vorkommt:

> Nuper turbatus fons a medica sue; rivo
> Nunc scatet illimi, sus latet ipsa luto.

77) Er berief sich auf divinas quasdam figuras et poeticas formationes, von denen bei Dionysius die Rede sei.

Poetik gab Polich jetzt zu, daß die äußere Existenz, Uebung und Verbreitung derselben keineswegs der Religion vorangehe, meinte aber, daß sie in intellectu et ratione vorangehe. Nicht minder lenkte er in Bezug auf die der Theologie angeblich durch die Poesie zugehende Gewißheit und Befestigung einigermaßen ein.

Wimpina entschloß sich, alsbald eine neue Apologie, zum Theil eine Wiederholung der früheren, folgen zu lassen[78]), worin er sechszehn Thesen Mellerstadt's, die sich größtentheils auf das gegenseitige Unter- oder Ueberordnungsverhältniß der Theologie und Dichtkunst und auf die unbedingte Wahrhaftigkeit der Aussprüche Gottes und göttlicher Schriften beziehen, als verwerflich darstellte. Ihnen setzte er zehn Wahrheiten gegenüber, um jede Möglichkeit einer halben oder ganzen Lüge auf Seite Gottes und der heiligen Schriften abzuschneiden, und eilf Wahrheiten, um einerseits den gegnerischen Vorwurf zu beseitigen, als seien die Fragen über Adam's Zeugungsart, über die Erkenntnißweise der Engel, über den Unterschied von Sacramentalien und Sacramenten und ähnliche nur eitle Fabeln, Unsinn, Träume trunkener Menschen, und andererseits die Bevorzugung und den mit Uebertreibung betonten Einfluß der Dichtkunst auf die Theologie in die gebührenden Schranken zurückzuweisen. Der ganze Vorwurf über die Annahme einer verschiedenen Wirkung der Sacramente und Sacramentalien, äußert er, stamme aus der Unkenntniß Mellerstadt's, der zwischen opus operans und operatum nicht zu unterscheiden verstehe; denn die Sacramentalien könnten, wenn sie auch nicht ex opere operato wirken, doch durch die andächtige Stimmung des Empfängers (und Spenders) eine neue Gnadenanregung zur Vollziehung eines guten Werkes bewirken. Wenn die dem menschlichen Geiste eingeprägten Bilder und Vorstellungen, welche Polich als Dichtkunst zu bezeichnen beliebe, nur dispositive et modaliter der Ursprung der Theologie genannt werden können, so seien sie eben nicht die wirkliche Quelle und der Grundstein, sondern nur ein Mittel, um aus der eigentlichen Quelle zu schöpfen. Mellerstadt widerlege sich hiemit selbst. Etwas weitläufiger bespricht Wimpina die neue Ausflucht des Gegners, als könne man die Dichtkunst aus dem Grunde zur Quelle und Grundlage der Theologie stempeln, weil die Principien derselben sich selbst

78) Responsio ad Mellerstatinas offensiones et denigrationes S. Theologiae. Vorausgeschickt ist ein gegen den Lakonisten gerichtetes, aus zehn Distichen bestehendes Epigramm.

im Sein des intelligiblen Wortes vorausgehen"[79]). Sonach wäre das intelligible Wort zur ars poetica oder doch zu einem wesentlichen Theil derselben erhoben. Zehn Fragen hatte Polich über dieses intelligible Wort gestellt; Wimpina erwies sich durch präcise und gewandte Beantwortung derselben als einen tüchtigen Philosophen. Darum fertigt er auch die abermalige Behauptung Mellerstadt's, daß der Glaube durch die Schöpfung in uns sei und die Anfänge (semina, seminaria) der Theologie uns anerschaffen wurden, die Theologie also nicht in höherer Weise, als andere Wissenschaften von Gott ausgehe, hauptsächlich mit einer Stelle des großen Plato ab, dessen Werke er nicht minder fleißig, als die des Aristoteles, gelesen zu haben scheint. Plato sage nämlich, die Künste, welche auf das natürliche Leben sich beziehen, stammen von Prometheus (der menschlichen Klugheit und Thätigkeit), aber das Gesetz, gut und glückselig zu leben, sei von Zeus (Gott) durch Merkur (himmlische oder englische Inspiration) gegeben.

Die bisherige Auseinandersetzung dieses widerwärtigen literarischen Kampfes wird das Urtheil begründen, daß man in sachlicher Beziehung mit dem Vorgehen und Beweisverfahren Wimpina's vielleicht zufrieden sein könne. Etwas anders aber verhält es sich in formeller und moralischer Beziehung, denn nach dieser Seite hin verdienen beide Kämpfer gleichmäßig unseren Tadel, da sie sich gegenseitig in einer Weise behandelten, welche ihrer Bildung und Gelehrsamkeit nicht entsprach. Mit Spott, Schmähung und Satyre ist der Lakonismus und die darauffolgende Vertheidigung desselben gewürzt; wie mit einem Schulknaben geht Mellerstadt mit Wimpina um und verliert sich in wahre Sylbenstecherei. Wenn Wimpina das Wort insuescere statt consuescere, theosis statt theologia, praestare statt dare gebraucht, so ist das für Polich ein Anlaß zu bitterem Tadel und zur Ironie. Wimpina's Gedichte, namentlich dessen Epos über Herzog Albert's Thaten hechelt er in schulmeisterlicher Weise durch. Will er ja selbst die Thatsache, daß Wimpina je in Rom gewesen sei und dort studirt habe, als bloße Prahlerei erklären und lächerlich machen. Wimpina vergalt Gleiches mit Gleichem. Stets war er bemüht, Polich's Unwissenheit recht grell darzustellen und durch spöttische Bemerkungen dessen Ansehen zu verringern. Wenn z. B. Mellerstadt das Wort auricussor von cudere ableitete, so fragte ihn Wimpina, wie cudere im Supinum habe,

79) Quod principia theologiae se ipsa in esse verbi intelligibilis praecedant.

ob cusum oder cussum, und fügte dann den Ausruf hinzu: Sieh', wie die Grammatikalschüler dich wegen deiner Ungeschicklichkeit auslachen! Auch Wimpina kritisirt die Gedichte seines Gegners in aller Schärfe und macht sich namentlich über einige siebenfüßige Hexameter desselben lustig. Sarkastisch heißt er ihn häufig einen guten Herrn, einen guten Menschen, einen guten Vater und bedient sich beleidigender, derber, den Anstand verletzender Ausdrücke[80]).

Die zwei oder drei Gegenschriften, welche in dieser Angelegenheit noch ferner gewechselt wurden, standen mir nicht zu Gebote; es ist aber höchst wahrscheinlich, daß sie sich im Ganzen auf dem nämlichen Boden bewegten und nichts wesentlich Neues boten. Eine eigene Vertheidigung zu Gunsten Wimpina's gab sein Landsmann Johann Seitz heraus (Joannes Seicius Faginus praestanti suo Magistro Conrado Wimpine S.), worin Polich fast noch schonungsloser behandelt ist, als in Wimpina's einschlägigen Schriften[81]). Seitz forderte die ganze Welt auf (Italicos eloquentissimos, Gallos doctissimos, Hispanos vaferrimos, Germanos cordatos, egregios professores Colonienses, Lavonios et Treviras, doctos Heidelbergenses, Moguntinos et Tubingenses acutissimos, Friburgenses, Ingolstadenses et Wiennenses argutos, Rotstockenses et resolutos Effordenses et claros Lipsenses), sich gegen die unerhörten Angriffe eines verunglückten Arztes zu erheben und Hilfe zu bringen, damit nicht das Drama des Husitismus auf's Neue aufgeführt werde; denn ein ungelöschter Funke könne Häuser und Städte einäschern.

Der Ausgang des Streites ist im Besonderen nicht bekannt, obschon der Verlauf der nächstfolgenden Geschichte die Ueberzeugung gewährt, daß Wimpina's Ansehen und Ruhm eher einen Zuwachs erhalten, als eine Verminderung erlitten habe, denn gleich darauf wurde ihm eine Beförderung zu Theil, welche seinen Gegnern nichts weniger, als angenehm sein mochte. P. R. Mittermüller.

80) Theologellus, lingua trivenefica, sciolus, audacia imperiti medici, mendacium, erro, stultiloquium, ignorantiae antistes, dicaculus, aretalogos, audaculus, ignavus medicus, variloquius, locutulejus, blaterator, loripes, nauci medicus, theologomastiga, simplicianus, parabolanus, miser ille, ardelio, lingua impudens, laconica procacitas, vomuit, deliravit.

81) K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Polem. 2744 m. Gropp, histor. Amorbacens. p. 265—270. Leich, annal. typograph. Lips. p. 107 (Ad prestantem et magne eruditionis virum Magistrum Conradum Wimpine pro defensione sacre theologie et theologice veritatis Apologia secunda).

(Fortsetzung folgt.)

XLIII.

Zur Lehre von der göttlichen Gnade [1]).

Dr. Ruckgaber in Tübingen hat in der Tübinger theologischen Quartalschrift „Untersuchungen über die Lehre von der Kirche" veröffentlicht und im zweiten Quartalhefte 1868 zunächst die „Voraussetzungen" für seine Untersuchungen ganz im Geiste der Gnadenlehre Kuhn's besprochen. Hiebei sind uns besonders zwei Punkte aufgefallen, nämlich: der Gnadenbegriff R's. und seine Auffassung der natürlichen Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade, welche wir im Folgenden des Näheren besprechen wollen.

I.

Der Gnadenbegriff Ruckgaber's.

Nachdem R. Eingangs bemerkt hat, daß der Mensch zu einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott berufen sei und daß die Herstellung einer solchen begreiflich in erster Linie durch Gott erfolgen müsse, sagt er: „Die in der Begründung derselben hervortretende (göttliche) Thätigkeit nennen wir seine Gnade." Demgemäß faßt R. die Gnade auf als eine göttliche Thätigkeit, deren Zielpunkt die Realisirung der übernatürlichen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott ist. R. entwickelt nun diesen Gnadenbegriff inhaltlich und formell näher. In letzter Hinsicht ist ihm die Gnade einerseits eine unverdiente, andererseits eine an die ordentliche, natürliche Vorsehung anschließende, aber über sie hinausgehende und insofern schon übernatürliche Thätigkeit Gottes. Hiegegen ist an

1) Aus der Diöcese Rottenburg.

sich nichts einzuwenden, da auch wir daran festhalten, daß die Gnade einerseits ein donum mere gratuitum ist und andererseits die Natur (natürliche Ordnung) zur Voraussetzung hat. Gratia supponit naturam et perficit eam, sagt der heil. Thomas[2]).

Auf ihren Inhalt angesehen, ist ihm die Gnade die Gottes besonderem Liebesrathschlusse entsprechende besondere providentielle Fürsorge für den Menschen, welche sich ihrer Aufgabe dadurch entledigt, daß sie die Seele mit übernatürlicher Güte begabt, das natürliche Ebenbild Gottes in ihr specifisch vervollkommnet und so den Menschen in das Consortium divinae naturae erhebt. Auf Grund dieser übernatürlichen Güte der menschlichen Seele, auf Grund ihrer Theilnahme an der göttlichen Natur und derselben entsprechend befähigt sofort die Gnade die Seele und bestimmt sie zu einem übernatürlichen, das natürliche specifisch überragenden Tugendleben, vor Allem zu einem Leben in der Charitas, und erst dadurch führt sie uns in das Allerheiligste, in das consortium des lebendigen Gottes ein und macht uns vollends zu Kindern Gottes.

Nach R. ist somit die Gnade, um das Gesagte kurz zusammenzufassen, eine unverdiente übernatürliche Thätigkeit Gottes, vermöge welcher Gott die Seele mit übernatürlicher Güte begabt und auf Grund und in Gemäßheit der letzteren die Seele zu einem übernatürlichen Tugendleben befähigt und so die übernatürliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott realisirt.

Vor Allem muß es nun auffallen, daß R. die heiligmachende Gnade, denn diese hat er doch zunächst im Auge, lediglich als eine göttliche Thätigkeit auffaßt. Zwar wurde von jeher, namentlich von den scholastischen Theologen, jene göttliche Thätigkeit, vermöge welcher Gott den

2) Summa, th 1. qu. 1. a. 6.

Menschen thatsächlich zu einer übernatürlichen Seligkeit berufen hat, und behufs der Erlangung derselben mit übernatürlichen Kräften und Fähigkeiten ausrüstet, auch als Gnade bezeichnet. Allein nicht diese besondere Liebe Gottes (im Unterschied von seiner allgemeinen Schöpferliebe), welche die Scholastiker die Gnade in Gott nennen, ist es, welche unmittelbar die Seele mit übernatürlicher Güte begabt und auf Grund derselben sie zu einem übernatürlichen Tugendleben befähigt 2c., sondern dieß thut nach ihnen die Gnade im Menschen, welche sich zu jener Gnade in Gott verhält, wie die Wirkung zur Ursache.

Und was ist nun die Gnade im Menschen? Sie ist, um die Worte eines alten Theologen zu gebrauchen, ein supernaturale Dei *donum intrinsece inhaerens per modum habitus*, quo homo formaliter redditur sanctus, justus, Deo gratus, filius Dei adoptivus et haeres vitae aeternae[3]). Das ist denn auch der in den theologischen Schulen von jeher übliche Begriff der heiligmachenden Gnade. Sie ist mit Nichten eine übernatürliche göttliche Thätigkeit, die auf den Menschen einwirkt, sondern ein *supernaturale Dei donum* intrinsece inhaerens per modum habitus. Da R. von einer in diesem Sinne aufgefaßten heiligmachenden Gnade, als dem Mittelgliede zwischen der Gnade in Gott, deren Ausfluß, und der übernatürlichen Güte des Menschen, deren Ursache oder Princip sie ist, nichts zu wissen scheint; vielmehr ohne weiteres die Ursache (die Gnade in Gott) an die Stelle der Wirkung (der Gnade im Menschen) setzt und als heiligmachende Gnade begreift, so fragt es sich: müssen wir wirklich die heiligmachende Gnade in dem soeben bezeichneten Sinne auffassen? Ohne Zweifel, wenn wir mit dem Glauben nicht in Conflict kommen wollen und wenn die Wirkungen der Gnade eine adäquate Ursache haben sollen.

---

3) Habert, theol. dogmat. et moral. De gratia Chr. c. IV. §. 1. qu. 7.

1) Nach R. würde die Rechtfertigung des Menschen zu Stande kommen durch unmittelbare Einwirkung des göttlichen Heilswillens auf den menschlichen Willen einer- und durch freie Mitwirkung des letzteren andererseits. Dieß will er wohl sagen, wenn es l. c. S. 241 heißt: „Diese (die Gnade) ist auf ihren Inhalt angesehen die Gottes besonderem Liebesrathschluß entsprechende besondere providentielle Fürsorge für den Menschen, und sie entledigt sich ihrer Aufgabe, indem sie die Seele mit übernatürlicher Güte begabt &c." Wer sieht aber nicht auf den ersten Blick, daß diese Auffassung im Widerspruche steht mit der kirchlichen Lehre von der Rechtfertigung? Nach der Lehre des Concils von Trient, ss. 6, cap. 7 ist die Rechtfertigung non sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum*, unde homo ex injusto fit justus etc. Somit kommt nach kirchlicher Lehre die Rechtfertigung des Sünders zu Stande nicht durch unmittelbare Einwirkung des göttlichen Heilswillens auf den menschlichen Willen und durch freie Mitwirkung des letzteren, sondern *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum*. Der göttliche Heilswille ist wohl die causa efficiens unserer Rechtfertigung, nicht aber auch die causa formalis derselben; diese ist einzig und allein die heiligmachende Gnade, welche der Mensch frei aufnimmt und welcher er frei mitwirkt. Darum spricht die Synode in can. 11 den Bann über diejenigen aus, welche sagen, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi vel sola peccatorum remissione *exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat*. Nun will ich gerne annehmen, daß R. weit entfernt ist, jenen protestantischen Irrthümern zu huldigen; allein im Grunde lehrt er doch auch eine Rechtfertigung des Sünders mit Ausschluß der Gnade. Oder kann etwa von dem, was er Gnade nennt, von der dem göttlichen Liebesrathschlusse ent-

sprechenden besonderen providentiellen Fürsorge für den Menschen gesagt werden, daß sie von dem Menschen freiwillig aufgenommen, demselben eingegossen, in der Taufe verliehen werde und inhärire? Gewiß ebenso wenig, als von dem ersten Menschen gesagt werden könnte „sanctitatem et justitium . . . *amisisse* und *acceptam a Deo* sanctitatem, . . . quam *perdidit*," wenn die heiligmachende Gnade nichts anderes wäre, als eine göttliche Thätigkeit. Und doch lehrt die Synode dieß alles von der Gnade, welche sie als Formalprincip unserer Rechtfertigung bezeichnet.

Auch unterscheidet sie die heiligmachende Gnade genau von dem, was R. Gnade nennt, von jener göttlichen Thätigkeit, welche nach R. die Seele mit übernatürlicher Güte begaben und das die menschliche Thätigkeit tragende Princip sein soll, wenn sie sagt: *quae (gratia) in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur?* Das Ausgießen der Gnade durch den heiligen Geist ist eben jene göttliche Thätigkeit, welche R. Gnade nennt, und ist hier deutlich unterschieden von dem, was ausgegossen wird, nämlich von der Liebesgnade, von welcher die Synode sagt, daß die Rechtfertigung nicht ohne sie (exclusa gratia et charitate) zu Stande komme.

Wir haben somit als kirchlich definirtes Dogma festzuhalten, daß die heiligmachende Gnade etwas der Seele Inhärirendes sei, eine *divina qualitas in anima inhaerens*, eine ruhende Kraft, quae nos ad omnia christianae pietatis officia habiles reddit[4]), oder, wie der heil. Thomas sagt, als aliqua *forma et perfectio in homine manens*, etiam quando non operatur (ut praecipue patet in dormientibus)[5]). Ob sie dieses sei per modum habitus, ist zwar kein ausgesprochenes Dogma, aber so sehr allgemeine

4) Catech. Rom. p. II. c. 2. qu. 49 et 51.

5) Cf. Kuhn, Die christl. Lehre von der göttl. Gnade. S. 65.

Ansicht der Theologen, daß die Behauptung des Gegentheils als vermessen und an den Irrthum anstreifend erscheinen müßte [6]).

Daß die heiligmachende Gnade der Seele per modum habitus inhärire, hat namentlich der heil. Thomas klar und bestimmt ausgesprochen [7]). „Auf doppelte Art," sagt er, „wird der Mensch von Gott unterstützt; einmal wird die Seele des Menschen von Gott in Bewegung gesetzt, daß sie etwas erkennt oder will oder thut, mit anderen Worten durch eine vorübergehende Einwirkung auf seinen Willen (gratia actualis); sodann geschieht die göttliche Unterstützung in der Weise, daß der Seele ein donum habituale eingegossen wird." Letzteres beweist er also: „Es ist nicht anzunehmen, daß Gott für seine vernünftige Creatur, der er in besonderer Liebe zugethan ist, weniger zweckentsprechend sorge, als für die übrigen Geschöpfe, die seine (allgemeine) Liebe in den Besitz eines natürlichen Gutes setzt. Für die bloßen Naturwesen nun sorgt er aber in doppelter Weise; einmal, indem er (als der allgemeine Beweger) sie zu den ihrer Natur entsprechenden Thätigkeiten in Bewegung setzt; sodann dadurch, daß er ihnen gewisse Formen oder Kräfte schenkt, welche sich als Principien zu jenen Thätigkeiten verhalten, so daß sie kraft derselben zu solchen Thätigkeiten hingeneigt werden. Hiedurch sind ihnen jene Thätigkeiten, zu denen sie Gott in Bewegung setzt, von sich selbst aus natürlich und leicht. Um so mehr senkt Gott den Geschöpfen, welche er in den Besitz eines übernatürlichen, ewigen Gutes setzen will, gewisse übernatürliche Formen oder Qualitäten ein, vermöge deren sie auf angenehme und leichte Weise (suaviter et prompte) zur Erlangung jenes ewigen Gutes von Gott bewegt werden. Somit ist die Gnadengabe eine gewisse Qualität der Seele."

6) Liebermann, Instit. theolog. tom. II. lib. V. p. 1. c. 1. §. 2. qu. 1.
7) Summa, 1. 2. qu. 110. a. 1.

In diesen Worten ist der eben entwickelte tridentinische Begriff der habituellen Gnade in ihrem Unterschiede von der göttlichen Heilsthätigkeit ebenso klar dargelegt, als überzeugend begründet. Ebenso ist die Gnade dem heil. Bonaventura ein höheres Lebensprincip (gratia comparatur ad animam sicut principium dans ei vitam in esse secundo)[8]. Auch die heilige Schrift fordert nach dem Urtheile Soto's die Auffassung der Gnade als einer bloß „ruhenden Kraft". Denn das ist ohne Zweifel der den Gotteskindern als bleibendes Princip inwohnende Saamen Gottes[9]).

Diese und andere Stellen der heiligen Schrift, in welchen der Gnade eine umfassende Kraft zugeschrieben wird[10]), wären ja völlig sinnlos, wenn die heiligmachende Gnade mit der göttlichen Heilsthätigkeit identisch und nicht vielmehr ein von ihr verschiedenes, aber von ihr ausgehendes, dem Menschen eingepflanztes und inhärirendes höheres Lebensprincip (principium reale supernaturaliter essendi et agendi) wäre.

Weil die Tübinger Theologen nicht in Abrede stellen können, daß die heiligmachende Gnade eine gewisse, der Seele inhärirende Qualität (Form, Princip) ist, so suchen sie ihren Gnadenbegriff mit dem tridentinischen dadurch in Einklang zu bringen, daß sie die Gnade im Menschen im moralischen Sinne als übernatürliche Güte auffassen. So Kuhn durchgängig in seiner bereits angeführten Gnadenlehre und, wie es scheint, auch R. Wenigstens belehrt er uns im Verlaufe seiner Abhandlung mit Berufung an die eben angeführten Worte des heil. Thomas, „die besprochene übernatürliche Güte habe nur die Bedeutung, den Menschen zur Entwickelung übernatürlicher Thätigkeit

8) Cf. Schäzler, Neue Untersuchungen. S. 303.

9) 1 Joh. 3, 9. Schäzler, l. c. S. 305.

10) Z. B. Kol. 3, 10. und Eph. 4, 24.

suaviter et prompte zu bewegen.“ Deßgleichen sagt er: „Auf Grund der übernatürlichen Güte, wie sie der Seele zu Theil geworden, auf Grund ihrer Participation an der göttlichen Natur und derselben entsprechend befähigt die Gnade den Menschen und bestimmt ihn zu einem übernatürlichen Tugendleben.“ Erstere Stelle nun anlangend, so redet der heil. Thomas nirgends von einer übernatürlichen Güte, welche die Bestimmung hätte, den Menschen zur Entwickelung übernatürlicher Thätigkeit suaviter et prompte zu bewegen, sondern diese Aufgabe ist von ihm ausdrücklich jenen übernatürlichen Formen und Qualitäten zugewiesen, welche Gott in besonders vorsorgender Liebe den vernünftigen Creaturen einsenkt, um sie zur Erreichung des ewigen Gutes zu bewegen. Wenn sodann auch nicht geleugnet werden soll, daß die übernatürliche, habituell gute Willensrichtung den Menschen hinwiederum zur Entwickelung übernalicher Thätigkeit disponire und geneigt mache, so ist doch daran festzuhalten, daß besagte übernatürliche Güte nicht das Princip der menschlichen Thätigkeit als einer übernatürlichen ist und, weit entfernt mit der heiligmachenden Gnade identisch zu sein, vielmehr sammt der übernatürlichen Thätigkeit eine Wirkung derselben ist. Diese Güte als heiligmachende Gnade begreifen, das heißt im Grunde letztere als divina qualitas in anima inhaerens ebenso leugnen, als wenn die besondere vorsehende Thätigkeit (Liebe) Gottes als heiligmachende Gnade bezeichnet wird. Der Unterschied ist nur der, daß, während hier die Ursache (die Gnade in Gott) an die Stelle der Wirkung (der Gnade im Menschen), dort die Wirkung (die übernatürliche Güte) an die Stelle der Ursache (der Gnade im Menschen) gesetzt wird. Daß diese übernatürliche Güte ebenso wenig als heiligmachende Gnade zu begreifen sei, als die besondere vorsehende Thätigkeit Gottes, mag aus Folgendem erhellen. In can. 11 und cap. 7 l. c. unterscheidet das Tridentinum die heiligmachende Gnade (gratia et charitas et dona) wie

von der göttlichen Heilsthätigkeit (quae gratia . . . per Spiritum sanctum diffundatur und justificatio quae non est sola etc.), so nicht minder genau von der übernatürlichen Güte des Menschen (unde homo redditur sanctus etc.) und bezeichnet letztere als Wirkung der dem Menschen eingegossenen, von ihm freiwillig aufgenommenen und ihm inhärirenden Gnade. Dieser Unterschied wird von der Synode in der Lehre von der Rechtfertigung durchgängig festgehalten, und es muß darum als ein vergebliches Unternehmen bezeichnet werden, wenn die moralische Auffassung der Gnade als übernatürlicher Güte gerechtfertigt werden will. Diese Auffassung widerspricht schon dem Sprachgebrauche des Concils von Trient, wie der gesammten traditionellen Theologie, welche von der habituellen Gnade lehren, daß sie „ausgegossen," „verliehen," „empfangen," „aufgenommen" werde, was von einer moralisch guten Willensbeschaffenheit doch offenbar nicht gesagt werden kann.

Nach dem Bisherigen dürfte so viel klar sein, daß man der kirchlichen Lehre nicht gerecht wird, wenn man die heiligmachende Gnade als göttliche Thätigkeit oder als übernatürliche Güte des Menschen auffaßt. Dieselbe ist vielmehr, verschieden von jener göttlichen Thätigkeit, wie von dieser Güte des Menschen, etwas der Seele Eingepflanztes und Inhärirendes — eine divina qualitas in anima inhaerens, die sich zu jener Thätigkeit als Wirkung und zu dieser Güte als Princip verhält. Damit haben wir einen weiteren Grund für unsere Auffassung der Gnade angedeutet.

2) Als divina qualitas etc. müssen wir nämlich die heiligmachende Gnade auch aus dem Grunde auffassen, weil sonst die Wirkungen derselben keine adäquate Ursache hätten.

Als Wirkungen der Gnade, d. h. jener göttlichen Thätigkeit, welche unmittelbar auf den Menschen einwirkt, und welcher sich der Mensch frei hingibt und mitwirkt, bezeichnet uns R. die Begabung der Seele mit übernatürlicher Güte,

die auf Grund dieser Güte erfolgte Befähigung der Seele zu einem übernatürlichen, das natürliche specifisch überragenden Tugendleben und die Herstellung einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott. Wie man sieht, bezeichnet R. diese Wirkungen der Gnade ausdrücklich als übernatürliche. Wir hätten gewünscht, daß er dieß auch bewiesen hätte, also bewiesen hätte, wie denn bei seiner Auffassung der Gnade eine übernatürliche Güte zu Stande komme, wie es auf Grund derselben zu einem übernatürlichen Tugendleben und zu einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott komme. Wenn aus der ganzen Abhandlung R's. nicht zur Genüge erhellen würde, daß er die menschliche Thätigkeit im Heilsproceß nur zu sehr in den Vordergrund stellt, könnte man fast versucht sein, anzunehmen, Gott stelle nach seiner Auffassung den Menschen ohne Weiteres, d. h. ohne dessen Zuthun als moralisch gut qualificirtes Wesen in die Welt hinein, indem er als Schöpfer seine Seele mit natürlicher und als vorsehender Gott dieselbe mit übernatürlicher Güte begabt und das natürliche Ebenbild Gottes im Menschen, d. h. seine natürliche Güte specifisch vervollkommnet. — Möhler sagt einmal in seiner Symbolik: „Gott kann uns keine Actionen geben." Kann uns aber Gott keine Actionen geben, so kann er uns auch keinen moralischen Habitus geben, da ja ein solcher nur auf Grund fortgesetzter Actionen zu Stande kommen kann. Dieß gilt für die übernatürliche, wie für die natürliche Ordnung. Ebenso wenig kann Gott ohne unser Zuthun einen vorhandenen moralischen Habitus specifisch vervollkommnen, d. h. die natürliche Güte des Menschen zur übernatürlichen erheben. Nun, wie gesagt, wir glauben nicht, daß R. so etwas lehren will, aber seine Ausdrucksweise ist jedenfalls so beschaffen, daß man auf diese Annahme kommen könnte. Sei dem, wie ihm wolle, so viel dürfte sich aus dem Folgenden ergeben, daß die Gnade nach der Auffassung R's. die Wirkungen nicht haben

kann, die er ihr zuschreibt. — Gehen wir von dem aus, was R. als erste Wirkung der Gnade hinstellt, denn was von dieser gilt, gilt auch von den anderen, nämlich von der übernatürlichen Güte der Seele, so können wir sagen: Wie die natürliche Güte eine reale Grundlage, ein physisches Princip hat in der Natur, in den natürlichen (Vernunft- und Willens-) Vermögen des Menschen und zwar so, daß ohne dieselben eine natürliche Thätigkeit und Güte beim Menschen gar nicht denkbar ist; ebenso nothwendig setzt auch die übernatürliche Güte des Menschen eine reale, physische Grundlage oder besser gesagt, ein hyperphysisches Thätigkeitsprincip im Menschen voraus. Welches kann nun dieses sein? Die Gnade im Menschen im ethischen Sinne als übernatürliche Güte aufgefaßt, wie R. und Kuhn sie auffassen, nicht; denn, wie schon gesagt, kann ein moralischer Habitus den Menschen wohl zur Entwickelung weiterer ihm entsprechenden Thätigkeit disponiren und geneigt machen, niemals aber Princip solcher Thätigkeit sein, da ja ein solcher Habitus auf Grund fortgesetzter Actionen zu Stande kommt. Ebenso wenig kann die Natur des Menschen mit ihren natürlichen Vermögen als solche Princip übernatürlicher Thätigkeit und Güte sein; denn diese können, da, wie Habert sagt, modus operandi sequitur modum essendi. nur Ursache einer natürlichen Thätigkeit und Güte sein, sonst wäre ja die Wirkung vortrefflicher, als die Ursache. Auch die Gnade außer dem Menschen, die Gnade in Gott als besondere fürsorgende Thätigkeit Gottes, wie R. sie gleichfalls auffaßt, kann dieses Princip nicht sein; denn die übernatürliche Güte des Menschen als Wirkung der Gnade soll ja zugleich auch als eigenes Werk des Menschen begriffen werden. Wie kann nun dieß geschehen? Hören wir den heil. Thomas: „Der Begriff der übernatürlichen Thätigkeit,“ bemerkt er[11]), „setzt allerdings voraus, daß Gott in

11) Qu. 1. de virt. a. 1. ad 11.

uns wirke; aber damit ist diese noch keineswegs als unsere eigene erklärt. Als solche kann sie nur dann gedacht werden. wenn unser Geist durch den habitus gratiae eine Stärkung von seinem Vermögen erhält." Mit anderen Worten: Die übernatürliche Thätigkeit und Güte des Menschen setzen nothwendig, weil sie specifisch höher stehen, als seine natürliche Thätigkeit und Güte, ein einheitliches und proportionirtes, d. h. übernatürliches Thätigkeitsprincip im Menschen voraus. Ein solches ist in ihm aber nur dann vorhanden, wenn die Gnade als altior oder nova natura, wie die Theologen sagen, der menschlichen Natur hinzugefügt oder vielmehr derselben eingepflanzt, von ihr freiwillig aufgenommen wird und ihr inhärirt. So entsteht dann das, was die Theologen das esse secundum divinum seu supernaturale des Menschen (zunächst im physischen, nicht im moralischen Sinne) nennen und wird die von der Gnade durchdrungene und gehobene menschliche Natur zum adäquaten Princip übernatürlicher Güte und Thätigkeit. So können letztere ganz als Werk Gottes als der causa prima und ganz als das Werk des Menschen als der causa secunda betrachtet werden. Wenn demnach R. sagt, durch die Gnade werde die Seele mit übernatürlicher Güte begabt ꝛc., so ist damit lediglich nichts gewonnen, um so weniger, als er ja die Gnade nicht einmal auf die natürlichen Vermögen des Menschen, sondern bloß auf deren Thätigkeit und sittliche Beschaffenheit einwirken läßt.

Fassen wir nun das Gesagte zusammen, so können wir sagen: Es ist luce clarius, daß ohne das Mittelglied der habituellen Gnade bloß durch unmittelbare Einwirkung der göttlichen Thätigkeit auf die natürlichen menschlichen Vermögen und durch freies Sichhingeben und Mitwirken der letzteren eine übernatürliche Güte, eine übernatürliche Thätigkeit und eine übernatürliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott niemals zu Stande kommen kann. Dieß kann nur geschehen auf Grund eines übernatür-

lichen Thätigkeitsprincips im Menschen und als solches principium reale supernaturaliter essendi et agendi muß die heiligmachende Gnade, welche den Menschen in allen seinen Vermögen durchdringt, durchleuchtet und erfüllt und dieselben in eine ihre natürlichen Kräfte an sich specifisch übersteigende Wirkungssphäre erhebt, begriffen werden. Läßt man vollends die göttliche Thätigkeit bloß auf den Gebrauch und die Thätigkeit der natürlichen Vermögen ein- und diese mitwirken, wie R. thut, wenn er die Gnade als das die menschliche Thätigkeit tragende Princip bezeichnet ꝛc., so kann von einem übernatürlichen Resultat schon gar keine Rede sein, da göttliche und menschliche Thätigkeit weder in ihrer Trennung noch in ihrem Zusammenwirken ein proportionirtes Princip übernatürlicher Resultate sind. Mag R. diese Auffassung der Gnade immerhin als eine „hölzern-physikalische" bezeichnen; er beweist damit nur, daß er kein Verständniß hat für eine tiefere Auffassung der Gnade.

Ein weiterer Punkt, hinsichtlich dessen wir mit R. nicht einverstanden sein können, betrifft seine Auffassung von der natürlichen Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade.

(Schluß folgt.)

XLIV.

Das Auferstehungsdogma im Kampfe mit dem heidnischen Aberglauben.

Die Lehre von der Auferstehung ist eine der unterscheidenden Hauptlehren des Christenthums, die darum auch von dem Weltapostel so sehr betont und vorangestellt wurde: „Wenn es keine Auferstehung der Todten gibt, so ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, so ist unsere Predigt vergeblich, vergeblich auch euer Glaube[1]).“ Christus aber ist Bürge für unsere künftige Wiederbelebung. Er sagt ausdrücklich: „Es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden. Und es werden hervorgehen, die Gutes gethan haben zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichtes[2]).“ Seine eigene Auferstehung ist Pfand und Siegel der unserigen[3]); denn er ist auferstanden als das Haupt seines mystischen Leibes seiner Kirche[4]). Wie er, der Erstling der Entschlafenen[5]), im Stande war, seinen eigenen Leib wieder zu beleben und zu verklären[6]). Durch seine Thaten, durch die Erweckung einzelner Todten, besonders des schon im Grabe der Verwesung anheimgefallenen Lazarus hat er thatsächlich gezeigt, daß er die Gewalt habe, die

1) I Cor. 15, 13. 14.
2) Joh. 5, 28. 29.
3) I Cor. 15, 20.; vgl. Phil. 3, 10.; I Thess. 4, 14.
4) Ephes. 1, 22.; Coloss. 1, 18.
5) I Cor. 15, 20.
6) I Cor. 6, 14.; Ephes. 2, 6.

Macht des Todes über die Menschen zu brechen[7]). Und da es die Sünde ist, die den leiblichen Tod bewirkt hat[8]), so gehört die endliche Vernichtung des Todes, die Wiederherstellung unseres zerfallenen Leibes zur Integrität des Erlösungswerkes[9]). Darum heißt Christus der Erstgeborne unter den Todten, dem viele Brüder nachfolgen sollen[10]).

Wenige der unterscheidenden Hauptlehren des Christenthums wurden aber von den Heiden mit so viel Widerwille und Spott aufgenommen, als die Lehre von der Auferstehung der Todten. So schon zu den Zeiten der Apostel. Da die Athener aber von der Auferstehung der Todten Paulus reden hörten, spotteten einige, andere sagten: „Wir wollen dich ein anderes Mal hören[11]).“ An vielen, vielen Stellen der Väter und kirchlichen Schriftsteller begegnen wir den Einwänden der Heiden und ihren höhnendeu Bemerkungen bezüglich unseres Dogma's. So bei Athenageras (De Resurr. IV.), Irenäus (Adv. Haer. V, 3.), Tertullian (De carne Christi XV.), Ambrosius (De fide resurr. II, 58.), Paulinus von Nola (Poem. XXXIV v. 270 sq.), Minucius Felix (Octavius XI.), Origenes (Contra Celsum I, 1.), Gregor von Tours (Gloria martyr. I, 95.) u. a.

Aufgefaßt in grobsinnlicher Weise, erschien den Heiden die Lehre von der Auferstehung als Aberglaube und Phantasterei. Wie, die durch die Verwesung in Staub aufgelösten, oft in alle Winde zerstreuten, oder von Thieren verzehrten, oder vom Feuer verkohlten, oder im Wasser in unzählige Atome zerstobenen Leiber sollten wieder auferstehen? Das zu glauben, war dem Heiden schwer[12]). Sie hielten

---

7) Hebr. 2, 14. vgl. Phil. 3, 10.
8) Röm. 5, 12.
9) Vgl. I Cor. 15, 54. 55.
10) Offbg. 1, 5.
11) Apostelgesch. 17, 32.
12) Vgl. Minucius Felix (Octavius XI. u. XXIV.).

es für unmöglich, daß ein verwesener und in Atome zerfallener Leib auferstehen könne.

In diesem Glauben verbrannte man die Körper der Martyrer und warf die Asche in die Flüsse, um die Christen der Hoffnung der Auferstehung zu berauben. Denn die durch die Flüsse in alle Weltgegenden hingeschwemmte Asche könne unmöglich wieder gesammelt und zu einem menschlichen Leibe vereinigt werden. So streuten, um nur ein Beispiel anzuführen, die Henker die Ueberreste der in der schrecklichen Christenverfolgung zu Lyon Gemarterten in die Rhone, um denselben die Möglichkeit der Auferstehung zu benehmen[13]).

Von diesem heidnischen Aberglauben waren selbst manche Christen beeinflußt.

Zwar mußten die Christen ihren Leib als den Tempel des heiligen Geistes, als gesalbt in Taufe, Firmung und Oelung ganz anders in Ehren halten, als die Heiden. Gleichwohl läßt es sich nicht leugnen, daß in der übergroßen Sorgfalt in Beerdigung der Leiber mit allen Gliedern, in der Angst, welche manche Grabschriften der zehn ersten christlichen Jahrhunderte aussprechen, der Leib möge nicht auferstehen, wenn die Ruhe des Grabes gestört, es möchten

13) Igitur martyrum corpora postquam omni genere contumeliae traducta et sub dio per sex dies exposita jacuerunt, tandem cremata atque in cineres redacta, in praeterfluentis Rhodani alveum sparsa sunt ab impiis, ne ullae deinceps eorum reliquiae in terris superessent. Atque id agebant prorsus, quasi Deo superiores esse et resurrectionem illis adimere possent: ut, quemadmodum ipsi dicebant, ne spes quidem ulla resurgendi eis relinqueretur: qua freti, novam quamdam ac peregrinam nobis invehunt religionem, et gravissima quaeque tormenta contemnunt, promtique et alacres mortem subeunt. Videamus nunc, an sint resurrecturi, et utrum adesse ipsis Deus suus, ac de manibus nostris ipsos eripere valeat. — Epist. ecclesiar. Vienn. et Lugdun. de martyrio s. Pothini et aliorum plurimorum. Ruinart, Acta martyr. p. 116 ed. Ratisbon.

dem Auferstandenen Glieder fehlen, wenn nicht alle Glieder beerdigt seien, heidnische Einflüsse sich geltend machten.

Bekannt ist das an allen Enden der christlichen Welt wiederhallende Klagen der Gläubigen, als nach Eroberung Italiens durch die Westgothen so viele Leichname der Erschlagenen unbeerdigt liegen blieben[14]). Bekannt ist auch, wie der heil. Augustinus in dem ersten Buche seines herrlichen Werkes, „Von der Stadt Gottes," die Christen darüber zu trösten sucht. Aber bei dem blutigen Gemetzel, so schreibt der Heilige[15]), konnten die Leichen nicht einmal begraben werden! — Auch dieß fürchtet der fromme Glaube nicht sonderlich, da er die Verheißung hat, daß, wenn sogar wilde Thiere den Leib verschlungen, dieß dennoch die Auferstehung derjenigen nimmermehr beeinträchtigte, von denen auch nicht ein Haar ihres Hauptes verloren geht. Was immer die Feinde den Leibern der Getödteten anthun mögen, ihnen am künftigen Leben können sie nicht hinderlich sein. Viele Leichen der Christen also deckte die Erde nicht; doch Niemand trennte eine derselben von Himmel und Erde, die derjenige ganz mit seiner Gegenwart erfüllt, der da weiß, von wo er auferwecke, was er schuf. Auch können die Heiden wegen der unbestatteten Leichen nicht beschimpfen uns Christen, denen die gänzliche Wiederherstellung, sogar ihres Fleisches und aller Glieder, nicht aus der Erde bloß, sondern auch aus dem verborgensten Schooße der übrigen Elemente, in welche die zerfallenen Leichen sich auflösen, nach ihrer ganzen Vollkommenheit in einem einzigen Augenblicke verheißen ward.

Doch alle Christen ließen sich durch diese und ähnliche Worte anderer Väter nicht überzeugen. Der alte heidnische

---

14) Vgl. Epist. 154 unter dem Briefe des heil. Augustinus, welchen nach der Plünderung Roms Macedonius an den Heiligen richtete.

15) De Civit. Dei I, 12.

Wahn, der in so vielen glänzenden Erzeugnissen[16]) der griechischen Muse seinen Ausdruck gefunden, daß derjenige nicht zur Ruhe im Jenseits komme, dessen Leib unverbrannt oder unbeerdigt liegen bleibe, war zu tief in die Anschauungen eingedrungen.

So begegnet uns denn der sonderbare Aberglaube, daß diejenigen, deren Leiber des Begräbnisses nicht theilhaft geworden, am jüngsten Tage nicht auferstehen könnten, auch auf manchen christlichen Grabschriften der früheren Jahrhunderte. Die wichtigsten derselben hat der um die Sammlung der christlichen Inschriften Galliens[17]) hochverdiente Le Blaut zusammengestellt. Die kleine, uns vor einiger Zeit von dem Verfasser zugeschickte Schrift führt den Titel: D'un argument de premiers siècles de notre ère contre le dogme de la resurrection.

In den Anrufungen mancher Epitaphien gegen die Verletzer der Heiligkeit der Gräber ist Gott gebeten, daß er den Schuldigen als Wiedervergeltung der Auferstehung berauben möge. Wie also — (nach dem Inhalte der Inschrift) — derjenige nicht auferstehen konnte, dessen Gebeine zerstreut und verunehrt wurden, so sollte auch der Frevler, der ein Grab verwüstete und die Gebeine beunruhigte, nicht auferstehen.

Ein Epitaph, wahrscheinlich des fünften Jahrhunderts, wünscht dem, der die Ruhe des Grabes stört, daß er seinen Theil habe mit Judas, dem Verräther, und nicht auferstehe.

SI QVIS HVNC SEPVLCRVM VIOLAVE
RIT PARTEM HABEAT CVM IVDA TRADITORE[18])
ET IN DIE IVDICII NON RERVRGAT[19]).

---

16) Sophocles, Antigone, Pindar, Olymp. 6, 13. Nem. 9, 24. u. s. w.

17) Le Blaut, Inscriptions chrétiennes de la Gaule. 2 Bde.

18) Der Accusativ statt des Ablativ: was für den Kenner altchristlicher Inschriften nichts Auffallendes ist.

19) Gori, Inscript. Etrusc. tom. III. p. 105.

Eine dem zehnten Jahrhundert zugeschriebene Grabschrift eines Priesters heißt:

† PETRVS INDIGNV
S PRESBITER T̄T PA
MATHII IOH̄IS ET PA
VLI DEPREHOR OM̄S V
T NVLLVS VIOLET
HV̄C SEPVLCRVM
ET QVI PRESVMSERI
T IN DIEM IVDICII
NON RESVRGAT [20]).

Es ist zwar nicht zu leugnen, daß die Worte Non resurgat im Hinblicke auf die Stelle des ersten Psalmes Ideo non resurgent impii in judicio nach dem Vorgange vieler Väter auch in übertragener Bedeutung genommen werden kann. Indessen kommen die Worte Non resurgat auch in absolutem Sinne vor.

Eine Inschrift, wahrscheinlich älter als das fünfte Jahrhundert, sagt:

MALE PEREAT INSEPVL
TVS IACEAT NON RE
SVRGAT CVM IVDA
PARTEM HABEAT
SI QVIS SEPVLCRVM
HVNC VIOLAVERIT [21]).

Das heißt: Elend komme der um, liegen möge er unbegraben, beraubt werde er der Auferstehung, seinen Theil habe er mit Judas dem Verräther, welcher dieses Grab verletzt.

In der schönen epigraphischen Sammlung des Palastes Giovio zu Como steht ein Grabstein, der dem letzten Jahr-

20) Oderici, Sylloge veterum inscriptionem p. 352.

21) Bosio, Roma sotterrauea p. 436.

zehent des sechsten Jahrhunderts angehört. Zu Anfang des Steines ist ein Gefäß, zu dessen beiden Seiten je ein Lamm mit langem lateinischem Kreuze[22]). Die Inschrift des Steines lautet:

HIC REQVIESCIT IN PACE
FAMVLA XPI CVNTELDA
SP F[23]) QVI VIXIT IN HOC SE
CVLO ANNVS PS MS[24]) L
HIC REQVIESCANT
BASILIVS FILIVS IPSIV VNA C
FILIO SVO CVNTIONE
ADIVRO VOS OMNES XPIANI
ET TE CVSTVDE BEATI
IVDICII VT HVNC SEPVLCRVM VIOLARI
IVLIANI PER DŌ ET PER TPEMENDA DIE
NVNQVAM PERMITTATIS SED CONSERVETVR
VSQVE AD FINEM MVNDI VT POSSIM
SINE IMPEDIMENTO IN VITA REDIRE
OVM VENERIT QVI IVDICATVRVS EST
VIVOS ET MORTVOS.

Dieses Epitaph, gesetzt einer vornehmen Frau Guntelda, ihrem Sohne und Enkel, beschwört alle Heiligen, besonders den Schutzpatron Julianus, bei unserem Herrn und bei dem schrecklichen Tage des Gerichtes, daß sie niemals die Verwüstung dieses Grabes zulassen, sondern es erhalten bis an's Ende der Welt, damit die Begrabenen ohne Anstand zum Leben zurückkehren können, wenn derjenige kommt, der richten wird die Lebendigen und die Todten.

---

22) Vgl. Münz, Geschichte des Kreuzes und Crucifixes.

23) Spectabilis femina.

24) Plus minus = ungefähr (50 Jahre).

Nach dem Inhalte dieser und anderer Inschriften glaubten also manche Christen, daß sie nicht auferstehen könnten, wenn die Erde nicht ihre Ueberreste bis zum Ende der Welt bedecke. Und diese epigraphischen Monumente zeigen uns ebenso treffend, wie manche Stellen der Väter, wie lange das Dogma von der Auferstehung mit den Einflüssen des heidnischen Aberglaubens zu kämpfen hatte.

Dr. P. J. Münz.

XLV.

Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich.

(1770—1800)[1].

Unter diesem Titel läßt Sebastian Brunner auf seine „Hofdienerschaft" ein zweites noch reichhaltigeres Buch über die Josephinische Periode folgen, das über diese Zeit, die noch immer nicht genug gekannt ist, und damit auch über so Vieles in unserer Zeit ein helles Licht verbreitet. Zwar sind schon mehrere schätzbare Schriften[2]) über die josephinische Aufklärungsperiode erschienen und auch protestantische Schriftsteller haben den Glorienschein vom Haupte des reformsüchtigen Kaisers weggenommen; aber eine acten- und quellenmäßige Darstellung dieses traurigen Zeitraumes hat man bis jetzt noch vermißt, weil die Archive dem Forscher nicht geöffnet waren. Diesem Bedürfnisse ist nun durch Brunner's Werk in ausgiebigem Maße abgeholfen. Es ist durchgehends quellenmäßig und aus den Originalacten geschöpft. Der Verfasser konnte die Archive des k. k. Hof- und Staatsministeriums benützen, ihm standen die Resolutionsbücher Joseph's II. zu Gebote, so daß er in Stand gesetzt wurde, ein möglichst getreues Bild der österreichischen Zustände unter dem genannten Kaiser zu entwerfen.

Und dieses hat er auch gethan. Sein Werk ist daher ein bedeutsamer Beitrag zur Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und hat nicht allein für die Freunde österreichi-

1) Aus archivalischen und anderen bisher unbeachteten Quellen. Von Sebastian Brunner. Mainz bei Franz Kirchheim 1869.

2) In neuester Zeit erschien Ritter: Kaiser Joseph II. und seine kirchlichen Reformen. Regensburg 1867.

scher Geschichtskunde Werth, sondern auch nicht minder für jeden Historiker und jeden denkenden Mann, da die josephinischen Grundsätze bis zur Mitte dieses Jahrhunderts in den meisten deutschen Staaten in Anwendung waren und zum Theile noch sind.

Es wird wohl am meisten zur Kenntniß und Empfehlung dieses Buches beitragen, wenn wir eine genauere Angabe seines Inhaltes geben, dabei aber zugleich auch unsere etwaigen Bemerkungen einfließen lassen.

Mit Recht beginnt der Verfasser seine Geschichte des Josephinismus mit einer Darstellung der Freimaurerumtriebe in Oesterreich; denn von dieser Gesellschaft ging vorzugsweise die kirchenfeindliche Bewegung in diesem Lande aus, und die Verordnungen Joseph's II. sind im Grunde nur eine Realisirung der antikirchlichen Pläne der Loge. Interessant sind die Aufschlüsse, welche uns das erste Capitel über die Wiener Logen, ihre Wirksamkeit und ihre Tendenz mittheilt. Der Verfasser baut sein Urtheil auf die Broschüren und Zeitschriften der Freimaurer selbst und führt viele Stellen aus solchen Schriften an, welche den grimmensten Haß gegen die Kirche athmen und auf nichts Geringeres, als auf den Sturz der Kirche hinarbeiten (S. 1. 39.).

Um diesen Zweck sicherer zu erreichen, waren die Stimmführer der Aufklärung bemüht, ihre Gegner als „Finsterlinge" in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, ihre Gesinnungsgenossen aber als Männer des Lichtes und des Fortschrittes zu preisen. Dieß geschieht in der zu diesem Zwecke eigens verfaßten „Biedermannschronik" [3]). Sie enthält eine Reihe von Namen der Koryphäen der Aufklärung und ihrer Helfershelfer, wozu namentlich jene schwachen Bischöfe [4]) und Priester gehören, die anstatt für die Rechte der Kirche ein-

3) Sie erschien 1784.

4) Hierüber vergl. Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph's II. v. Seb. Brunner. Wien W. Braumüller. 1868.

zutreten, nichts Eiligeres zu thun hatten, als die kaiserlichen Eingriffe in die kirchlichen Angelegenheiten zu vertheidigen und die allerhöchsten Verordnungen auf's Pünktlichste zu befolgen. Um unser Referat nicht allzusehr zu vergrößern, müssen wir darauf verzichten, einige Proben aus dieser Biedermannschronik hier mitzutheilen (39—54). Das dritte und vierte Capitel ist dem Hofrath Joseph v. Sonnenfels gewidmet. Er war ein Mann von sehr zweideutigem Charakter, der in seinen Staatstheorien weder auf Religion noch auf geschichtliche Entwickelung Rücksicht nimmt, wie das Chamäleon die Farbe wechselte und morgen verwarf, was er heute vertheidigte, dabei ein Hauptfreimaurer und Aufklärer, der auch nach der französischen Revolution zwar mit etwas mehr Vorsicht, aber in demselben Geiste fortwirkte. Der Verfasser hat demselben wohl deßhalb einen größeren Raum in seinem Buche bestimmt, weil er noch bis zur Stunde sehr viele Anhänger und Bewunderer zählt. Wurde ihm doch noch in neuester Zeit in Wien ein Denkmal gesetzt und eine Straße nach seinem Namen benannt.

Die Freunde der Aufklärung benützten besonders die Presse zur Ausführung ihrer Pläne. Es war dieß um so leichter möglich, als Joseph II. die Schranken der Censur aufgehoben hatte. Wir wollen hierüber nicht mit dem Kaiser rechten. Sein Bestreben bei Verleihung der Preßfreiheit mag, wie der Verfasser meint, gut gewesen sein; die Folgen derselben aber waren unheilvoll für Kirche und Staat. Eine Unzahl von Broschüren überfluthete Oesterreich. Sie bewegen sich alle so ziemlich in derselben Sphäre. Dumme Aufklärungssucht, gemeine Frivolität und Verlästerung der Gegner sind die charakteristischen Merkmale jener geistlosen Producte, deren Form ebenso holperig, als ihr Inhalt nichtssagend ist. Der Unfug wurde so arg, daß die gesunde Vernunft sich gegen ein solches Treiben empörte. Nicht nur in Wien erschienen mehrere Broschüren, welche den neuen „Glaubensfegern" tüchtig zu Leibe zogen, sondern selbst

protestantische Schriftsteller, Lobredner der josephinischen Aufklärung, waren über die Wiener Aufklärungsliteraten empört. Der Verfasser theilt eine beachtenswerthe Stelle aus Herwald Trokendorfer mit. Er schreibt in seinen verlorenen Briefen an einen Landsmann in Sachsen über die Aufklärung in Wien 1785:

„Wien schwebte vor ungefähr 25—30 Jahren noch in sehr großer Dummheit, fing aber nach und nach sich immer mehr zu erheitern an. Vor fünf Jahren hatte es seine Aufklärung am weitesten gebracht — da kam die Preßfreiheit. Die hiesigen Autoren bedienten sich derselben so übel und machten das Volk dermaßen verwirrt, daß es wieder recidiv wurde. Vor Kurzem hat ein gewisser Mathematiker die Wiener-Dummheit folgendermaßen nach dem Gewichte ausgerechnet, er sagt, die Wiener Original-Dummheit hätte anfänglich nicht mehr betragen, als 36 Centner. Hiezu aber wären durch Vermischung mit Männern und Töchtern fremder Nationen an Mutterwitz gekommen acht Centner, ferner durch eigene Bemühung erstudirter Aufklärung vier Centner. Diese beiden Summen von der obigen abgezogen, wäre ihnen also nicht mehr Dummheit in Reserve geblieben, als 24 Centner. Hingegen wäre seit der Preßfreiheit an neuer Dummheit hinzugekommen 247 Centner. Diesem nach hätte sich die Wiener Dummheit vermehrt um 235 Centner[5])."

In ähnlicher Weise äußert sich auch das Organ der Aufklärung: Die allgemeine deutsche Bibliothek in Berlin. Bd. 51. S. 219. Auch dem Kaiser entgingen die verderblichen Wirkungen der freien Presse nicht, deren Verheerungen er durch folgenden Befehl vom 25. April 1784 Einhalt thun wollte. Er lautet:

„Da durch diese Jahre der Beweis klar vorhanden lieget, daß unendlich viel Broschüren geschmieret werden, und schier keine einzige noch an das Tageslicht gekommen

5) S. 97.

ist, die der hiesigen Gelehrsamkeit Ehre gemacht oder dem Publico einige Belehrung verschaffet hätte, so ist künftig jeder Autor, der eine Broschüre drucken lassen will, zu verhalten, zugleich bei der Einreichung derselben bei der Censur sechs Ducaten bei dem Revisionsamt zu erlegen. Wird sein Werk durch die Censur zum Drucke approbiret, so sind ihm die erlegten sechs Ducaten zurückzustellen; wird dasselbe aber verworfen, so sind die sechs Ducaten zu behalten und dem Armeninstitut zuzuwenden; wodurch hoffentlich die unnützen Broschürenschmierer eingehalten und die Leute bewogen werden, sich auf was Nützliches zu verwenden. Dieß ist durch die Zeitungen allgemein zu Aller Wissenschaft bekannt zu machen und wird die Censur überhaupt hinfür mit mehrerem Ernst darauf sehen, damit unnütze, mit Unsinn angefüllte Broschüren, die auch oft gegen die Sitten sind, oder Schmähungen gegen die Geistlichkeit, dann nur Recocta enthalten, verworfen und zum Druck nicht zugelassen werden, und der Ertrag von sechs Ducaten dem Armeninstitut zu Gute komme[6])."

Auch die poetischen Ergüsse der Aufklärer sind ebenso geistesarm, als unschön. Der Verfasser theilt S. 105—125 einige Proben der neuen Aufklärungspoesie mit. Wir wollen nur einige Verse des Gedichtes des k. k. Hofagenten, eines der „ersten" Dichter dieser Zeit, Alxinger, hier folgen lassen, welche nicht minder gottlos als abgeschmackt sind. Sie lauten:

„Drum auf ihr Herrscher auf, seyd einmal Erdengötter
Nicht wie bisher nach Epicurs Manier,
Schlagt thätig, als des armen Volkes Retter,
Wenn der Unduldsamkeit Panier
So Mönch als Clerus faßt, mit Eurem Scepter drein,
Wie jeder glaubt, das laßt Euch eines seyn.
Und fraget nie wenn treu der kleinsten Bürgerpflicht
Er stets untadelhaft vor euern Augen wandelt:

6) S. 104.

Warst du als Kind begossen oder nicht?
Hast du die Vorhaut noch, glaubst du das Erdenübel
Aus Aepfeln oder Büchsen kam, was hältst du von dem Ablaßkram.
Glaubst du der Mensch von Rom sey infallibel?
Fehlt nicht ein Blatt in deiner Bibel[7]).

In ähnlichem Genre sind die meisten Gedichte der Wiener Poeten. Sie fließen über von gemeinem Cynismus, unverholenem Hasse gegen die Kirche und den abgeschmacktesten Lobhudeleien des Kaisers, unter dessen Augen solche glaubens- und sittenlose Producte ungestraft erscheinen durften.

Von noch größerer Wichtigkeit ist der folgende Abschnitt: „Versuche mit dem positiven Christenthum aufzuräumen." Der Verfasser widmet demselben mit Recht mehrere Capitel. Er charakterisirt das Treiben der Kirchenfeinde sehr richtig so:

„Die Feinde der Kirche gingen schlau zu Werke. Sie warfen nicht gleich Anfangs alle Institutionen der Kirche über den Haufen, sie griffen eine nach der anderen an, sie unterminirten und gaben sich den Anschein, als wären sie nur Gegner von „Mißbräuchen" oder von „menschlichen Institutionen." Mit dem letzten Ausdrucke pflegten sie Alles zu bezeichnen," was nach der Tradition in der Kirche fortlebte und das ihnen specifisch aus psychologischen Gründen besonders unangenehm war[8])."

Dergleichen Versuche waren schon früher in anderen Ländern gemacht worden. Die Grundsätze der englischen Freidenker fanden Freunde an den französischen Philosophen, deren Schriften von einem ganz antichristlichen Geiste durchweht sind, und wurden auch in den Ländern deutscher Zunge zu verwerthen versucht. Die kaiserlichen Staaten durften nicht zurückbleiben, und die Hauptstadt Joseph's II. mußte mit ihrem Beispiele den anderen Städten der Monarchie voranleuchten. Freilich kamen die Wiener Aufklärer etwas

7) S. 111.
8) S. 147.

zu spät. Ihre Geistesproducte sind weder originell noch geistreich, sie sind vielmehr nur der elende Abklatsch rationalistischer Schriften, welche aus dem protestantischen Deutschland in die kaiserlichen Erbstaaten eingeführt wurden. Leider ließen sich auch einige Geistliche von der Zeitströmung fortreißen und scheuten sich nicht, den abgeschmacktesten Rationalismus von den Kanzeln zu verkündigen. Sie wurden dafür von den Aufklärern gehörig gelobt, während jene Priester, die gegen solchen Unfug Front machten, in einer überaus gehässigen Weise verunglimpft wurden. Zu denselben gehörten der Chorpriester v. St. Stephan, Forst, und der Curat Pochlin an derselben Kirche, der auf allerhöchsten Befehl vierzehn Tage eingesperrt ward und hundert Gulden Strafe zahlen mußte, weil er die Mitglieder der Rosenkranzbruderschaft das Rosenkranzgebet fortsetzen ließ (S. 131). Dagegen wurde Siegfried Wieser, der den flachsten Rationalismus predigte, zum k. k. Professor der Pastoraltheologie an der Universität Wien ernannt, und die theologische Facultät mußte denselben auf Befehl des Kaisers von allen Prüfungen dispensiren und zum Doctor der Theologie ernennen (S. 139). Kein Wunder, daß unter solchen Verhältnissen der Aufklärungsschwindel sich vieler Köpfe bemächtigte und auch die heiligsten Gebräuche und Einrichtungen der Kirche vor den Angriffen der Aufklärer nicht sicher waren. Die Art und Weise, wie diese gegen die Kirche polemisirten, ist mehr als abgeschmackt. Nur ein Beispiel sei angeführt. In einer Broschüre gegen den „Bilderdienst" kommt folgende Stelle vor:

„Die Liebe meines Dieners, der Gesang meines Vogels, die Treue meines Hundes, die Ergebenheit und der Dienst meines Pferdes, die Aehre, die mich nährt, die Traube, die mich erquickt, das Kraut, das mich heilt, die Sonne, die mich wärmt, die Rose, die mich erfreut, ist diese nicht Bild genug, mich auf Gott zu erinnern[9])?"

9) S. 146.

In solch' fader Weise wurde alles Ehrwürdige und Heilige herabgewürdigt, und nicht allein die seit Jahrhunderten bestehenden und so sehr berechtigten kirchlichen Einrichtungen verlästert, sondern auch die Dogmen verunstaltet und verhöhnt und der offenbarste Unglaube gepredigt, ohne daß die aufgeklärte Regierung dagegen eingeschritten wäre. Sie unterstützte vielmehr nach Kräften die Aufklärer, deren s. g. Verbesserungsvorschläge der Kaiser ausführen ließ.

Dieß bezeugen hinlänglich die k. k. Verordnungen in Kirchensachen. Sie sind alle darauf berechnet, das religiöse Leben zu ertödten, die Kirche zu erniedrigen und die Diener des Heiligthums zu reinen Staatsbeamten zu machen. Mag diese Tendenz dem Kaiser bekannt gewesen und beabsichtigt worden sein oder nicht, das thut nichts zur Sache. Genug, seine Verordnungen bezwecken den Ruin der katholischen Kirche, und wir stimmen dem Verfasser unseres Werkes vollkommen bei, wenn er bezüglich des Zieles jener Verordnungen sagt:

„Mit Einmischung in altes Herkommen, mit Befehlen in Cultusangelegenheiten wurde begonnen, mit dem Sturme gegen die Disciplin der Kirche, mit der Zerstörung der bisbisherigen Ehegesetzgebung, mit der Aufhebung des Cölibats der Geistlichen sollte fortgefahren, und die Zerstörung aller Grundlagen des christlichen Staates als letztes Ziel verfolgt werden [10])."

Der kaiserlichen Wachsamkeit entging gar nichts. Joseph II. fand trotz seiner Regierungsgeschäfte noch Zeit genug, um noch besondere Hofdecrete über die Zahl der Kerzen beim Gottesdienste, die Kleidung der Fahnenträger bei Processionen, die rothe oder schwarze Farbe in den Kalendern, ja selbst über das Herumtragen des Klingelbeutels zu erlassen. Eine ganz besondere Aufmerksamkeit schenkte der Kaiser dem Brevier. Namentlich wurde strengstens befohlen,

10) S. 161.

die Stelle in den Lectionen des heil. Gregor VII. (lect. V.), welche von der Absetzung Heinrich's IV. handelt, sorgfältig zu verkleistern[11]).

Wir können uns auf weitere Details nicht einlassen; der Verfasser theilt S. 158 ff. die interessantesten Verordnungen

---

11) Schon 1774 wurde dieser allerhöchste Befehl erlassen, und da man demselben nicht überall nachkam, erschien am 20. Juni 1784 folgendes Hofdecret: „Bereits unterm 7. Mai des 1774. Jahres sey der ausdrückliche und wortdeutliche allerhöchste Befehl dahin ergangen, daß die in dem zwar schon verbotenen, gleichwohl aber in den meisten Diöcesen noch üblichen Breviario, Gregorii VII. enthaltene so irrig als gefährliche Lektion von der Gewalt des Papstes, Monarchen abzusetzen, mit einem weißen Papier verpicket, und hiernächst von den Herren Ordinariis dem unterstehenden Clero nachdrucksamst eingebunden werden solle, daß wenn nach der Hand ein dergleichen unechtes (!) Brevier dennoch zum Vorschein komme, dasselbe nicht nur an der Stelle in Beschlag genommen, sondern auch dessen Inhaber als ein der höchsten Verordnung Widerspänstiger zur schärfsten Verordnung gezogen werden würde."

„Gleichwie aber mit Grund entdeckt worden sey, daß diese anstößige und die landesfürstliche Macht höchst beleidigende Stelle in festo Gregorii VII. noch in mehreren Brevieren, vorzüglich in Klöstern und Ordenshäusern, theils gar nicht, theils nur in etwas ausgelöscht sich befinde, so hätten Se. Majestät allergnädigst zu entschließen und anzubefehlen geruhet, diese erhobene sträfliche Unbefolgsamkeit den gesammten Herrn Ordinarien mit dem Auftrage zu erinnern, daß sie der sämmtlichen Säkular- und Regulargeistlichkeit die allerhöchste anbefohlene Verpickung der in der Frage stehenden Stelle wiederholt ernstlich einzuschärfen, und sodann durch abordnende Commissarien aller Orten von dem wirklichen Vollzuge sich umsomehr zu versichern hätten, als widrigenfalls, und wenn nach der Hand bei zu seiner Zeit beschehener Nachspührung von Seite der politischen Stellen ein Brevier, in welchem diese Stelle nicht verpicket wäre, zum Vorschein kommen sollte, sich alsdann lediglich an die Oberen selbst gehalten, und von solchen für jedes derlei Brevier eine für die Armen zu verwendende Geldstrafe von fünfzig Gulden abgefordert, und ohne mindester Nachsicht eingetrieben werden würde."

mit, die theilweise noch bis zum Jahre 1849 in Oesterreich in Geltung waren[12]).

Noch mehr aber griff der Kaiser, der durch seine Begräbnißordnung das menschliche Gefühl so tief verletzte, in die Rechte der Kirche ein durch seine Verordnungen bezüglich der Klöster. Es kommen hierbei besonders die Decrete in Betracht, welche den Verband der einzelnen Klöster mit auswärtigen Obern aufheben, wodurch der innerste Lebensnerv der Orden zerstört wurde, und die einzelnen Klöster einem geistlichen Siechthum anheimfallen mußten. Aber gerade Das wollten ja die Freunde der Aufklärung, die nicht genug über die Dummheit und Faulheit der Mönche losziehen konnten und in unzähligen Pamphleten das Ordensleben ungestört verhöhnen durften[13]).

---

12) Nur ein Beispiel. Im Dezember 1847 ereignete sich Folgendes: „Das Consistorium zu Tarnow wollte für die Alumnen daselbst zwanzig Exemplare des zu Kempten 1844 gedruckten Breviers beziehen, weil diese Auflage correkter, bequemer und billiger wäre, als die im Inland gedruckten Breviere. Dem Rector des Alumnats in Tarnow wurde am 11. Jänner 1848 (zwei Monate vor dem Ausbruche der Revolution) das bestehende Censurverbot von den Jahren 1774, 1781 und 1782, (besonders über die Verordnungen am Feste Gregór VII.) gegen im Auslande gedruckte Breviere entgegengehalten."

13) Im Jahre 1782 hatte ein Broschürenschreiber über das Königskloster in Wien schmähliche Lügen verbreitet. Hierüber beschwerte sich die Aebtissin. Der Kaiser resolvirte: „Decret an die Büchercensur-Commission: „Wird bei Gelegenheit der, von der Aebtissin des königlichen Frauenklosters allhier über die Broschüre „Antwortschreiben einer Exklosterjungfer an einen Excarthäuser" gemachten Beschwerde anbefohlen „künftig derlei dumme Stücke nicht drucken zu lassen." (S. 190.) Anders lautet dagegen der Entscheid des Kaisers in folgendem Falle. Der Dominicanerprovincial Gottfried Beck schrieb an die ausgetretene Dominicanerin, Gräfin v. Althan, einen Brief, in welchem er ihr wegen ihres Austrittes aus dem Orden Vorstellungen machte. Die Sache kam an den Kaiser, der decretirte: „Dieser Geistliche ist seines aufhabenden Amtes zu entsetzen und zu allen weiteren geistlichen

Dergleichen Eingriffe waren nur die Anfänge; das Schlimmste folgte noch nach. Nachdem man durch unbefugte Verordnungen das wahre Klosterleben ertödtet hatte, und die Gemüther durch eine Unmasse von Schmähschriften über die Nutzlosigkeit der Klöster, denen man selbst die in Wien herrschende Theuerung der Lebensmittel zur Last legte (S. 271), auf den kommenden Schlag gehörig vorbereitet schienen, erfolgte der eigentliche Klostersturm, dem viele altehrwürdige und um das Land wohlverdiente Anstalten zum Opfer fielen. Der Verfasser verbreitet sich mit großer Ausführlichkeit über diesen Punkt und gibt sehr wichtige Notizen über die Ausführung der k. k. Aufhebungsdecrete, namentlich über den Vandalismus der Regierungsbeamten, die selbst die Heiligkeit des Grabes nicht achteten. Freilich machte es der Kaiser nicht besser, sondern gab selbst das Beispiel der Impietät[14]). Die Güter der aufgehobenen Klö-

---

Aemtern und Würden unfähig zu erklären und auf sechs Monate in den erzbischöflichen Arrest zu setzen, wobei aber von dem Dominikaner-Provinzial dessen Unterhalt zu bestreiten ist. Joseph." (S. 191.)

14) Vergl. S. 291. „121. Vortrag. April 1782. Euer Majestät die nieder-österr. Regierung macht unterm 29. März et praes. 9. April die Anzeige, wie noch bei Aufhebung der Gamminger Karthause daselbst folgende merkwürdige Stücke vorgefunden wurden: a. ein Degen und Dolch sammt eisernen Schwert, mit einer Degenklinge, welche Geräthschaften von dem Stifter Erzherzog Albrecht II. herrühren sollen, ingleichen b. das Chorbuch des Stifters; c. das mit ächten Steinen besetzte Gebetbuch der Kaiserin Eleonore, wie auch bildliche Sammlungen der Kaiser und Päpste, worüber sich die Regierung die allerhöchste Bestimmung erbitte, ob nicht etwa besagte Stücke in die k. k. Bibliothek, Schatzkammer und theils in das Zeughaus gebracht werden sollen?" Graf Blümegen und Graf Auersperg unterstützen am 13. April 1782 diesen Antrag, aber der Kaiser resolvirt eigenhändig: „Alle diese Stücke sind licitando zu verkaufen. Joseph."

758. Vortrag. Den Publicat-actum der anbefohlenen Aufhebung des Karthäuserklosters zu Gamming. Die allda befindliche Ruhestatt

ster wurden um Spottpreise verschleudert; der Erlös sollte für Kirchen- und Schulzwecke verwendet werden. Ein nicht unbeträchtlicher Theil des Klostervermögens wanderte, wie 1803, in die Taschen der Klosterstürmer [15]).

Aber die Kirche sollte noch mehr bedrückt werden. Die Aufklärer hatten Joseph II. den Vorschlag gemacht, Oesterreich mit Einführung der Civilehe zu beglücken (S. 151); davon stand er jedoch ab, dagegen erließ er die willkürlichsten Verordnungen in Ehesachen, hob nach Gutdünken kirchliche Ehehindernisse auf und verbot, Dispensen in Rom zu erbitten, wodurch er nicht wenig zur Mißachtung der Kirchengesetze und zur Verwirrung der Gewissen beitrug.

Eine der schlimmsten Neuerungen des reformlustigen Kaisers war die Errichtung von Generalseminarien, in welchen die Candidaten des Priesterthums nach josephinischem Muster erzogen werden sollten. Der Verfasser verweilt jedoch nicht lange bei diesem Gegenstande, der auch aus anderen Schriften bekannt ist, und erwähnt dieser so verderblichen Anstalten nur bei Besprechung der Unruhen in Belgien (S. 450 ff.).

Hätten sich die österreichischen Bischöfe gegen solche und ähnliche Verordnungen Joseph's zur Wehr gesetzt und nicht in aller Devotion dieselben befolgt oder vertheidigt, so wäre

---

einiger kaiserlichen Familienglieder und die Bibliothek betreffend. 24. Mai 1782."

„R. Wenn die Gamminger Kirche nicht verändert wird und eine Kirche bleibt, so sind die Leiber allda zu belassen, wo nicht, so sind sie in die nächste Pfarre in der Stille zu übertragen. Das nämliche hat auch hier zu Wien mit den vorfindigen Grabstätten bei den aufgehobenen Klöstern zu geschehen, da in der kaiserlichen Gruft nicht Platz für solche Gebeine mehr ist. Wegen der Bibliothek genehmige ich die Einrathung. Joseph."

15) Ein Verzeichniß der aufgehobenen Klöster nebst Angabe ihres Vermögens nach der Schätzung der Aufhebungscommission findet sich S. 869 ff.

es frühezeitig zu einem für Oesterreich sicher heilsamen Kampfe gegen das Staatskirchenthum gekommen. Leider war dieß nicht der Fall. Bischöfe und Priester vertheidigten noch die Eingriffe des Kaisers, und die damaligen theologischen Lehrbücher strotzen vor Lobeserhebungen Joseph's und Anpreisung seiner angeblichen Reformen.

Das Meiste hat in diesem Punkte die von Propst Wittola seit 1784 herausgegebene „Wiener Kirchenzeitung" geleistet. Sie war für die Aufklärer in Oesterreich, was die Mainzer Monatschrift für die freisinnigen Theologen am Rheine gewesen. Unser Buch theilt S. 318—408 Auszüge aus derselben mit. Man traut seinen Augen kaum, wenn man die seichten, frivolen und antikirchlichen Artikel liest, welche dieses Blatt seinen Lesern brachte. Und der Redacteur eines solchen Schmähblattes auf alles Heilige war ein Geistlicher, ein kirchlicher Würdenträger! Perditio tua Israel ex te!

Aber nicht alle Bischöfe und Priester Oesterreichs waren von einem solchen Geiste beseelt, wie er sich in dem genannten Organ ausspricht. Zu jenen Ehrenmännern gehört vorzüglich Cardinal Migazzi, Erzbischof von Wien, ein Mann, der seinen Kummer über die frevelhaften Eingriffe in die verbürgten Rechte der Kirche nicht in seiner Brust verschloß, sondern auch bei jeder Gelegenheit als Vertheidiger derselben auftrat und selbst die Ungnade des Kaisers nicht fürchtete. Daß er die antikirchlichen Reformen nicht verhindern konnte, hat seinen Grund darin, weil nur wenige Bischöfe, wie z. B. der edle Erzbischof von Görz, Graf Etlingen, ihn unterstützten. Doch gebührt ihm immerhin das Verdienst, für die gekränkten Gerechtsame der Kirche eingetreten zu sein, wofür der ganze literarische Janhagel ihn in der rohesten Weise insultirte[16]), ohne daß die Censur auch nur

16) Wiederholt kommt in der Wiener Schandliteratur vor: der Dummkopf M . . . zzi.

ein leises Wörtchen des Tadels gehabt hätte. Höchst interessant ist die Correspondenz des verehrungswürdigen Cardinals mit dem Kaiser, sowie seine Vorstellung an Leopold II. (S. 545 ff.). Ueberhaupt gehören die Capitel über Migazzi (S. 225—256) zu den schönsten unseres Buches.

Der Cardinal konnte sich indeß über die ihm zugefügten Beleidigungen trösten; denn es erging ja Pius VI. während seines Aufenthaltes in Wien nicht besser. Sobald die Kunde von seiner Reise sich verbreitete, suchten die Wiener Literaten das Volk gegen ihn zu bearbeiten. Noch mehr war dieß der Fall, als der Papst in Wien verweilte. Die Huldigungen, welche dem Oberhaupte der Kirche von dem gläubigen Volke zu Theil wurde, versetzten die Aufklärer in Feuer und Flamme und raubten ihnen den Gebrauch der Vernunft, so daß sie selbst die gewöhnlichsten Regeln des Anstandes bei Seite setzten und in den gemeinsten Schmähungen sich gefielen[17]) (S. 207—224).

Aber trotz des Weihrauchs, welcher täglich dem verblendeten Kaiser, der auch den Juden[18]) in hohem Maße seine

---

17) So sagt ein Broschürist über den päpstlichen Segen in Wien: „Die Schauspielkunst hatte man schon von jeher sehr hoch getrieben, und es ist Tollheit zu sagen, Garrick und Schröder haben sie uns erst gelehrt. Ich wollte sehr viele berühmte Komödianten nennen. Wenn ich wieder etwas schreibe — noch weiß ich nicht, wie bald es geschehen wird — dann will ich mich bemühen, eine überzeugende Definition zu geben, was ein Dummkopf und ein vernünftiger Mensch sey." (S. 222).

18) Auf den Patent-Entwurf über das neue Judensystem für Galizien vom 19. Mai 1788 entgegnet der Kaiser unter andern: „Ich habe immer diese zahlreiche Judenschaft in meinen Erbländern nicht als die beste Art von Menschen, aber doch als eine Population angesehen, auch selbe nicht unter die Classe der Produzenten, noch unter jene der besten, jedoch als Consumenten gerechnet, so eben nicht als die für den Staat vortheilhaftesten Handelsleute, dennoch aber als solche betrachtet, die sich mit einem sehr kleinen Gewinn begnügen, die schlechtesten Waaren in Verkehr setzen und mehr Geld in Umlauf bringen. Aus allen diesen erachte ich also, daß alle für sie bestehenden

Gunst zuwandte, gespendet wurde, nahm die Unzufriedenheit über sein Regiment immer mehr zu und äußerte sich in einer sehr bedenklichen Weise (S. 398—418). Die Erbitterung über die Generalseminarien und die Behandlung der Bischöfe, namentlich des verdienstvollen Cardinals Frankenberg, Erzbischof von Mecheln, trieb endlich die katholischen Belgier zum Aeußersten. Die Flamme der Empörung schlug immer höher, da der Kaiser durch seine Rescripte auf die berechtigten Forderungen der Stände nur Oel in's Feuer goß, und die Unzufriedenheit über das ganze Regime erreichte einen solchen Höhegrad, daß Joseph die Ruhe nicht wieder herzustellen vermochte (S. 468. 474.).

So hatte Joseph das gerade Gegentheil von dem erreicht, was er erstreben wollte. Er ist nichts mehr als ein Werkzeug in den Händen der geheimen Gesellschaften gewesen, deren Lobhudeleien sich in dem Augenblicke in Haß verwandelten, als der Kaiser sich von denselben und ihren „Gaukeleien" (?) emancipiren wollte[19]).

Die letzten Capitel unseres Werkes behandeln die Zeit unmittelbar nach dem Tode Joseph's II., namentlich die Trauer- und Todtenliteratur über den Kaiser (S. 523—542),

---

eigene und nicht für Christen ebenfalls geltende Gesetze bis auf sehr wenige ohne weiteres aufgehoben, und daß sie an jene, die für alle meine Unterthanen bestimmt sind, gleichfalls verwiesen werden sollen." S. 389. Der Kaiser wollte gern die Juden zum Ackerbaue heranziehen. Eine Resolution vom 15. Januar 1787 lautet: „Schließlich müssen sich die zum Ackerbaue verwendeten Juden allerdings verbindlich machen, solche mit eigenen und jüdischen Händen zu betreiben, jedoch kann ihnen von Anfang, bis sie in der Feldwirthschaft hinlänglich unterrichtet sind, noch gestattet werden, durch die ersten drei Jahre sich auch christlicher Knechte zur Ackerpflege mitbedienen zu dürfen." Die Juden wollten jedoch lieber Handel treiben, als das Feld mit eigenen Händen bebauen. S. 390.

19) Vergl. das wichtige Promemoria des Prof. Hoffmann an Kaiser Franz II. S. 516 ff.

die Pamphlete, welche jetzt dem während seines Lebens vergötterten Monarchen nachgesendet wurden, die Carricaturen auf sein Begräbniß u. s. w. Hierauf folgen eine Reihe von Eingaben einzelner Bischöfe an Leopold II. um Zurücknahme einzelner josephinischen Verordnungen. Wir sind dem Verfasser für diese Mittheilung besonders zum Danke verpflichtet, da sich aus jenen Petitionen ersehen läßt, mit welcher Härte und Rücksichtslosigkeit die unkirchlichen Verordnungen überall eingeführt wurden.

Aus dieser kurzen Inhaltsangabe läßt sich der Werth dieses Buches für unsere Zeit bemessen. Es liefert vieles Material, mit dessen Benutzung sich ein objectives Bild der josephinischen Periode entwerfen läßt. Wir begrüßen daher dasselbe als einen willkommenen Beitrag zur Geschichte des Josephinismus und wünschen ihm einen großen Leserkreis.

XLVI.

Des heiligen Erzbischofs Bardo von Mainz Grabstätte und Gebeine.

Es ist bis jetzt noch ungewiß, an welcher Stelle im Dome zu Mainz die Gebeine des hl. Erzb. Bardo (1031—1051) ruhen oder aber, ob solche noch vorhanden sind. Kein Stein zeigt die Stätte ihrer Ruhe an, kein Denkmal wahrt die Erinnerung an den heiligen Mann; vielleicht umschließt doch ein vergrabener Sarg die irdischen Reste. Den Gedächtnißtag des Heiligen feiert gegenwärtig die Mainzer Kirche am 10. Juni[1]).

Wir brauchen nicht die Hoffnung daran zu geben, ihn wiederzufinden. Schützend dünkt uns hier die menschliche Vergeßlichkeit oder Nachlässigkeit. Verkommene Jahrzehnte hätten die Kenntniß der Ruhestätte des Heiligen gewiß mißbraucht. Wenn erst am 19. Februar 1850 die Gebeine des Erzbischofs Adelbert in einem gemauerten Raume der St. Godehardscapelle aufgefunden wurden, so wollen wir hierin die Berechtigung zur Hoffnung erblicken, die des heil. Bardo wiederzufinden, zumal verschiedene, wenn auch nicht entschiedene historische Angaben leitend bei der Frage nach der Begräbnißstätte zur Hand gehen.

Die an den Namen Bardo[2]) sich knüpfenden Erinnerungen verbieten, dem Zufalle allein den Wiederfund seiner

---

1) Der Todestag Bardo's wird verschieden angegeben; siehe Jaffé, Mog. p. 561. Note 1.

2) Literatur zu Bardo's Leben siehe im Liter. Handw. 1867. Nr. 62. Sp. 530.

Gebeine zu überlassen. Bardo's Tugenden glänzten so sehr, daß schon die Zeitgenossen ihn mit dem Titel „heilig" beehrten; seine Beredtsamkeit galt als so vorzüglich, daß man ihn mit Chrysostomus verglich und os aureum Goldmund benannte[3]). Wenn der gegenwärtig in Erneuerung und Ausschmückung begriffene Dom den Tag seiner künstlerischen Vollendung feiert, so kann auch Bardo auf eine Erneuerung seines Andenkens durch die ersehnte Erhebung seiner Gebeine oder Deponirung in einem seine Gebeine einschließenden Prachtsarkophage über seiner seitherigen Grabstätte Anspruch machen, denn der jetzige Dom in seinen Grundformen wird Bardo zugeschrieben, weßhalb der Namen „Bardobau" beliebte, mag auch die Kunstgeschichte noch nicht die Grenzen gezogen haben zwischen den Theilen, die den Vorgängern Bardo's (Willigis oder Aribo) und ihm selbst zuzuschreiben sind. Sicher ist, daß Erzbischof Bardo den vollendeten Dom einweihte.

Wir ermöglichen dem Leser am besten ein Urtheil über die Grabstätte, wenn wir in Betreff ihrer einige Nachrichten nebeneinander stellen.

1) Das Leben Bardo's[4]) vom unbekannten Fulder Mönche erzählt die Beisetzung der Leiche also: Tandem ad oratorium[5]) sancti Martini pervenere. Quo ingressi, sancti viri corpus in medio aecclesiae ante sanctam crucem deposuere. . . . Igitur die undecimo, postquam eum ad omnia oratoria circumduxerunt, tandem deportaverunt in locum depositionis . . . . Cum in oratorio sancti Martini ante

3) Bardo, vir simplex et justus, propter dulcisonam praedicandi melodiam cognominatus est Bardo Chrysostomus, sagt Cochlaeus, Speculum antiquae devotionis p. 251.

4) Bei Jaffé, Mog. p. 562. — Vulculd's Leben Bard's gedenkt der Beisetzung der Leiche nicht.

5) Oratorium im Sinne von ecclesia.

crucem[6]) sepulchro imposuere, tales odores persensere, ut etc.

2) Das Leben des heil. Anno[7]) von Köln (1056—1075) schlägt gleichfalls hier ein, da Anno am Grabe des heil. Bardo einen Kranken heilte. Anno ad immolationem immortalium sacramentorum ex more stetit in atrio[8]) principalis ecclesiae, prope tumulum s. Bardonis archiepiscopi. . . . . Cumque multam cordis contritionem habens totus lacrimis flueret, . . . ab altari descendit. Cernens autem quendam toto corpore miserabiliter contractum adhaerere tumbae beati praesulis, . . . contra sepulchrum stans loquebatur: Ignatos etc.

3) In der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts war das Grab Bardo's noch deutlich zu erkennen, denn eine Urkunde vom Jahre 1257 handelt von der Dotation eines Altares altare quod contra sepulchrum beati Bardonis in honorem s. Victoris, s. Georgii martyris et s. Vdalrici confessoris de novo extitit consecratum. Cf. Gudenus, Cod. dipl. II, 775.

4) Serarius berichtet nach einer von ihm MS minor[9]) bezeichneten Handschrift: Bardo sepelitur in ecclesia Moguntina, in crypta, quae tum in medio ecclesiae fuit, nunc autem ibidem per Joannem archiepiscopum altare s. Martini constructum est. Epitaphii autem ejus lapis in latere ipsius altaris cernitur. Serarius fügt bei: Quaesivi illum, et non inveni. Joannis, Rer. Mog. I, 472.

---

6) Crux sancta, jedenfalls ein großes, in die Augen fallendes Kreuz, war ohne Zweifel das Triumphkreuz, das vom arcus triumphalis herabhing.

7) Vita Annonis lib. 2. cap. 12 bei Surius VI, 726., die Stelle gibt auch Joannis I, 473 wieder.

8) Atrium = Mittelschiff.

9) Damit pflegte Serarius die Bearbeitung der bis 1582 reichenden Mainzer Geschichte von Latomus zu bezeichnen. Vgl. Joannis Rer. Mog. praef. hinter der epistola dedicatoria.

5) Eine noch ungedruckte[10]) Quelle, die Mayntzische Chronik, um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts abgefaßt, berichtet Blatt 48: „Bardo starbe . . . ., das was alß man Zalt nach Christi geburt 1051 vff den Zehenden tag des Heuwmonats, da wardt er in der Neuwen Dhumbkirchen zw Mainz vff die gerechte Handt neben S. Martins Chor begraben, wie das der grabstein daselbst aufgerichtet außweißet."

6) Eine zweite, ungedruckte[11]) Chronik, angeblich Chronicon Moguntinum Helwichii, aus dem ersten Viertel des siebenzehnten Jahrhunderts sagt: „In der newen Dhombkirchen zu Meintz, neben S. Martins Chor mitten in der Kirchen uf der Rechten Hand begraben. [Hierzu am Rande]: „Oder in der Krufft, so der Zeit mitten in der Dhombkirchen war. Darüber hernacher Ertzbischoff Johannes S. Martino einen Altar vfgerichtet, itz S. Martini Chörlein genant." Etlich [so fährt der Haupttext fort] wollen, er sey mitten im Dhomb ahn dem ort, da Itzt S. Martins Chor stehet, zur erden bestattet worden. Bey seinem Grab geschahen viel Wunderwerk ahn schwachen und prechhafftigen Menschen durch die Göttliche Kraft, dardurch seine Heiligkeit kenntbar ward."

7) Gudenus gibt in seinem Codex diplomaticus II, 734 an: Sub sacello extat crypta seu sacellum subterraneum, quod corpus b. archiepiscopi Bardonis in sinum suum recepisse, constans est traditio. Gudenus hatte mit Bourbon 1741 die Krypta in Augenschein genommen; nur in Folge der schönen Anlage der Krypta vermuthete er, sie berge die ossa beati Bardonis[12]).

10) Papierhandschrift Nr. 2843 zu Pommersfelde in der gräflich Schönborn'schen Bibliothek.

11) Papierhandschrift Nr. 2875 an demselben Orte. Auf dem Rücken des Einbandes steht: Chronicon Moguntinum Helwichii; sie endet mit Schweickard's Tode 1626.

12) Unter Sacellum versteht Gudenus den Bau, welchen Erzbischof Johann von Nassau 1417 über der Krypta errichten ließ. Der Bau

An der Hand dieser Angaben läßt sich Folgendes bestimmen.

Bardo erhielt ein in die Augen fallendes Grabdenkmal. Daß dasselbe in einem erhöheten Sarkophage bestand, kann man aus obiger Stelle unter Nummer 2 mit Grund annehmen: wie wäre sonst das adhaerere tumbae beati praesulis zu verstehen? In Folge der wiederholten Brände und Verwüstungen des Domes mag auch die Tumba zu Grunde gegangen sein, ob auch die Gebeine, ist möglich, aber noch nicht gesagt, die Stelle unter Nummer 3 spricht noch deutlich von einem sepulchrum beati Bardonis. Wenn bis dahin keine Veränderungen an der Grabstätte vorkamen, so gab es deren sicher, als Johann II. von Nassau den Ueberbau (sacellum, tabernaculum) im Jahre 1417 errichten ließ und zwei Vicarien für den Altar in dem oberen und unteren Theile stiftete [13]). Siehe Note 12. Daß er die untere Capelle erbauen ließ, wissen wir zwar aus der Vicarienstiftungsurkunde nicht, der Styl derselben sagt es jedoch deutlich, daß der Bau beider in dieselbe Zeit fällt. Der Bau Johanns muß mitten in Bardo's Grabstätte gefallen sein. In der Linie nämlich zwischen den ersten freistehenden Pfeilern (mit den Denksteinen des Erzbischofs Peter gen Nord und Sifrid II. gen Süd) begann der ursprüngliche Hauptchor [14]); in der Mitte der zweiten und dritten Pfeiler liegt die jetzige Untercapelle; in der Mitte zwischen den vierten Pfeilern fand Adolph I. von Nassau 1390 sein Grab, in welches auch sein Bruder Jo-

scheint mehr ein einen Altar überdeckender größerer Baldachin (ein Ciborienaltar) gewesen zu sein. Den Ueberbau ließ Erzbischof Anselm Franz 1683 beseitigen. Die Anwendung der jetzt so geläufigen Benennung „Bardocapelle" für jene Untercapelle beliebte erst in jüngerer Zeit.

13) Gudenus, Cod. dipl. II, 734.

14) Vergleiche den schönen Grundriß des Domes, welcher zu Gudenus, Cod. dipl. II. entworfen wurde; in neuerer Zeit ward ein Wiederabdruck ausgegeben.

hann II. gelegt wurde. Zwischen dem zweiten und dritten Pfeiler gegen Nord ist die jetzt noch zugängliche Treppe, auf der anderen Seite zwischen den entsprechenden Pfeilern gegen Süd der verschüttete Treppenzugang.

Nun vernehmen wir durch MS minor bei Serarius und die Noten des Joannis zu dieser Stelle von einem epitaphii lapis, dessen Stelle theils als zur Seite des von Johann II. gegründeten Altars, theils als an dem nächsten Pfeiler des Mittelschiffes angefügt gedacht wird[15]). Man mag ihn vom Grabe Bardo's aufgehoben und so untergebracht haben, um ihn vor gänzlichem Ruine zu bewahren. Hieraus läßt sich erklären, weßhalb die Pommersfelder Handschriften sagen, Bardo sei neben das Martinschörlein (d. i. die Obercapelle) beigesetzt worden. Leider verlautet aus dem Jahre 1417 nichts von irgend einem auf Bardo Bezug habenden Funde, was gerechten Anlaß zur Befürchtung gibt, daß schon damals jeglicher irdische Rest Bardo's verschwunden war. Sollte aber das Schweigen hier irrelevant sein, so könnte also der Boden der Untercapelle (vorzüglich gen Ost) oder deren Decke (Raum zwischen dem Boden des Schiffes und den Gewölbsteinen der Capelle) die Gebeine verbergen. Uebrigens dürfte bei der Untersuchung der Raum in der Mitte unmittelbar vor den Treppen des Pfarrchors (früher chorus ferreus), sowie der Raum zur Rechten, um mit den obigen Handschriften zu reden, also der zwischen den südlichen Pfeilern und der Mitte des Schiffes gelegene, nicht ausgeschlossen bleiben.

---

15) Domvicar Bourdon stellte 1727 die Domepitaphien zusammen; Seite 19 sagt er: Ad columnam 16tam: Statua episcopalis lapidea ad hanc columnam erecta et leviter adhaerens, conjecturatur aliunde huc apportata et ibidem apposita. Nulla omnino apparet littera aut annus ideoque cujus ille sit, penitus ignoratur. Idem jam notat Helwich anno 1614. — Von dieser Bourdon'schen Arbeit sind noch drei Abschriften in Mainz, zwei im Seminar, eine auf der Stadtbibliothek.

Ueber den Gebeinen der Heiligen wacht Gottes Vorsehung, aber mit ihr muß sich die Wachsamkeit und Liebe der Menschen vereinen, wenn die Heiligengebeine der fortdauernden frommen Erinnerung gewahrt bleiben sollen. Die Revolution in religiösen und politischen Dingen vor drei Jahrhunderten und vor sieben Jahrzehnten stürmte mit Haß und Verachtung auf die Heiligthümer los, woraus sich der Untergang so mancher Kostbarkeit erklärt, welche den Altvordern ehrwürdig war. Bezüglich des heil. Bardo fällt diese Reflexion zunächst weg; sollte es uns übrigens nicht gegeben sein, die Gebeine des heiligen Erzbischofs Bardo wiederzufinden, so wollen wir gläubigen Sinnes und vertrauensvollen Gemüthes hierin ein Walten der Vorsehung erblicken: das allein tröstet jene, welchen die Thätigkeit großer Männer aus der Vergangenheit erschlossen ist, die aber nur mit Schmerz alle äußere Erinnerung[16]) aus dem Gedächtnisse zum Danke verpflichteter Nachkommen verwischt sehen.

F. F.

---

16) In der katholischen Gemeinde Oppershofen, dem Geburtsorte Bardo's (Provinz Oberhessen, Großherzogthum Hessen) wird das Gedächtniß des Heiligen in lobenswerther Weise gefeiert. Rührend ist die Anhänglichkeit des Volkes, selbst der Kleinen, an den Heiligen. Die öffentliche Bardoandacht bilden Tagzeiten und Lieder zu Ehren des Heiligen.

XLVII.

Das Gebetsjubiläum für das allgemeine Concil.

Mit dem ersten dieses Monats hat das Gebetsjubiläum für das allgemeine Concil seinen Anfang genommen und wird ununterbrochen bis zum Schlusse desselben fortdauern. Daß allgemeine und öffentliche Gebete angestellt werden, gehört nach der allgemeinen Lehre der Theologen wesentlich zur gehörigen Abhaltung eines allgemeinen Concils. Es beruht dieses auf der Wahrheit, daß das Werk des allgemeinen Concils principaliter ein Werk des heiligen Geistes ist und daß, wie alle Gnaden, so auch dieser außerordentliche Beistand des heiligen Geistes erfleht werden soll, und weil es sich um eine öffentliche und allgemeine Angelegenheit der Kirche handelt, durch das öffentliche und allgemeine Gebet der Christenheit. Obwohl der Beistand des heiligen Geistes kraft der Verheißung Christi von vornherein dem Concil gewiß ist und niemals ihm fehlen kann, so bleibt nichtsdestoweniger die Pflicht und Wirksamkeit des Gebetes zur Erflehung dieses Beistandes; ja eben, weil der Beistand nicht fehlen kann, kann auch das Gebet nicht fehlen, wodurch er nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung erfleht werden soll. Indem nun Pius IX. am 11. April, dem Tage seiner Secundiz, das im vorigen Hefte bereits mitgetheilte und nun in allen Diöcesen der Welt publicirte Ausschreiben eines allgemeinen Jubiläums erlassen hat, hat er in dieser Beziehung seine Pflicht als Oberhaupt der Kirche erfüllt, und an der Christenheit und vor Allem an ihren Hirten und Seelsorgern wird es nun sein, auch ihre Pflicht zu thun.

Es könnte fast überflüssig scheinen, die unermeßliche Wichtigkeit dieses Gebetsjubiläums erst zu beweisen und auseinander zu setzen — und doch dürfte es recht nothwendig sein, davon zu reden, wenn man einestheils die vis inertiae, die unserer armen gefallenen Natur bezüglich aller übernatürlichen Dinge in so hohem Maße innewohnt, und anderntheils so manche übele Dispositionen, Verwirrungen, Mißstimmungen, die da und dort auch unter Katholiken in Bezug auf das bevorstehende Concil sich zeigen, in's Auge faßt.

Ist es nicht kläglich, wenn sich da und dort bezüglich des Concils so engherzige und unwürdige Besorgnisse zeigen, als ob der Papst den Bischöfen auf dem Concil nicht die nöthige Freiheit und Zeit der Berathung schenken; als ob die Bischöfe nicht mit gebührender apostolischer Freiheit auf dem Concil sich aussprechen; als ob die Beschlüsse des Concils nicht das Werk der Gesammtkirche, sondern, wie man sich einbildet und auszusprechen nicht schämt, beschränkter kirchlicher Parteien sein könnten; als ob zu fürchten sei, daß Papst und Concil, von solchen Einflüssen bestimmt, um es kurz und verständlich zu sagen, dumme Streiche machen, die Zeit und ihre Bedürfnisse verkennen, die Kirche und die katholischen Interessen compromittiren möchten, und daß man ihnen daher mit gutem Rathe und ernstlicher Mahnung zu Hilfe kommen müsse, ja daß man fast wünschen möchte, das Concil wäre doch lieber unterblieben, als daß es nach allen Seiten hin Gefahren und Verlegenheiten bereite. So kommt da und dort menschliche Einbildung und Schwachherzigkeit dem Concile, dieser erhabensten und heldenmüthigsten Handlung der Kirche und ihres Oberhauptes, und was noch viel mehr ist, dieser größten Gnadenerweisung Gottes gegen seine Kirche entgegen. Das ist wahrlich kein Beweis eines lebendigen und hochherzigen Glaubens und des daraus mit Nothwendigkeit entspringenden freudigen Vertrauens zur Kirche des lebendigen Gottes und ihren

von Gott gesetzten Organen, kein großes Vertrauen zur Wirksamkeit des heiligen Geistes in seiner Kirche.

Freilich finden solche Befürchtungen, Bedenklichkeiten und Beunruhigungen nicht im Episcopate der katholischen Kirche, nicht im Herzen des katholischen Volkes eine Stätte; allein schädlich sind solche Stimmungen immerhin. Denn so wie das Concil selbst Ein Herz und Eine Seele sein muß und sein wird, in der vollkommensten Uebereinstimmung des Hauptes und der Glieder, gleich jenem Apostelconcil, das das Urbild aller Concilien ist und das uns die Apostelgeschichte so anschaulich schildert: so ist es auch durchaus nothwendig, daß die ganze katholische Christenheit in ihrem Vertrauen auf das Concil, in ihrem Gebete für das Concil, in ihrer rückhaltlosen Zustimmung zu dem Concil Ein Herz und Eine Seele sei. In dem Maße das geschieht, wird der Segen des Concils groß und nachhaltig sich erweisen. Dieses Vertrauen wird die Christenheit zubereiten, die ganze Wirksamkeit des Concils lebendig in sich aufzunehmen und seine Beschlüsse in's Leben zu führen; dieses Gebet wird der lehrenden und hörenden Kirche dazu die Fülle der Gnade erlangen; diese Zustimmung wird selbst für diejenigen, welche draußen stehen, ein Zeugniß sein, dem sie nicht werden widersprechen können.

Nun ist aber gerade das Jubiläum das große Mittel, um diesen Geist des Vertrauens, des Gebetes und der Einheit zu bethätigen, zu nähren und zu stärken, um den ganzen Leib der Kirche in allen seinen Gliedern damit zu durchdringen, um das ganze gläubige Volk in Einheit mit seinen Oberhirten an dem allgemeinen Concile zu betheiligen, vor Allem, um die göttliche Gnade im reichsten Maße auf das Concil, die Kirche, die ganze Welt herabzuziehen.

Dieses Gebetsjubiläum recht vorzubereiten, zum Verständniß der Gläubigen zu bringen, die Herzen durch Buße zu reinigen, mit Gebetseifer zu entflammen, zu standhaftem Gebete zu vereinigen, wird daher von jetzt die große Auf-

gabe der Seelsorge in der ganzen Welt sein. Unsere Zeit ist in hohem Maße eine Zeit der Veräußerlichung; nicht bloß die Gläubigen, selbst der Clerus wird durch die Ereignisse und Kämpfe der Gegenwart nur allzusehr nach Außen gezogen. Wohlan, das größte Ereigniß, der gewaltigste Kampf, die größte That der Kirche führe vor Allem Clerus und Volk mächtig zum innerlichen Leben zurück. Gnade, Gnade thut jetzt vor Allem Noth; fehlt es an ihr nicht, so ist alles Andere gewonnen. Daher werden jetzt vor Allem die Priester selbst in sich den Gebetseifer entflammen, und weit mehr thun, als der heilige Vater ausdrücklich vorgeschrieben hat. Das Concil muß von jetzt an die erste und letzte ihrer Intentionen bei all' ihren heiligen Verrichtungen sein; dem Concil sollen sie, so oft es ihnen möglich, das heilige Opfer schenken; für diesen Zweck sollen sie besondere Andachtsübungen, namentlich auch zur allerseligsten Jungfrau treu verrichten, besondere Abtödtungen und gute Werke sich auferlegen. Möchten sich zu diesem Zwecke, wie bereits begonnen, größere und kleinere Gebetsvereinigungen bilden.

Gleiches und, der besonderen Begünstigung ihres von der Welt mehr abgeschiedenen Lebens gemäß, noch Größeres sollen die Ordensleute thun, und ihrer ersten und höchsten Bestimmung getreu ganz sich im Gebete für das allgemeine Concil zum Opfer darbringen.

Sodann aber müssen die Geistlichen den Eifer des Gebetes, der in ihnen lebt und thätig ist, dem christlichen Volke mittheilen. Das soll der unablässige Gegenstand ihres Nachdenkens, ihres Wirkens sein. Nichts, was dazu dienen kann, darf unterlassen werden. Vor Allem muß das in der ordentlichen Seelsorge geschehen. Die Herzen des Volkes — die Feier der Secundiz des heiligen Vaters hat es wieder gezeigt — sind für Alles, was ächt katholisch ist, geöffnet und keine Stimme hören sie bereitwilliger, als die des heiligen Vaters. Aber am Seelsor-

ger ist es, diesen guten Geist zu wecken und zu nähren in Predigt, Katechese, Privatpastoration. Besonders bringe er es dahin, daß alle seine Pfarrkinder bis herab zu den Kindern täglich etwas Bestimmtes für das Concil beten; ein Tag der Woche, der Donnerstag, den ja der heilige Vater auch für die heilige Geist-Messe in Stift- und Klosterkirchen bestimmt hat, werde besonders ausgezeichnet. Man vereinige auch, wo man immer kann, fromme Beter öfters zu gemeinsamem Rosenkranzgebete. Man befördere jetzt besonders den häufigen Empfang der heiligen Sacramente und ermahne die Christen, öfters die heilige Communion für das allgemeine Concil aufzuopfern. Man überzeuge alle bestehenden Bruderschaften und Gebetsvereine, daß jetzt das Gebet für das Concil ihre Hauptaufgabe sei. Man fördere und rege besonders an den Gebetseifer aller Derer, die aufrichtig nach Frömmigkeit und Vollkommenheit streben.

Die Dauer des Gebetsjubiläums ist eine ungewöhnlich lange, es wird daher eine Aufgabe sein, den Geist des Eifers nicht bloß wach zu erhalten, sondern mehr und mehr zu heben. Es wird sich daher von selbst verstehen, daß man in den verschiedenen Pfarreien und Kirchen, je nach der Größe derselben, kürzere oder längere außerordentliche Jubiläumsandachten durch Predigten, Missionen, geistliche Uebungen, öffentliche Gebete veranstaltet, namentlich wenn die Zeit des Concils herannaht, und dahin wirkt, daß in dieser Zeit der Jubiläumsablaß recht würdig gewonnen werde und so eine recht allgemeine Geisteserneuerung in der Christenheit stattfinde.

Ganz andere Mächte und Thätigkeiten, als die den Markt des Lebens lärmend erfüllen, sind es, die innerlich die Welt umgestalten und die wahrhaft großen und bleibenden Wirkungen in der Geschichte der Menschheit hervorbringen. Wie das Böse und die Strafgerichte aus den oft verborgenen Quellen innerer Verschuldungen entspringen, so und noch viel mehr entspringt aus der Quelle der Sühnungen, des

Gebetes, der inneren Heiligung alles Heil, die Ueberwindung und Zerstreuung der drohenden Gefahren, die Umwandlung der Herzen, die Bekehrung, die Versöhnung der Gemüther und jene allein von Gott abhängenden entscheidenden wunderbaren Fügungen der göttlichen Vorsehung, wodurch das Reich Gottes auf Erden ausgebreitet wird.

In keinem anderen Zeitalter hat die Kirche so viele allgemeine Gebetsjubiläen gefeiert, als während des Pontificates Pius IX.; aber wohl auch zu keiner anderen Zeit hat sich die Gnade Gottes so mächtig an seiner Kirche erwiesen. Mögen diese Gnadenerweisungen, die alle nur Stufen waren, die zum allgemeinen Concile hinführten, und die alle nur Unterpfänder der weit größeren Gnade sind, welche der Kirche und der ganzen Welt durch das Concil zu Theil werden soll, auch ebenso viele und mächtige Antriebe sein, das Gebetsjubiläum, von dem die Wirksamkeit des Concils mehr als von allem Anderen abhängt, mit ganzer Hingebung und aller Kraft des Glaubens und der Liebe zu feiern: denn das ist der Sieg, der die Welt überwindet — unser Glaube.

XLVIII.

Rathschläge für das Concil.

I. Von einer Anzahl katholischer Laien zu Coblenz wurde dem Bischof von Trier eine Adresse übergeben, in welcher einige Gedanken über die Aufgabe des bevorstehenden Concils entwickelt werden. Diese Adresse machte in der katholischen und noch mehr in der nichtkatholischen Presse eine nicht gewöhnliche Sensation. Die letztere beeilte sich dieselbe als ein Symptom der Entzweiung unter den Katholiken, als Zeichen der Reaction gegen den Ultramontanismus, ja sogar als ein Entgegenkommen gegenüber der Erklärung des Wormser Protestanten-Tages zu feiern. Die Ehrfurcht gegen die kirchliche Auctorität, welche sich in der Adresse ausspricht, sollte, so meinen wir, derartige Auffassungen nicht haben aufkommen lassen. Auch die Namen der Unterzeichner bürgen dafür, daß es sich hier nicht um eine Auflehnung gegen die Kirche, sondern um eine auf kirchlichem Boden sich bewegende Meinungsäußerung handelt.

Immerhin mußte es wohl überall einen befremdenden Eindruck machen, daß in der genannten Adresse einige wenige Laien es für angemessen hielten, den Berathungen der Bischöfe und Theologen zuvorkommend, über Fragen der schwierigsten Art in kurzen Sätzen zu entscheiden. Dieser Eindruck nimmt sogar einen peinlichen Charakter an, wenn man bemerkt, daß die Herren sich nicht bloß in vertraulicher Form an ihren Bischof wandten, sondern durch die Veröffentlichung ihrer Adresse offenbar allgemeine Zustimmung hervorzurufen beabsichtigten. Ohne Zweifel haben dieselben dabei eine böse Absicht nicht gehabt. Aber wir möchten sie dennoch vor Allem fragen, ob sie wohl glauben, daß

derartige Agitationen oder Demonstrationen die rechten katholischen Wege seien?

Eine weitere Frage dürfte es sein, ob den Herren ein geeigneter Anlaß zu dieser Kundgebung gegeben war. Offenbar ist es der vielbesprochene Artikel der Civiltà cattolica, dem sie entgegen zu treten beabsichtigen. Indem die Adresse im Eingang wie am Schlusse dieses Artikels gedenkt, beklagt sie lebhaft, daß in demselben der Wirksamkeit des künftigen Concils eine bestimmte Richtung angewiesen werde, und daß ein großer Orden mit der Wucht einheitlicher Organisation nach denselben Zielen zu drängen scheine. Es wird die Befürchtung geäußert, es könnte dieses planmäßige, die allgemeinste Zustimmung in Anspruch nehmende Vorgehen derjenigen, die sich als s. g. eigentliche Katholiken von den s. g. liberalen unterscheiden, über die Gesinnungen der Katholiken bedeutende Irrthümer veranlassen.

Bekanntlich ist der von einem der Gesellschaft Jesu nicht angehörigen Franzosen geschriebene Artikel der Civilta sehr allseitig desavouirt worden. Die höchsten Autoritäten in Rom, der General der Jesuiten selbst hat ihn mißbilligt. Viele katholischen Organe haben sich gegen denselben ausgesprochen; er wäre längst vergessen, wenn er nicht eine gar so werthvolle Gelegenheit bieten würde, um gegen die Jesuiten zu hetzen und den Ultramontanismus zu verläumden. Und würde die Civilta die Anschauung ihres Pariser Correspondenten in hundert und tausend Artikeln wiederholen, so wäre sie damit doch nicht im Stande, dem Concil eine bestimmte Richtung anzuweisen. Die Bischöfe des Erdkreises, um vom heiligen Geiste, der sie leitet, zu schweigen, stehen zu hoch, als daß eine Zeitschrift ihre Wirksamkeit zu beherrschen vermöchte. Nur der Unverstand könnte daher diese Ansichten einzelner Literaten mit den Gesinnungen der Katholiken verwechseln. Gegen den Unverstand aber kämpfen selbst die Götter vergeblich, wie viel mehr die katholischen Laien von

Coblenz. Haben die Herren demnach nichts Anderes beabsichtigt, als gegen die Civilta zu protestiren, so muß uns ihre Adresse, aufrichtig zu sprechen, nicht gut motivirt, um nicht zu sagen, zwecklos erscheinen. Ohne Zweifel liegen ihr aber andere und positive Absichten zu Grunde.

Die Coblenzer Herren wollen, indem sie die Direction, welche die Civilta dem Concil gegeben, zurückweisen, auch ihrerseits einige Gedanken aussprechen über die Aufgabe des Concils. Ob sie hiebei bescheidener verfahren und weniger „allgemeine Zustimmung in Anspruch nehmen," als ihre Gegner, soll hier nicht gefragt werden. Daß die Adresse der kirchlichen Autorität nicht entgegentreten will, wurde bereits oben anerkannt. Jedenfalls aber präjudicirt sie der Wirksamkeit des Concils weit mehr, als die Correspondenz der Civilta. Während jene im Namen einer in der That großen Zahl von Katholiken die Hoffnung ausgesprochen hat, es werde das Concil längst feststehende Wahrheiten definiren, wird hier ein ganz neues, theilweise ganz subjectiv gedachtes Bild dem Concil vorgezeichnet. Der Bischof von Trier wird von Laien zum Organ einer Anschauung berufen, welche wir wohl in verschiedenen Leitartikeln der Cölnischen Blätter und ebenso im verflossenen Jahre in dem Bonner Literaturblatt entwickelt fanden, welche aber bis jetzt in Deutschland weder unter Bischöfen und Priestern, noch unter Laien sich mit auch nur annähernder Klarheit ausgesprochen hat.

II. Aber prüfen wir diese Rathschläge immerhin. Was ist es, was die Coblenzer Herren dem Concil durch den Herrn Bischof von Trier empfehlen zu müssen glauben?

Zunächst warnen sie dasselbe vor der Formulirung neuer Glaubenssätze. Die Adresse bemerkt:

„Ueberschauen wir die Verhältnisse, so sehen wir in unserer Zeit nirgendwo eine häretische, Punkte des Glaubensbekenntnisses berührende Spaltung, wie sie frühere Concilien zur Formulirung kirchlicher Lehren veranlaßt hat,

hervortreten. Der uns umgebende Unglaube stützt sich auf philosophische Meinungen, deren Falschheit längst durch große christliche Wahrheiten in helles Licht gesetzt ist und eine Vereinigung mit unseren im Glauben getrennten christlichen Brüdern möchte kaum dadurch erleichtert werden, daß man die Summe der uns trennenden Glaubenssätze noch um einige neu formulirte vermehrte."

Es bedarf nicht der Unterschriften, um uns zu sagen, daß es Laien sind, welche diese Worte sprechen.

Würden die Herren in den theologischen Fragen besser orientirt sein, so hätten sie wohl nicht so geschrieben. Sicherlich gibt es Punkte von hoher dogmatischer Bedeutung, welche von der Autorität des Concils ihre Lösung erwarten. Haben wir denn nicht, um nur weniges anzudeuten, die Frage des Traditionalismus, des Ontologismus, die Frage über die Stellung der Philosophie zur Theologie, die anthropologische Frage über die Einheit der Seele, die Frage über die Supernaturalität der Gnade, über das Verhältniß des Natürlichen und Uebernatürlichen überhaupt u. s. w. Haben wir nicht Fragen mit den englischen Puseyiten und Ritualisten, sowie mit den Schismatikern zu erörtern. Wenn dogmatische Fragen in unserem der Häresie-Bildung überhaupt sehr ungünstigen Zeitalter, Gott sei Dank, eigentliche häretische Spaltungen nicht hervorgerufen haben, so sind sie darum dennoch hochwichtige Punkte, welche der Aufmerksamkeit des Concils nicht entgehen dürften; und wenn sie auch längst durch päpstliche Entscheidungen gelöst sind, so wird es doch Sache des Concils sein, diese Entscheidungen in ähnlicher Weise zusammen zu fassen, wie das Trienter Concil seiner Zeit die früheren Entscheidungen der Päpste über die Gnade, die Rechtfertigung und die Sacramente zusammengefaßt hat.

Auch darüber scheinen die Herren von Coblenz nicht ganz klar zu sein, was das Concil den philosophischen Irrthümern gegenüber zu thun hat, deren Falschheit, wie sie

sagen, längst durch große christliche Wahrheiten in's hellste Licht gesetzt sei. Allerdings sind die großen christlichen Wahrheiten, welche die Falschheit des Rationalismus, Pantheismus, Materialismus in's hellste Licht setzen, längst vorhanden, aber es wird darum doch eine große Aufgabe des Concils sein, dieses Licht auf den Leuchter zu stellen, so daß diese Irrthümer in allen Gebieten und in allen Consequenzen erkannt und gerichtet werden. Diese Aufgabe ist in ihren wesentlichsten Grundzügen schon in dem Syllabus in Angriff genommen, sofern gerade dieser mit den obersten Principien beginnend, die falschen Meinungen der Gegenwart, insbesondere auf dem moralischen, socialen und politischen Gebiete verfolgt. Aber der Syllabus war nur ein abgerissener, vereinzelter Mahnruf; durch seine Form mehr geeignet, die Geister zu erregen, als zu belehren. Es wird Sache des Concils sein, diese Grundprincipien der Metaphysik wie der Ethik und Politik in einer mehr positiven und ausführlichen Erklärung der Gegenwart darzulegen, und ebendamit den modernen Unglauben zu bekämpfen, der, was Gefährlichkeit und Umfang betrifft, schlimmer als die schlimmste der alten Häresien ist. Wir begreifen darum nicht, wie die Coblenzer Herren gerade die Hauptaufgabe des Concils, den Kampf gegen den Naturalismus unseres Jahrhunderts als eine längst erledigte betrachten.

Unverständlich ist uns auch die Bemerkung, „eine Vereinigung mit unseren im Glauben getrennten Brüdern möchte kaum dadurch erleichtert werden, daß man die Summe der uns trennenden Glaubenssätze noch um einige neu formulirte vermehrte."

Es handelt sich hiebei offenbar zunächst um die Definition der Infallibilität des Papstes.

Ob sich das Concil mit derselben wirklich beschäftigen wird, und in wiefern irgend ein Ausspruch über sie zu erwarten steht, das ist uns wenigstens vollständig unbekannt. Sollte diese Frage wirklich angeregt und

in der dogmatischen Congregation besprochen worden sein, und sollte sie wirklich von Bischöfen oder von anderer Seite dem Concil vorgelegt werden: so haben wir das Vertrauen, daß sie im heiligen Geist berathen und gelöst, daß sie weder per acclamationem angenommen, noch per acclamationem abgewiesen wird. Die Opportunitäts-Frage scheint uns hiebei von sehr untergeordneter Bedeutung zu sein. Die göttliche Wahrheit ist der Welt niemals opportun, und wenn die Kirche ihre dogmatische Entscheidung nach dem arbitrium dieser Art von Klugheit hätte geben wollen, so wären wir wohl niemals zur Feststellung der Homousie, noch zur Erklärung der Transsubstantiation gekommen. Aber die Berechtigung dieser Rücksicht zugegeben, ist es in der That gewiß, und im Hinblick auf die Kirchengeschichte erweisbar, daß eine Vermehrung der formulirten Glaubenssätze die Vereinigung mit den im Glauben von uns getrennten Brüdern erschweren, eine Beschränkung derselben aber sie erleichtern würde?

Daß die Versöhnung der Häretiker mit der Kirche sich nicht durch Compromisse, noch durch Concessionen — weder dogmatische, noch andere — bewerkstelligen läßt, das, scheint uns, hat die Geschichte der Kirche in allen Jahrhunderten gezeigt. Wenn auch vorübergehend, wie in den Sirmischen Formeln durch Latituden eine Einigung erzielt wurde, so haben diese Vereinigungen sich stets als vergeblich erwiesen. Oder was haben die Unions-Versuche des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts genützt? Was die Annäherungs-Versuche, welche in neuester Zeit zwischen den verschiedenen Richtungen in England gemacht wurden?

Die Vereinigung der getrennten Brüder mit der Kirche erfolgt auf ganz anderen Wegen. Das Haupt-Moment ist die Zersetzung der falschen Autoritäten, welche sie gefangen genommen, und das Hervorwachsen der wahren Autorität, welche in der Kirche ist. Je klarer und bestimmter diese sich ausprägt, um so mehr zieht sie die Geister an sich und

um so mehr verlieren die häretischen Mittelpunkte ihre Kraft.

Steht diese Bemerkung richtig, dann kann uns die Furcht, es möchte der Fortschritt dogmatischer Definition die Rückkehr der Getrennten erschweren, nicht beherrschen, und selbst in der Definition der päpstlichen Infallibilität könnten wir einen Grund zu dieser Befürchtung nicht finden. Und zwar um so weniger, als ja factisch der Papst in der ganzen Zeit, seit welcher der Protestantismus besteht, diese Infallibilität in Anspruch genommen und gegenüber dem Protestantismus, wie gegenüber dem Jansenismus und seinen Dependenzen sich als definitiv entscheidenden Richter erwiesen hat. Warum sollten die Protestanten sich an der Declaration eines Princips stoßen, dessen factische Geltung sie seit drei Jahrhunderten vor Augen haben.

Indem wir der, wie uns scheint, seltsamen Aengstlichkeit, mit welcher man die Möglichkeit einer Declaration der Unfehlbarkeit des Papstes betrachtet, diese Bemerkung entgegenstellen, müssen wir jedoch die schon oben gemachte Bemerkung wiederholen, daß wir diese Declaration zu befürworten oder zu fordern, uns weder berufen, noch berechtigt glauben. Es wäre der ärgerlichste und beklagenswertheste Mißgriff, wenn die katholische Presse sich durch freimaurerische und kirchenfeindliche Insinuationen dazu fortreißen ließe, diese Frage der Infallibilität als die Hauptfrage des Concils anzusehen.

Wenn die Herren Unterzeichner der Coblenzer Adresse sich von diesem Mißgriff ferne halten, so macht dieß ihrer Einsicht alle Ehre. Und auch dagegen ist nichts einzuwenden, wenn sie zu verstehen geben, daß die dogmatischen Fragen nicht die einzigen und nicht die wichtigsten sind, mit denen das Concil sich zu beschäftigen haben wird. Das hat Pius IX. ja selbst erklärt.

III. „Unsere Zeit," so sagt die Adresse, „hat eigenthümliche Bedürfnisse, denen gerecht zu werden, die Kirche aus

dem unerschöpflichen Born ihrer göttlichen Kraft die Mittel zu schöpfen vermag. In der Befreiung der Kirche von der Staatsgewalt, in der Herstellung einer selbstständigen und harmonischen Bewegung beider Ordnungen, in denen nach Gottes Willen das Leben der Menschheit sich entfalten soll, in der organischen Regelung der Theilnahme der Gläubigen an der Gestaltung der kirchlichen Lebensbeziehungen, in der Zurückführung der getrennten Brüder zur Kirche, in der Bewältigung des socialen Elends, im Aufsuchen der richtigen Stellung des Clerus und des einzelnen Christen zur allgemeinen Bildung und zur Wissenschaft: an diesen das kirchliche Leben im weitesten Sinn umfassenden Aufgaben müht die Gegenwart in geistigem Ringen sich ab und ihre Lösung scheint sie von dem vom göttlichen Geiste geleiteten, von der Einsicht der ganzen Kirche getragenen Concil zu erwarten. Auf alles dieses einzugehen wird einem allgemeinen Concil kaum möglich sein; der Organismus der Kirche selbst wird in seinen einzelnen Theilen die Form hervorzubringen haben, in welcher die Schäden Heilung finden, die gesunden Kräfte sich in segensreicher Wirkung entfalten können. Es würde daher mit Freuden begrüßt werden, wenn von dem Concilium eine Neubelebung des großen kirchlichen Organismus durch allgemeine Wiedereinführung jener durch Jahrhunderte erprobten regelmäßigen National-, Provinzial-, Diöcesan-Synoden ausginge. Solche Synoden, wenn ihre Beschlüsse aus wahrhaft freier und gründlicher Berathung geschöpft und auf die Forderung des wirklichen Lebens gerichtet waren, sind von jeher eine Quelle des Heils für die Kirche gewesen."

Was die Coblenzer Herren mit diesen (etwas überschwenglichen) Worten als Aufgabe des Concils andeuten, ist, soweit es praktisch ist, unseres Wissens längst und in aller Welt besprochen worden.

Neubelebung des großen Organismus durch allgemeine Wiedereinführung der durch Jahrhunderte erprobten regel-

mäßigen National=, Provinzial=, Diöcesan=Synoden! Wer sollte das nicht wünschen? Gewiß wäre es von gewaltiger Wirkung, wenn die Bischöfe der großen Nationen Europa's regelmäßig sich versammelten, um mit der ganzen Kraft, welche die Einheit verleiht, zu eben diesen Nationen zu sprechen. Die wenigen Fälle, in denen solches jüngst versucht wurde, haben die Bedeutung solcher Versammlungen gezeigt. Um nicht von dem amerikanischen National=Concil zu reden, so verweisen wir nur auf die Versammlung der deutschen Bischöfe zu Würzburg, wie auf die Zusammenkünfte der österreichischen Bischöfe in den Concordatskämpfen. Selbst der bescheidene Versuch der Fuldaer Bischofs=Conferenzen hat segensreiche Wirkungen gehabt.

Ebenso verhält es sich mit den Provincial=Synoden. Wo sie gehalten wurden in den jüngsten Jahren, zu Wien, Prag, Köln, da haben sie die beste Wirkung gethan. Wo sie nicht gehalten werden, wie in der oberrheinischen Kirchenprovinz, da vermißt man sie schmerzlich.

Nicht minder sind die Diöcesan=Synoden, wenn nicht ein nothwendiges, so doch ein förderliches Mittel, um den Bischof in persönlichen Verkehr mit seinem Clerus zu führen und eben dadurch eine kräftige Ueberwachung der Pastoration, eine rasche Durchführung nothwendiger Verbesserungen und die Anregung wichtiger kirchlicher Unternehmungen zu bewirken.

Die Berechtigung all' dieser Synoden ist im kirchlichen Rechte allzu sehr begründet, als daß es erst des künftigen Concils bedürfte, um sie in das Leben der Kirche einzuführen, und auch der heilige Stuhl hat denselben seine Sorgfalt und Förderung in letzter Zeit so vielfach angedeihen lassen, daß schwer zu sagen ist, was das Concil hieran zu verbessern hätte.

Immerhin wird es vielleicht zu der Aufgabe des Concils gehören, diese Synoden in noch umfassenderer und allgemeinerer Weise anzuregen, als es bereits geschehen, und

wir schließen uns insofern den Wünschen der Coblenzer Adresse gerne an.

Zwei Voraussetzungen jedoch müssen diesen Wünschen unterstellt bleiben. Erstens, daß die kirchlichen Synoden sich streng auf der von dem kirchlichen Rechte ihr gegebenen Basis halten. Dem kirchlich ganz klar präcisirten Begriff der Diöcesan-Synode insbesondere sind seit einigen Jahrzehnten in Deutschland vielfach falsche Momente beigemischt worden. Man hat dieselben zu einer Art Reform-Verein gemacht, und nicht bloß die Theilnahme der Laien an ihr gefordert, sondern auch dem Diöcesan-Clerus auf denselben eine falsche Stellung vindicirt. Diese Auffassung wird, glauben wir, durch das Concil ebenso ferne gehalten bleiben, wie sie bisher durch den heiligen Stuhl zurückgewiesen wurde.

Ferner ist nicht zu übersehen, daß diese Synoden, wie alle menschlichen Institutionen des Mißbrauchs fähig sind. Beispiele liegen in der Geschichte genug vor. Man denke nur an das französische National-Concil, an den Emser Congreß, an die Synode von Pistoja. Wie wohl berechtigt darum auch im Allgemeinen die Forderung, welche die Coblenzer Adresse stellt, erscheinen mag: es wird nicht verwehrt werden wollen, daß die höchste Autorität von Fall zu Fall erwäge, ob derartige Synoden mehr Gewinn oder mehr Gefahr versprechen. Diese Erwägung ist insbesondere in Betreff der National-Concilien sehr indicirt, und sagen wir es offen, es scheint uns gerade gegenwärtig mehr als bedenklich, das Institut der National-Concilien in dem am Nationalitäts-Fieber schwer erkrankten Europa besonders zu pflegen. Für deutsche National-Concilien, an welche die Coblenzer Adresse wohl besonders denken mag, besteht noch eine andere ganz besonders heikle Schwierigkeit: hier steht leider die Nation selbst in Frage. Ein deutsches National-Concil wird, wie die Dinge liegen, ein Reflex der politischen

Spaltung sein; wir werden ein österreichisches und preußisches Concil haben, und die Annexionsfrage, welche über Süddeutschland schwebt, wird sich auch in dieser kirchlichen Versammlung aussprechen. Das sind Schwierigkeiten, welche, weil in den realen Verhältnissen gegeben, weder durch die brüderlichen Gesinnungen der deutschen Bischöfe, noch durch die Ideale der Coblenzer Adresse beseitigt werden.

IV. Weit wichtiger als die eben besprochene Stelle der Adresse ist die unmittelbar folgende, welche sich mit dem Verhältnisse von Kirche und Staat beschäftigt.

Sie lautet: „Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf das allgemeine Verhältniß der Kirche zum Staat und zur modernen Gesellschaft überhaupt, so erscheint es uns im Interesse der Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche auf's dringendste gerathen, daß das bevorstehende Concil keinen Zweifel darüber lasse: die Kirche habe mit dem Wunsch, die theokratischen Staatsformen des Mittelalters herzustellen, vollständig gebrochen. Auch der Staat hat religiöse Grundlage, insofern die Ordnung des Staates und die obrigkeitliche Gewalt auf der Anerkennung eines lebendigen Gottes und des von ihm in die Seele eingepflanzten Sittengesetzes beruhen. Aber die Sphäre des Staates ist innerhalb jener geistigen Erkenntnisse und sittlichen Gesetze beschlossen, welche durch die natürliche Kraft des Menschen erfaßt werden. Derjenige Staat ist der christlichste, welcher diese Schranken am gewissenhaftesten achtet, während er der übernatürlichen Religion, der Kirche und den Confessionen, welche seine eigene religiös-sittliche Grundlage anerkennen, die freieste und selbstständigste Bewegung auf ihrem Gebiete und den Schutz ihrer Rechte sichert. Auf diesem Wege wird sich eine größere Harmonie, eine fruchtbarere Wirksamkeit, eine idealere Ausgestaltung von Kirche und Staat erreichen lassen, als die Geschichte sie bis jetzt gesehen."

In diesen Worten wird vor Allem gefordert: das Concil soll keinen Zweifel darüber lassen, die Kirche habe mit

dem Wunsch die Staatsformen des Mittelalters herzustellen vollständig gebrochen. Was heißt das „Staatsformen des Mittelalters?“ Wo hat die Kirche den Wunsch geäußert, diese Formen wieder herzustellen? Wie soll sie mit diesem Wunsche brechen? Diese Fragen müssen wir offenbar uns beantworten, um über die vorgelegte Forderung zu urtheilen.

Unter Staatsformen des Mittelalters kann man, so scheint uns, sehr Mannigfaltiges verstehen. Zuerst die Feudal-Einrichtung mit den daran sich knüpfenden Rechtsschranken, Privilegien, Monopolen u. s. w. Das ist wohl der gewöhnliche Begriff von mittelalterlichen Staatsformen gegenüber dem Begriff des modernen Staates mit seiner Anerkennung der persönlichen Freiheit und allgemeiner Rechts-Gleichheit. Mit diesem Gegensatze steht aber die Kirche in keiner directen Beziehung. Sie hat den mittelalterlichen Staat weder geschaffen, noch hat sie ihn wiederherzustellen Macht oder Beruf. Ebenso hat sie dem modernen Staat in oben bezeichnetem Sinne sich niemals widersetzt. Es sind dies historische Verhältnisse, deren jedes seine Gefahren und seine Vortheile hat und welche je in anderer Weise von dem Egoismus ausgebeutet werden können. Die Kirche hat, so weit ihr Einfluß reichte, dem Feudalismus seine Härte zu nehmen und zugleich ihm eine höhere Weihe zu geben sich bemüht. In gleicher Weise wird sie, so viel sie es kann, in dem modernen Staat die revolutionären Elemente besänftigen und der Centralisation Schranken entgegenstellen. Hier wie dort aber wird die Kirche niemals eine Staatsform zu schaffen oder wiederherzustellen die Aufgabe haben.

Mit dem Wort „Staatsformen des Mittelalters“ bezeichnet man aber sehr oft — freilich mißbräuchlich — den fürstlichen Absolutismus, welcher in dem Zeitalter der Reformation zur Ausbildung kam und welcher nicht blos die äußeren und weltlichen, sondern auch die geistigen und religiösen Angelegenheiten der absoluten Willkür der Herrschenden unterwarf.

Diesen Absolutismus hat wahrlich die Kirche nicht geschaffen, noch wird sie ihn wiederherstellen wollen. Wohl haben auch der Kirche ergebene Fürsten ihm gehuldigt und wohl haben sie denselben zum Theil angeblich im Interesse der Kirche ausgeübt. Der katholische Absolutismus machte auch manches gut, was der protestantische geschadet hatte. Ein von der Kirche approbirtes und ihr erwünschtes System aber war weder das eine noch das Andere. Die Tyrannei der spanischen Könige und die Autocratie Ludwig XIV. hat niemals die Billigung des Papstes erhalten, ebensowenig als die Gewaltthätigkeit, mit der die protestantischen Fürsten ihren Unterthanen die Religion vorschrieben. Die Kirche verabscheut die Willkürherrschaft. Wie sollte sie heute, da der Absolutismus der Fürsten durch den Absolutismus der Revolution gekrönt und gerichtet und wieder gekrönt worden, diese Staatsform wiederherzustellen den Wunsch haben?

Aber es gibt noch einen dritten Begriff von mittelalterlichen Staatsformen. Man bezeichnet damit das Verhältniß, in welches der Staat des Mittelalters sich zu der christlichen Religion und zur Kirche stellte. Dieses Verhältniß ohne Zweifel hat die Coblenzer Adresse im Auge, wenn sie den aufrichtigen Bruch mit den theokratischen Staatsformen des Mittelalters begehrt.

Die Staaten, welche sich im Beginne des Mittelalters bildeten, hatten den positiven christlichen Glauben, durch welchen die Kirche die germanischen Völker civilisirt hatte, zur obersten Norm und Regel ihrer Organisation und Gesetzgebung; sie machten eben deshalb allen ihren Gliedern die Anerkennung der christlichen Institutionen, soweit sie das öffentliche und rechtliche Gebiet berühren, zur Pflicht und zur Bedingung ihrer politischen Gerechtsame; während sie umgekehrt allen anderen religiösen Bekenntnissen und Gesellschaften die öffentliche und staatsrechtliche Existenz verwehrten oder beschränkten. Dieses Verhältniß des Staates zum positiven Christenthum, welches jedoch

ebenso wenig einen Zwang zum Glauben involvirt, als es den Namen der Theokratie verdient, bestand bis zur Reformation und den ihr folgenden politischen Wirren des deutschen Reiches.

Auch die letzteren beseitigten es nicht principiell. Das Christenthum wurde durch sie gespalten und neben der Einen Kirche stunden die durch den Westphälischen Frieden gleichberechtigten Confessionen. Aber die Staaten hörten damit nicht auf, christlich zu sein. Sie waren von da an nun theils katholische, theils evangelische, lutherische, reformirte, hochkirchliche Staaten. Selbst die neuesten Staatsformen, wie solche aus der Restauration von 1815 hervorgingen, haben das oben angeführte Princip nicht verläugnet. Indem sie das Princip der Parität proclamirten oder neben der Staatsreligion theilweise Cultusfreiheit statuirten, haben sie doch das allen Confessionen gemeinsame Christliche zur Grundlage ihrer Gesetzgebung gemacht, und zu jeder der christlichen Confessionen in besonderes Verhältniß zu treten gesucht.

Diesen Mittelalterlichen Staatsformen, welche, wenn auch modificirt, wie oben angedeutet, bis zur Gegenwart fortbestehen, stellt sich nun als entschiedener Gegensatz der moderne Staatsbegriff entgegen, welcher die gesellschaftliche Ordnung auf die physischen Verhältnisse und auf die Uebereinkunft menschlicher Willkür (contrat social) basirt und in letzter Consequenz die Meinungs- und Willensäußerung der empirischen Gesellschaft als einzige und absolute Norm alles Rechtes und aller Wahrheit anerkennt.

Aus diesem Princip ergibt sich als unmittelbare Folge die Gleichgültigkeit des Staates gegen die Religion überhaupt; der absolute Staat kann die Religion nur als eine subjective Privat-Angelegenheit betrachten, welche er in keiner Weise zu berücksichtigen hat, deren Institutionen er vollständig ignorirt und deren Existenz er nur in soweit anerkennt, als sie sich ihm mit privatrechtlichen Titeln präsentirt.

Auf Grund dieser Gleichgültigkeit aber gewährt der mo-

derne Staat ohne Unterschied allen religiösen Gesellschaften Culten und Bekenntnissen Freiheit — eine Freiheit, die jedoch ganz und gar auf die Gränzen sich beschränkt, welche die den Staat repräsentirende Macht ihr vorschreibt. Dem Staatsgesetz gegenüber sind die Religionen alle gleich rechtlos — nur soweit sie eben mit diesem nicht in Berührung kommen, sind sie alle gleichberechtigt. Die legislative Gewalt, welche nach dem modernen Staatsbegriff, wie bemerkt, absolut autonom, weder durch Principien, noch durch Autorität gebunden ist, erscheint demgemäß so z. s. als die Gefängnißmauer, welche — innerhalb der vorgeschobenen Riegel — die absolute Freiheit der religiösen Bekenntnisse gewährt und schützt.

Daß diese beiden Staatsbegriffe, der christliche (mittelalterliche) und der moderne (atheistische), unversöhnliche Gegensätze sind, erhellt wie mit logischer, so mit historischer Evidenz. Eine Verwirklichung hat der letztere zwar bis jetzt nur relativ gefunden: vorübergehend in den Gewaltthätigkeiten der französischen Revolution, theilweise in einzelnen Gesetzgebungsgebieten. Wo immer aber dies geschehen, da hat sich mit voller Klarheit ergeben, daß die Existenz des Christenthums und der Kirche unverträglich ist mit diesem modernen Staat; daß dieser Staat die Kirche ebenso gewiß unterdrückt und vernichtet, wie andererseits die Kirche diese Idee der Staaten als eine falsche, gottlose, alle Ordnung zerstörende, verwerfen muß. Es ist eben darum nur der Ausdruck einer geschichtlichen Erfahrung, wie die Erklärung eines durch sich selbst verständlichen Princips, wenn Pius IX. in p. 77, 78 des Syllabus die Idee des christlichen Staates als die allein wahre festhält, in p. 79 die absolute Cultusfreiheit als Quelle der Corruption bezeichnet und p. 80 die Unversöhnlichkeit des modernen Staates mit der Kirche proclamirt.

Das aber eben ist es, wogegen eine nicht unbedeutende Anzahl katholischer Männer in Frankreich, Belgien und

Deutschland sich erklären; und dagegen vorzüglich wendet sich denn auch die Coblenzer Adresse. Die Richtung, in deren Namen sie spricht — oder gebrauchen wir der Kürze halber den Namen, den man einmal dafür gewählt hat — die liberalen Katholiken glauben ein Mittel gefunden zu haben, den modernen Staat mit der christlichen Religion zu vereinigen und auf der Basis des ersteren die Freiheit, ja sogar die idealere Ausgestaltung der letzteren zu garantiren.

Ein solches Mittel, wer wollte es läugnen, wäre in der That ein eminenter Fund. Alle Minister und Volksmänner, Papst und Bischöfe müßten dankbar den Namen der Stadt nennen, welche sich deselben rühmen könnten. Nach der Adresse von Coblenz besteht die Lösung der Frage darin, daß der Staat eine religiöse Grundlage hat, aber nur die Grundlage der natürlichen Religion.

Prüfen wir diese Lösung sorgfältig. Der Staat hat eine religiöse Grundlage. Diese Worte verurtheilen den modernen Staatsbegriff, welcher die Gottlosigkeit zu seinem Princip hat; sie proclamiren den religiösen Staat gegenüber dem atheistischen. „Aber die Sphäre des Staates ist innerhalb jener geistigen Erkenntnisse und sittlichen Gesetze beschlossen, welche durch die natürliche Kraft des Menschen erfaßt werden. Derjenige Staat ist der christlichste, welcher am gewissenhaftesten diese Schranken achtet.“ Damit wird der alte Begriff des religiösen Staates verworfen, es wird dem Staate verwehrt positiv christlich und katholisch zu sein. Der erste Satz ist ganz klar. Der zweite in mehrfacher Hinsicht zweideutig.

Mit dem Worte „Sphäre des Staates“ ist Zweierlei bezeichnet. Zunächst der Umfang seiner Wirksamkeit, das Gebiet, auf welchem die Aufgabe des Staates liegt. Es will somit gesagt werden: der Staat habe den Menschen nur zu seinem natürlichen Ziel zu führen, und ihm nur diejenige Vollkommenheit zu geben, zu welcher die natür-

liche Vernunft und das Sittengesetz ihn berufen; nicht aber jene höhere Vollkommenheit, welche die Offenbarung ihm verheißt und die Gnade ihm verleiht.

Das Wort: „die Sphäre des Staates ist beschlossen," hat aber noch einen anderen Sinn; es bezeichnet den Umfang der Quellen, aus welchen der Staat seine Principien schöpft. In diesem Sinn will damit offenbar gesagt sein, derjenige, welcher die Verfassung des Staates gibt und die Gesetze macht, hat nur jene Grundsätze in's Auge zu fassen, welche die Vernunft lehrt und das natürliche Gewissen fordert. Die höheren Ideen, welche die Offenbarung lehrt, und die Gesetze des Christenthums haben für ihn keine bindende Kraft. Diese sind das Plus, welches die Kirche der menschlichen Gesellschaft zu bringen hat, und die Confessionen jede in ihrer Weise verwirklichen. Den Staaten jedoch können diese Grundsätze nicht zur Norm und Regel dienen.

In dieser Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung und in dieser Beschränkung des Staates auf die in der natürlichen Ordnung gegebene Grundlage wie Aufgabe liegt nach den Worten der Coblenzer Adresse das Geheimniß, durch welches der Staat wie die Kirche eine größere Harmonie und eine idealere Ausgestaltung erlangen.

Hiezu müssen wir wohl vor allem bemerken, daß diese Distinction zwischen natürlicher und übernatürlicher Sphäre eben nur in abstracto besteht. Wir unterscheiden allerdings ein natürliches und übernatürliches Ziel des Menschen; aber jenes ist auf dieses bezogen und kann nur in und mit diesem erreicht, also auch nur in und mit diesem gefördert werden. Ebenso unterscheiden wir die natürliche Erkenntniß von der übernatürlichen, aber jene steht zu dieser in Beziehung, und kann nur durch sie wahrhaft zur Verwirklichung kommen. In concreto für den wirklichen Menschen gibt es nur Ein Ziel, das übernatür-

liche, welches das natürliche in sich hat, und in concreto gibt es nur eine religiöse Erkenntniß, die übernatürliche, welche die natürliche in sich begreift.

Diese elementaren Grundsätze der katholischen Theologie welche hier nicht weiter zu erörtern sind, lassen die neu erfundene Formel der Coblenzer Adresse a priori als eine unhaltbare erscheinen; aber wir können ihre Unhaltbarkeit noch deutlicher auf anderem Wege darlegen.

Der Staat hat religiöse Grundlage. Ganz gut. Aber wer bestimmt den Begriff dieser Religion, den Begriff des persönlichen Gottes, der Seele und des Sittengesetzes? Die Vernunft sagt man! Aber welche Vernunft? Wer entscheidet zwischen dem Widerstreit der Philosophen, der Vorurtheile. Die allgemeine Vernunft? Aber es gibt nur Individuen. Also wieder die Vernunft? Aber diese entscheidende Vernunft bedarf selbst eines Richters, der über sie entscheidet. Verfolgen wir diese Fragen, so werden wir schließlich eine religiöse Autorität suchen müssen. Diese religiöse Autorität aber findet sich eben nur in der übernatürlichen Religion, in der Kirche. Es wird darum der Staat — wie immer er sich auf die natürliche Religion beschränken will — gerade um diese Grundlage sich zu erhalten, schließlich doch einer übernatürlichen Religion adhäriren und er wird eben damit ein christlicher Staat werden müssen.

Der Staat soll überdies die Schranken der natürlichen Ordnung achten. Aber wer bestimmt ihm diese Schranken? Dieselben Fragen wie oben und dasselbe Resultat! Nur die übernatürliche Autorität kann dem Staate sagen, was in Wahrheit die Religion ist, die er als Grundlage nicht entbehren kann.

Der Staat soll nur diejenigen Confessionen schützen, welche seine eigene sittlich-religiöse Grundlage anerkennen. Aber auch hier müssen wir fragen: Wer entscheidet über diese Frage. Der Staat? Und nach welchem Maßstab? Nur wenn ein

ganz bestimmt definirtes System von Wahrheit und Sittlichkeit dem Staate vorliegt und ihm durch eine höhere Autorität gegeben ist, dann kann er diese Entscheidung treffen. Ein solches System aber ist die philosophische construirte s. g. natürliche Religion nicht. Nur die positive Religion ist es.

Ganz dieselben Schwierigkeiten aber begegnen uns, wenn wir nach Anleitung der Coblenzer Formel die Aufgabe des Staates auf das blos natürliche Ziel des Menschen beschränken wollen. Es gibt eine natürliche Sittlichkeit. Diese fordert die Verehrung Gottes, die Heiligkeit der Ehe, die Unverletzlichkeit des Eides. Das Alles sind somit, neben vielen anderen, Institutionen, welche in die Sphäre des Staates fallen. Aber die Verehrung Gottes welche der Staat begehrt, ist nie und nimmer die rein natürliche. Es gibt kein rein natürliches Gebet. Weder der Katholik, noch der Protestant, noch der Jude, nicht einmal der Heide betet rein natürlich. Jeder hat eine Idee von Gott, welche übernatürliche Elemente in sich faßt. Ganz ebenso verhält es sich mit der Ehe. Keine der thatsächlichen Auffassungen von der Ehe beschränkt sich auf den abstracten Begriff, welche die Rechts-Philosophie aus Vernunft Principien construirt. Die Unmöglichkeit einen Eid zu construiren, der von allen übernatürlichen Beziehungen zwischen Gott und Mensch abstrahirt, ist längst anerkannt.

Wie soll demnach der Staat sich auf die blos natürliche Sphäre beschränken — da eben diese Sphäre überall mit übernatürlichen Fäden durchflochten ist? Was soll das heißen, derjenige Staat ist der christlichste, welcher diese Schranken am gewissenhaftesten achtet? Mag die Gesetzgebung ihre Bestimmungen über Ehe, Eid, Cult noch so vag und unbestimmt und allgemein fassen: sobald sie practisch wird, da berührt sie die bestehende Anschauung der übernatürlichen Religion und da wird sie sich für die eine oder andere entscheiden müssen. Ein Professor kann sich auf dem Catheder

den status naturae purae mit Behagen construiren und mit gleichem Behagen sodann eine Gesetzessammlung für solchen Staat innerhalb der Gränzen der puren Natur aussinnen; in der realen Welt aber hat der status naturae purae niemals existirt. Darum gehört auch der Staat auf rein natürlicher religiöser Grundlage vielleicht auf den Mond — auf der Erde aber ist er niemals zu finden.

Doch genug, sagen wir es mit einem Wort, der Friedensschluß zwischen Staat und Kirche, welchen die liberalen Katholiken empfehlen, erscheint uns als eine Illusion, welche eine nur abstracte Distinction als reale Gränze betrachtet, eine doctrinäre Erfindung, welche durch das Leben widerlegt eine Vermittlung, welche, sobald sie in Wirklichkeit tritt, nach der einen oder anderen Seite umschlagen muß.

Ihn wird das Concil darum wohl nicht acceptiren können. Die Versammlung der Bischöfe wird, solcher Doctrin zu lieb, nicht mit Principien brechen, welche in der Theologie wie in der Erfahrung zugleich begründet sind. Ob und wie die Frage der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche in dieser Versammlung besprochen wird, wissen wir nicht zu sagen.

Wenn aber das Concil von 1869 diese Frage behandelt, so wird es nichts Anderes sagen können, als was die Encyklika sagt. Es wird erklären, daß der Staat auf Gott und die Religion gebaut sei und daß es nur Einen Gott und nur Eine wahre Religion gebe, und daß darum dem Willen Gottes und dem Heil der Menschen nur der Staat vollkommen entspreche, welcher den Glauben an den Dreieinigen Gott und das Christenthum zur Grundlage hat.

Indem aber die Kirche dieses Princip ausspricht, wird sie die thatsächlichen Verhältnisse in denen wir leben, so wenig plötzlich zu ändern vermögen, oder deren plötzliche Aenderung uns anmuthen, als sie ehedem in den ersten christlichen Jahrhunderten den heidnischen Staat plötzlich umwarf und die sociale Ordnung der römischen Gesellschaft

umstürzte. Die Samenkörner des Evangeliums verloren sich damals unter den gewaltigen Massen, welche die Oberfläche des heidnischen Lebens beherrschten. Aber ausgestreut in ihrer ganzen und vollen Reinheit wurden sie immerhin, um, nachdem sie Jahrhunderte begraben, mitten aus den stürzenden Ruinen eine neue sociale Ordnung hervorzubringen.

So scheint uns, wird es mit den Samenkörnern des Concils gehen, welche ja dieselbe Fruchtbarkeit des heiligen Geistes haben, wie diejenigen des Evangeliums. Sie werden ausgestreut nicht um sofort, wie es die Coblenzer Adresse sich verspricht, eine ideale Ausgestaltung von Kirche und Staat zu geben — sondern um in den Wirren der Gegenwart die Keime einer neuen Welt zu legen.

Die Forderung des christlichen Staates, welche, wie wir glauben, das Concil dem modernen Staat gegenüber aufrecht erhält, wird auch nicht verhindern, daß wir Waffenstillstand mit dem Letzteren schließen, daß wir hier eine practisches Compromiß, dort einen modus vivendi herstellen. Sie hindert z. B. nicht, 'daß wir in praxi die bekannten Frankfurter Grundrechte oder die preußischen Verfassungsparagraphen, so lange sie bestehen, für uns in Anspruch nehmen. und so lange sie zu unseren Gunsten gehalten waren, auch ehrlich zu Gunsten der anderen vertheidigen.

Das Alles aber sind Zelte, nicht feste Mauern, Uebergangszustände, wie sie die Geschichte tausendfach erlebt hat und vielleicht noch in tausendfachen Wandlungen erleben wird. Richten wir uns ein so gut es geht. Aber vergessen wir nicht, daß wir auf einem Schlachtfelde stehen, in der Mitte zwischen zwei unversöhnlichen Gegensätzen: zwischen dem alten, auf positiv religiöser Grundlage stehenden Staat und dem modernen atheistischen Staats-Princip. Die Lage des Gefechts ändert sich in jedem Jahrzehnt. Nach ihr wird auch der Standpunkt sich ändern, auf dem wir für unsere augenblickliche Existenz kämpfen. Aber hüten wir uns diese Gegensätze versöhnen zu wollen

und Principien aufzustellen, welche, wie die Coblenzer Formeln nur eine Illusion sind.

Mit seinem Jahrhundert sich auszusöhnen und den Gegen-Parteien entgegenzukommen, ist immer wohlthuend. Wir verübeln den liberalen Katholiken diesen Wunsch nicht. Auch uns wäre es angenehm, wenn wir in der Lage wären, den Rationalisten, Deisten, Freimaurern, Protestanten und Juden eine Gränz-Regulirung anzubieten, welche jeder Streitigkeit auf politischem Gebiete vorbeugt. Auch wir wären glücklich, wenn wir uns mit den Staats-Männern aller Parteien über gewisse Punkte verständigen könnten, jenseits deren wir sie, und sie uns nicht incommodiren. In einzelnen Fällen können wir dies auch wirklich thun. Wir können auf unser volles Ideal vorübergehend verzichten, können an sich ungerechte Gesetzgebungen schweigend tragen, um größere Uebel zu vermeiden und bessere Zeiten abzuwarten.

Principiell aber auf die Geltendmachung des positiven Christenthums in der socialen und politischen Ordnung verzichten und principiell dem der christlichen Wahrheit entfremdeten Staat huldigen: das können wir nicht und dürfen wir nicht. Und wenn wir es auch könnten und dürften, wenn es uns erlaubt wäre, den Politikern zu sagen; Macht eure politischen Organisationen, gebt sociale Gesetze; wir ziehen uns auf die Sacristei zurück, in die Clausur der Klöster; die Feier des Gottesdienstes in unseren Kirchen, und das christliche Gebet in der Familie soll unser einziges Gebiet sein. Was dann? ein großes Friedensgeläute würden alle Zeitungen anstimmen. Es würde vielleicht einen Augenblick scheinen, als ob nun jene ideale Ausgestaltung der Kirche und des Staates gekommen sei, welche die Coblenzer Adresse uns verkündigt. Aber es wäre eine kurze Harmonie.

Bald würde die Kehrseite dieser idealen Ausgestaltung sich zeigen. Der Staat „auf natürlicher religiöser Grund-

lage" würde in raschen Schritten erst seinen religiösen und dann auch seinen natürlichen Charakter verlieren und wir würden, wenn wir von unseren idealen Perspectiven auf die wirkliche Welt zurückkehren, mit Schrecken sehen, daß unser freundliches Anerbieten, den Staat nicht mehr mit übernatürlichen Principien incommodiren zu wollen, nur dazu benützt wurde, auch mit der natürlichen Religion, deren Beibehaltung wir uns ausbedungen, aufzuräumen.

Darum lassen wir uns nicht täuschen. Wir haben augenblicklich nicht die Macht die Europäischen Staaten nach katholischen Principien zu ordnen wie im Mittelalter. Wir vermögen nicht einmal das gemeinsam Christliche in der Gesetzgebung durchzuführen, ja wir werden selbst die natürliche Religion nicht zur Geltung bringen können. Der atheistische Staatsbegriff wird — so fürchten wir — zur vollen Entwicklung kommen; vielleicht gerade in dem Augenblick, da das Concil über ihn feierlich das Anathem ausspricht. Aber das große Princip, daß die ganze gesellschaftliche Ordnung auf Christus ruhen muß und in der Kirche ihre Grundmauer hat, wird stehen bleiben, und es wird, wenn anders das Ende der Welt nicht früher kömmt, der Anfang einer neuen Welt sein.

V. Die politische Frage hat uns allzulange aufgehalten, als daß wir die übrigen Gedanken der Adresse in gleicher Ausführlichkeit verfolgen dürften. Einige Bemerkungen aber können wir nicht unterlassen. Die Adresse fährt fort:

„Noch schlimmer würde es sein, wenn das Band, welches Klerus und Laien, Seelsorger und Gemeinden umschlingen soll, gelockert würde, oder wenn gar eine tiefgreifende Disharmonie zwischen ihnen entstehen sollte. Mit schmerzlichem Bedauern muß daher jeder Versuch betrachtet werden, die gemeinsame Bildungsgrundlage zu zerstören, welche bisher in Deutschland den Klerus und die durch akademische Studien vorbereiteten weltlichen Berufsstände einigte. Eine Beschränkung der theologischen Bildung, Aus-

schließung der Theologen von den Disciplinen, welche in die unmittelbaren Quellen des Glaubens und der kirchlichen Entwicklung einführen, würde eine unheilvolle Schädigung der kirchlichen Wissenschaft wie des kirchlichen Lebens sein. Möge das Concil auf diese eigenthümlichen Verhältnisse des deutschen Vaterlandes Rücksicht nehmen und diesen Gegenstand nationalen Synoden überlassen."

Eine Lockerung des Bandes zwischen Clerus und Laien, Seelsorger und Gemeinde wäre sicherlich eine beklagenswerthe Erscheinung. Tiefgreifende Disharmonie glauben wir aber vorerst nirgends zu beobachten, in Frankreich und Italien ebensowenig, als in Deutschland und Oesterreich. Wo solche sich findet, da hat sie ihren Grund vorzüglich in moralischen Gebrechen. Die sittenlose Welt weiß sich dem Clerus ebenso fremd, als der träge und eigennützige Geistliche seiner Gemeinde ferne bleibt. Seeleneifrige und opferwillige Priester stehen überall mitten im Volk und alle katholischen Gesellschaftskreise, welchen die materiellen und äußeren Interessen nicht die einzigen sind, werden dem Priester näher treten.

Ganz gewiß aber ist auch die intellectuelle Bildung des Clerus ein Moment, der Beachtung findet. Ein unwissender Clerus wird gebildeten Kreisen nicht imponiren, Kenntnisse der mannigfaltigsten Art sind nicht blos eine Zierde für den Priester, sondern auch eine Angel für die Seelen und ein Schlüssel zu den Herzen. Ja selbst die äußeren Vorzüge der Sitte, welche eine s. g. gute Erziehung verleiht, sind geeignet, dem Clerus seine Stellung in der Gesellschaft zu sichern.

Die Befestigung und Erweiterung dieser Stellung kann von der Coblenzer Adresse nicht mehr gewünscht werden, als wir sie wünschen.

Irrig aber scheint es uns zu sein, wenn die gemeinsame Erziehung des Clerus mit den übrigen Berufsständen an

den deutschen Staats-Universitäten als hauptsächliche Garantie dieses Wunsches dargestellt wird.

Was das Concil über diese gemeinsame Erziehung sagen wird, ob es die eigenthümlichen Verhältnisse Deutschlands als ein noli me tangere betrachten und die Erziehungsfrage nationalen Synoden (und welchen?) überlassen wird: das Alles wissen wir nicht zu sagen. Die Adresse ist hierin wohl allzu naiv.

Das aber möchten wir bemerken: Um dem Clerus eine gemeinsame Bildungsgrundlage mit anderen Berufsständen zu geben, ist doch wohl nicht absolut nothwendig, daß er mit den Juristen und Medicinern dasselbe Staats-Gymnasium und dieselbe Aula frequentire. Diese persönliche Berührung mag — neben offenkundigen Gefahren — auch manche Vortheile bieten. Aber diese Vortheile, scheint uns, könnten ja auch umgekehrt erreicht werden, wenn nämlich Mediciner und Juristen ihre Bildungs-Grundlage an kirchlichen Gymnasien und an einer freien katholischen Universität holten. Selbstverständlich würde es einige Zeit dauern, bis dieses zu erwarten wäre und es würde wohl dazwischen manche Entfremdung Platz greifen. Aber geschehen könnte es doch, und gerade darum handelt es sich ja in der Frage, welche die Adresse hier berührt. Niemand denkt daran, den Clerus und die theologische Wissenschaft aus der allgemeinen Bildung und aus dem Gebiet der übrigen Wissenschaft zurückzuziehen. Die Aufgabe ist eine ganz entgegengesetzte. Es gilt, der christlichen Wissenschaft die Stellung wieder zu geben, welche ihr in allen Gebieten des Wissens gebührt, und der theologischen Wissenschaft in der Art die übrigen Facultäten zur Seite zu stellen, daß sie auf gemeinsamer Grundlage wirksam in Verherrlichung der Einen und unheilbaren Wahrheit zusammenteffen. Das bekanntlich ist der große Gedanke der freien katholischen Universität, welche der Coblenzer Adresse weit besser angestanden

hätte, als die empfindliche Furcht vor einer Beschränkung der Wissenschaft durch das Concil.

Diese Empfindlichkeit ist ein beklagenswerther Zug in der sonst frisch geschriebenen Adresse. Es ist, als ob wir aus ihr zuweilen ganz andere Stimmen, als diejenigen ihrer Unterzeichner vernehmen würden. So z. B. in der Befürchtung, es könnte das Studium der Kirchengeschichte und der Bibel-Critik beschränkt werden. Wozu diese Detailfragen, deren Gehalt zu untersuchen hier zu weit führen würde? Einer nationalen Synode bedarf es zu deren Beurtheilung jedenfalls nicht. Das praktische Interesse des kirchlichen Lebens und die Natur der theologischen Wahrheit selbst, wird den Ausgleich zwischen den Ansprüchen des Dogmatikers wie des Historikers und des Exegeten wie des Casuisten bestimmen. Diese Frage, so wichtig sie engeren Kreisen erscheinen mag, hat das allgemeine Interesse, das sie hier in Anspruch nimmt, nicht.

Ganz dieselbe Bemerkung möchten wir über die Critik der Index librorum prohibitorum, welche den Schluß der Adresse bildet, uns erlauben. Der index mag einer Verbesserung fähig und bedürftig sein. Es mag erörtert werden, ob das specielle Verbot, die Bücher zu lesen in der heutigen Gesellschaft ausführbar ist, oder ob es ohne praktischen Nutzen die Gewissen beängstigt. Man möge sich fragen, ob es nicht besser wäre, die Bischöfe zu regelmäßigen Berichten über die in ihrer Diöcese erscheinenden Bücher zu verpflichten, als Privat-Mittheilungen anzunehmen, oder ob es nicht wenigstens geboten sei, das Gutachten der Bischöfe über die Autoren einzuholen. Auch die Frage mag gestellt werden, ob nicht statt des Generalverzeichnisses, in welches der Index Bücher von sehr verschiedenen Rang, Stand und Charakter wirft, eine Classificirung im Interesse der Verurtheilten zu empfehlen sei.

Aber das Alles sind, streng genommen, untergeordnete

Dinge. Der Stachel des Index liegt darin, daß er ein Gericht der Glaubens-Autorität über die Privat-Wissenschaft ausübt. Und diesen Stachel wird das Concil nicht stumpf machen — Es ist der Stachel der unfehlbaren Wahrheit. Wir theilen die Furcht nicht, daß der Index der Forschung katholischer Gelehrten als Bleigewicht sich anhänge. Wenn man die Geschichte des Index verfolgen wollte, so würde er vielleicht gerade, trotz der Zufälligkeit, die ihn in Bewegung setzt, als wahrhaft universaler Regulator der Wissenschaft und trotz seiner laconischen Kürze als der beredteste Lehrer der Theologie erscheinen.

Indem wir mit dieser Bemerkung uns des viel geschmähten Index annehmen, gestehen wir aber ebenso aufrichtig, daß auch wir den Wunsch haben, es möge das Concil den index librorum prohibitorum nicht aufheben — wohl aber im Geist der Zeit erneuern. In dieser Hinsicht fügen wir (in aller Bescheidenheit natürlich) einen Vorschlag bei. Wenn Bonn sein theologisches Literaturblatt hat, wenn München, wenn Tübingen Gericht über die Literatur üben, so würde ein solches Gericht vor allem dem Mittelpunkt der katholischen Welt anstehen. Ein römisches Literaturblatt, welches, unterstützt von der Mitwirkung aller kirchlichen wissenschaftlichen Corporationen und zugleich geleitet von den Entscheidungen der höchsten Autorität die Bewegung der gesammten theologischen Literatur des Erdkreises uns vorführte — das wäre ein Werk, für das wir uns begeistern könnten, weil es dem schweigsamen Index überzeugende Worte geben und aus dem vagen national-provinciellen Leben uns in die Weite des wahrhaft katholischen Lebens führen würde.

Zu dieser Weite des Blicks möge, so hoffen wir, uns überhaupt das Concil auffordern und in dieser Erweiterung liegt, unserer Ansicht nach, das wesentliche Heilmittel, das es in sich birgt und welches, wir hoffen es zuversichtlich, auch

diejenigen empfinden werden, welche, wie die Unterzeichner der Coblenzer Adresse, die „deutschen Anschauungen" zu vertreten und zu wahren sich veranlaßt sahen [1]).

XLIX.

Literatur.

Vita Jesu Christi Salvatoris sive *Monotessaron catholicon* id est Evangelium secundum Matthaeum, Marcum Lucam Joannem *Vulgatae Editionis*. Wiesbaden 1869. Niedner. 111 S. Imp. 4.

Vorliegendes, von einem protestantischen Gelehrten dem gesammten christlichen Klerus gewidmetes Werk ist eine auf gründliche Studien der Evangelien und der einschlägigen Literatur basirte und mit ebenso viel Originalität und Scharfsinn, als Liebe und Sorgfalt durchgeführte Evangelienharmonie. Der Verfasser bezeichnet dieselbe als „die Frucht eines langjährigen, allseitigen und vorurtheilslosen, aber mit der gebührenden Ehrfurcht vor der christlichen Positivität erfüllten Studiums" und sagt: „So wenig das Monotessaron auf allgemeine Zustimmung in Einzel-

1) Die Coblenzer Adresse hat dem Verfasser vorstehender Besprechung nur in den Auszügen und Referaten vorgelegen, welche die Allgemeine Zeitung, das deutsche Volksblatt und andere Zeitungen vor acht Tage brachten. In dem Augenblicke, als wir den Artikel zur Presse geben, finden wir in der Kölnischen Volkszeitung den vollständigen Wortlaut der Adresse. In demselben finden sich mehrere Stellen, welche in den uns vorliegenden Referaten fehlen. Wir müssen uns deßhalb eine Ergänzung unserer Beleuchtung vorbehalten.

heiten Anspruch macht, so ist es nichtsdestoweniger seiner in die Augen springenden Einfachheit, seiner christlich-guten, apologetisch-reconciliatorischen Basis und seiner psychologisch-historischen Gesundheit sich bewußt." Unter den vier Evangelisten hat der Verfasser den heil. Lukas vorherrschend als Führer in der Aufeinanderfolge der heiligen Thatsachen gewählt, während er den heil. Matthäus „als vorherrschend rubricirenden Berichterstatter wenigstens der galiläischen Thätigkeit Jesu" betrachtet. Die in dem erwähnten Abschnitte des heil. Matthäus besonders oft zu reflectirender Ruhe auffordernden Citate aus den Propheten, sowie das gleichzeitige Fehlen der akoluthistischen Conjunctionen an diesen Stellen des heil. Matthäus einerseits und das überraschend constante Handinhandgehen des heil. Lukas mit dem heil. Markus andererseits liefern dem Verfasser „für die kritische Rechtmäßigkeit des innegehaltenen Verfahrens Beweis und Motiv genug." Die Berichte des heil. Johannes sind in den Context der Synoptiker möglichst da eingefügt worden, wo die Synoptiker selbst solche Einschaltungen indiciren oder wünschenswerth erscheinen lassen, so daß in der That durch dieselben ein wohlthuendes Licht über manche schwierige Stellen der Lebensgeschichte Jesu geworfen wird. Mit Recht erblickt der Verfasser gerade in der „Einfachheit des synoptisch-harmonistischen Arrangements", wie sie in dieser Evangelienharmonie zu Tage tritt, „ein glänzendes Zeugniß für den guten Beruf und die Treue der canonischen heiligen Evangelisten." Wie durch ihren inneren Werth, so empfiehlt sich vorliegende Evangelienharmonie insbesondere auch durch ihre musterhafte übersichtliche Anordnung, durch ihren schönen Druck und ihre elegante Ausstattung. Auch verdient hervorgehoben zu werden, daß der Verfasser, obgleich Protestant, seinem Werke den Text der Vulgata zu Grunde gelegt hat. Es ist dieß um so erfreulicher, je mehr man von protestantischer Seite oft den Werth der uralten kirchlichen Uebersetzung zu verkennen geneigt ist. Ueberhaupt

spricht sich in dem kurzen, der Evangelienharmonie zur Orientirung vorausgesandten Prospecte eine sehr positiv-christliche und kirchliche Gesinnung des Verfassers aus. Das bekannte, in Leipzig erscheinende „Literarische Centralblatt für Deutschland" von Prof. Dr. Zarncke hat (Nr. v. 1. Mai. S. 539.), obgleich es im Uebrigen die vorliegende Evangelienharmonie sehr günstig recensirt und ihr „von Seiten der praktischen Benutzbarkeit vollen Beifall zollt und sie empfiehlt," an der „christlichen Positivität" des Verfassers Anstoß genommen. Uns dagegen hat gerade die positiv christliche und kirchliche Gesinnung von Seiten des protestantischen Gelehrten überaus erfreut und wohlgethan; und wir können von dem uns unbekannten Verfasser nicht Abschied nehmen ohne den Ruf: Talis cum sis, utinam noster esses!

Die Entstehung der Völker. Studien aus einer „Philosophie der Geschichte" in drei Vorlesungen. Von Michael Anton Strobl, Doctor der Philosophie. Schaffhausen. Hurter'sche Buchhandlung. 1868.

Die drei Vorlesungen wurden im letzten Winter im katholischen Casino zu München gehalten und dann, mit einigen Ergänzungen und näheren Ausführungen, dem Drucke übergeben, zugleich als Vorläufer eines größeren Werkes, Philosophie der Geschichte, welches der Verfasser als seine Lebensaufgabe erachtet und durchzuführen versucht hat und deren Druck nun bald beginnen soll, und die — nach dieser Probe zu urtheilen, — allerdings ein dankenswerthes Unternehmen scheint.

Die Völkerentstehung läßt sich unserem Verfasser zufolge keineswegs so gar leicht aus der Abstammung der Familie erklären, so entstehen nur Stämme und Horden; auch nicht aus der Annahme verschiedener Urmenschen, oder aus Klima

und Beschaffenheit des Landes, — wogegen Thatsachen und thatsächliche Verhältnisse zu laut sprechen; endlich auch nicht aus dem Staate, — im geraden Gegentheil setzt die Bildung eines Staates schon ein Volk oder Völker voraus. Der Grund der Völkerentstehung liegt weit tiefer, als in solchen äußeren Verhältnissen, er geht bis in's innerste geistige Leben der Menschheit hinab, gestaltet die Cultur, die Sprache, die Religion, und war in seinem letzten Grunde ein religiöser, eine religiöse Krisis. Je nachdem ein Theil der Menschheit bei dieser religiösen Krisis dem ursprünglichen Glauben an einen Gott treu blieb und denselben gegen ein fremdes Element, das denselben trüben oder verdrängen wollte, vertheidigt, oder diesem fremden Elemente, einem anderen Gott neben dem Einen, Raum gab, oder endlich weder das Eine noch das Andere that und den Zeitpunkt der Entscheidung aus Indolenz versäumte, trennte sich die Menschheit in drei Gruppen, wovon die letzte es nicht über Horden- und Stämme-Bildung brachte, die mittlere Völker bildete, die jedes um seine Gottheit sich fest zusammenschaarte, während die erste Gruppe kein Volk in diesem Sinne, wie die anderen Völker darstellte, dafür aber die Gemeinde, das Volk Gottes wurde.

Der Nachweis, in wie innigem Zusammenhang damit das übrige Leben der Horden oder Stämme, der Völker und des Volkes Gottes, insbesondere die Cultur und Sprache steht, ist in hohem Grade interessant und belehrend; apologetisch von großer Wichtigkeit ist der daraus hervorgehobene Nachweis, daß die Stämme und Horden der jetzigen wilden Völker keineswegs, wie der Materialismus will, die Urtypen der Menschheit sind, sondern gerade im Gegentheil depravirte und der Auflösung verfallene Geschlechter, die z. B. in den Indianern Amerika's nur die Spuren einer bis in's Aeußerste getriebenen Zertrümmerung darbieten, deren tiefster Grund ihre Gottentfremdung, Gottesflüchtigkeit und sittliche Zersetzung.

Zum Schlusse wird das Resultat dieser philosophischen Untersuchung der Geschichte der Völkerbildung zusammengehalten mit der Erzählung der Trennung der Menschheit und der Darstellung der Abstammung der Völkerfamilien (Gen. c. 11. u. c. 10.) und mit Recht darauf hingewiesen, wie die heilige Schrift die genealogische Gliederung der Menschheit (c. 18.) und die Zerstreuung der Menschen (c. 11.) keineswegs in einen solchen Zusammenhang bringt, als ob es sich bei letzterer nur um ein natürliches Auseinandergehen nach den (c. 10. erwähnten) Stämmen gehandelt habe. Vielmehr wird beides wohl auseinandergehalten, wie ja auch die Sprachen sich nicht genealogisch scheiden, sondern z. B. Kanaan der Sohn des Cham mit seinen Nachkommen dieselbe Sprache redet, wie die Nachkommen Sems, während unter den Japhetiten formlose Hordensprachen vorkommen, wie unter den afrikanischen Chamiten; und ganz ebenso Cultur- und Religionszustände durchaus nicht regelmäßig der Genealogie der Völker und Stämme entsprechen, sondern sie vielfach durchschneiden. — auch nach den Angaben der heiligen Schrift.

Aus Allem ergibt sich, daß die Menschheit zerrissen wurde durch eine religiöse Krisis, in welcher nur ein sehr kleiner Theil, und dieser nur durch wunderbares Eingreifen Gottes seinen ursprünglichen Mittelpunkt, den Einen wahren Gott, bewahrte, daß ein anderer Theil diesen Mittelpunkt mehr und mehr verlor, ohne einen entsprechenden Ersatz zu finden, und deßhalb in mehr oder minder große Zersplitterung auseinanderfiel, während ein dritter Theil allmälig neue Gottheiten an die Stelle des Einen Gottes einführte und damit neue, wenn auch beschränktere Mittelpunkte gewann, um die je ein einheitliches geistiges und damit auch äußerliches Leben, eine Volkseinheit sich zusammenschloß. Doch konnte die Menschheit ihre ursprüngliche Einheit so wenig verschmerzen, daß sie an die Stelle der geistigen Einheit eine äußere, durch's Schwert erzwungene, in

den Weltmonarchien zu setzen suchte. So trat zuerst das babylonische Weltreich auf, dann das persisch-medische, das griechisch-macedonische, endlich das römische, die alle, namentlich das letztere, nur dem geistigen Weltreiche Jesu Christi die Wege bereiteten, das die Menschheit wieder geistig in Wahrheit und Gnade zu einer großen Gottesfamilie zu vereinen, gegründet ward. Das Pfingstfest in Jerusalem ist das umgekehrte Babel.

Martyrologium. Zur Erklärung der herkömmlichen Kalendernamen von Wilhelm Löhe. Nürnberg, Verlag von Gottfried Löhe. 1868.

Die Heiligenlegende ist bis zur Stunde das beliebteste Handbuch der katholischen Familie. Eine protestantische Legende erinnert aber in der That an die Worte des Dichters:

Apparent rari nantes in gurgite vasto.

Der christliche Kalender mit seinen Festkreisen und dem Sternenhimmel der Heiligen, der sich jedes Jahr um Christus wie um die Sonne bewegt, wurde zwar von den Protestanten im Ganzen unverändert aus der alten katholischen Kirche mit herübergenommen, aber an Verständniß des Kirchenjahres fehlte es sehr, und von Interesse für die lieben Heiligen Gottes konnte noch weniger die Rede sein. Der Protestant weiß kaum, was die vielen Heiligennamen im Kalender sollen.

Das gilt aber nicht von Löhe. Er gehört zu dem kleinen Häufchen gläubiger Lutheraner und hat für die erhabenen Tugenden der Helden der Christenheit ein offenes Auge. Auch ein Martyrologium folgt den alten Kalendernamen und hat „der alten Sache ihr altes Recht allein gelassen." „Vor der Aufnahme mancher erzkatholischer Namen," sagt der Verfasser im Vorworte, „habe ich mich gehütet um des

Aergernisses schwacher Leute willen, die mir schon zürnen werden, daß ich einen Franziscus von Assisi und eine Theresia von Avila rc. aufgenommen habe. . . . Ich erinnere mich nicht, außer Theresia von Avila, Franz von Sales und Vincenz von Paul, eine nachreformatorische römisch-katholische Person eingestellt zu haben, aber Dr. M. Luther und Ph. Melanchthon sind auch die einzigen Namen der protestantischen Zeit, die da vorkommen." Von Letzterem finden wir nur den Todestag im alphabetischen Register verzeichnet, und die wenigen Worte, welche dem Gedächtnisse des Anderen gewidmet sind, wollen wir gern auch unterzeichnen: „Martin Luther, den wir alle kennen, theilt mit Simeon den Gedächtnißtag" (S. 44).

Die kurzen Lebensskizzen sind zum Theil mit Innigkeit und frischer Originalität entworfen. Aecht katholische Tugenden, die vor dem Richterstuhle des Protestanten höchst selten Gnade finden, werden hier richtig gewürdiget. Ausgezeichnete Ordensmänner, wie ein heil. Benedict, Dominicus, Franz von Assisi, Bonaventura werden mit sichtlicher Vorliebe als Muster christlicher Vollkommenheit vorgeführt. Der Verfasser betrachtet es aber auch als „einen großartigen Beweis von Duldung, daß ein Dominicus und Franziscus[1]) unter uns, und zwar in den öffentlichsten Schriften, die es geben kann, d. i. in den Kalendern genannt werden dürfen." Mit diesen beiden Ordensstiftern bringt der Verfasser später die heil. Theresia in Verbindung. Die Reflexion, mit welcher Löhe ihr Gedächtniß abschließt, dürfte für katholische Leser von Interesse sein. „Sie entschlief," so schreibt er, „in der Nacht vom 4. auf den 5. October, der in der Geschichte des Kalenders so merkwürdig geworden

1) Kurz vorher gibt Löhe selbst zu, daß beide „doch ohne Zweifel, obwohl sie noch vor der Reformation gelebt haben, nicht anders aufgefaßt werden können, als im strengsten Gegensatz gegen die Kirche der Reformation." S. 130.

ist, weil er der 15. genannt wurde, und der Kalender neuen Styls von ihm an seine Tage zählt. Es ist gerade, wie wenn sie das Mittelalter in seiner letzten Spitze abschließen sollte, und wie wenn nicht bloß der Kalender, sondern die Zeit selbst mit ihr gewissermaßen einen Sprung machen und sich neu einrichten sollte. Dominicus und Franziscus von Assisi bilden gleichsam mit ihr ein Dreieck, an dem sie der Scheitelpunkt wäre, und dieß Dreieck legt sich in unsere Zeit herein und fordert uns heraus, nachzudenken und zu sinnen, wie man die Wahrheit der alten Zeit, so weit sie da ist, mit der neuen vergleichen und vereinigen und in möglichste Harmonie bringen solle. — Was sind denn alle Frauen der neuen Zeit gegen diese jüngste, aber völlige Tochter des sogenannten Mittelalters?" (S. 182.)

Schon früher hielt sich der protestantische Schriftsteller bei dem Gedächtnisse an eine andere erhabene Jungfrau und fruchtbare Schriftstellerin am deutschen Rheinstrome — wir meinen die heilige Aebtissin Hildegarde — vollberechtigt, gleichfalls die Frage aufzuwerfen, „ob seitdem an Würde des Lebens, an hoher Einsicht, an Kraft und Einfluß ein Frauenzimmer ihres Gleichen gelebt habe." Löhe gibt auf die Frage keine Antwort. Wir könnten aber erwiedern, und an eine Elisabeth von Thüringen, Brigitta von Schweden, Katharina von Siena, Theresia von Avila u. A. erinnern, und selbst in unserem Jahrhundert fehlt es nicht an Ordensstifterinnen, deren wunderbare Wirksamkeit, wie uns der Augenschein und bald auch die Geschichte belehren kann, einen Vergleich mit den berühmtesten Namen christlicher Frauen zuläßt, — aber solche Blumen wachsen wirklich nur im Garten der katholischen Kirche. Wir sagen dieß nicht im Geringsten aus Selbstüberhebung, denn der Ruhm gebührt nicht uns, sondern Jesus Christus allein und seinem heiligem Geiste, der in seiner Kirche lebt und wirkt mit göttlicher Kraft.

Löhe selbst ist edelmüthig genug, in der Biographie des

heil. Vincenz von Paul unverholen anzuerkennen, was die Kirche auf dem Gebiete der Caritas leistet. Die Stelle hat uns gerührt. Wir wollen sie noch anführen, um dann von diesem billig und christlich geschriebenen Buche Abschied zu nehmen. „Obgleich sein ganzer Lebenslauf," so schreibt Löhe von diesem Heiligen, „hinter die Reformationszeit fällt, so wird doch die Frage, ob wir Protestanten eines römischen Katholiken im Kalender gedenken sollen, kaum in einem Falle so leichten Herzens mit Ja beantwortet werden können, als bei Vincenz. Seine Kirche datirt von ihm her eine neue Zeit ihres Glanzes; wir aber können nicht leugnen, daß er, seine Priester der Mission und die barmherzigen Schwestern, die von ihm stammen, auch uns eifern machen, und daß die protestantischen Schwestern der Barmherzigkeit alle Ursache haben, in ihrer Weise und in ihrem Maße den römisch-katholischen Schwestern nachzueifern."

Diese Auslese mag genügen, um den Geist des Buches zu charakterisiren. Bemerkungen gegen die katholische Kirche sind mir nur an zwei Stellen (S. 149 und 193) aufgefallen. An beiden Stellen wird, gegenüber der allzu großen Kühlheit und Dürftigkeit im gewöhnlichen Protestantismus, ein vermeintlicher Exceß in der katholischen Kirche rügend hervorgehoben: Die eine Stelle handelt vom Allerseelentag, der, wie Herr Löhe bemerkt, „zwar voller Sinn ist" und an dessen protestantisch liturgischer Ausbildung die Sehnsucht nach dem Memento mortuorum tadellos gestillt werden könnte, „der aber dennoch viel zu sehr von der römischen Lehre des Fegfeuers trieft" und Herrn Löhe eine unüberwindliche Abneigung einflößt. Wir möchten dem Verfasser aber wohl zu bedenken geben, daß sein Memento mortuorum ohne die Lehre von einer zeitlichen Läuterung im Jenseits mit dem Memento Sanctorum und der Allerseelentag mit dem Allerheiligentag zusammen fallen muß.

Ebenso dürfte der gegen die Katholiken erhobene Vorwurf übertriebener Marienverehrung in Unklarheiten seinen

Grund haben. Der Verfasser klagt, „daß die Liebe und Verehrung der gewöhnlichen Protestanten gegen sie viel zu kühl ist," und behauptet, daß, „wenn man die Himmelfahrt Mariä und das neuerlich vom Papste sanctionirte Fest ihrer unbefleckten Empfängniß abrechnet, jedes Gedächtniß Mariä zugleich auch ein Gedächtniß Jesu sei, und deßwegen auch verdient, in der rechtgläubigen Kirche beibehalten zu werden." — Aber selbst das Fest der unbefleckten Empfängniß kann ohne die innigste Verbindung mit dem göttlichen Heiland gar nicht verstanden werden. Denn nur deßhalb, weil Maria durch Gnade und ohne jegliches Verdienst zur Mutter des Welterlösers bestimmt war, wurde sie vor der Befleckung der Erbsünde bewahrt und zwar bewahrt einzig und allein durch das Erlösungswerk ihres eingeborenen Sohnes, dessen Früchte ihr wie allen Auserwählten, die vor Christi Geburt lebten, anticipando zu Theil wurden. Und der Grundsatz, mit welchem Löhe die Feier der Muttergottesfeste „der rechtgläubigen Kirche" der Protestanten zu insinuiren sucht, rechtfertiget vollkommen alle Verehrung, welche die Katholiken der gebenedeiten Jungfrau mehr als anderen Heiligen schenken, denn diese wird ihr nur zu Theil als Gottesgebärerin, und die Gottesgebärerin kann ich nicht denken, ohne an Gott zu denken. Ihre Verehrung schließt nothwendig die Verehrung Jesu in sich. Wer Maria von Jesus trennt, kann die katholische Marienverehrung unmöglich verstehen. Die meisten Lieder und Gebete zu ihr haben keinen Sinn für den Protestanten, der in „viel zu kühler" Auffassung sie nur auf Maria bezieht, ohne an Jesus, den Sohn Gottes, zu denken.

R.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Redigirt

von

Dr. J. B. Heinrich und Dr. Ch. Moufang.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

Neunundvierzigster Jahrgang.

1869. Zweite Hälfte.

Neue Folge. Zweiundzwanzigster Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1869.

Druck von Florian Kupferberg in Mainz.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Conrad Wimpina.

II.

Wimpina in Frankfurt a. d. O.

§. 7.

Johann I., Churfürst von Brandenburg, hatte seinen Söhnen, Joachim I. und Albrecht, im Jahre 1499 die von ihm eingeleitete Errichtung einer Universität in Frankfurt a. d. O. als Erbschaft hinterlassen. Nachdem die päpstlichen und kaiserlichen Bestätigungs- und Privilegiumsbriefe ertheilt waren, kündigten die beiden jugendlichen Fürsten, welche schon im J. 1499 das größere Fürstencollegium gegründet hatten, am 4. Oct. 1505 die Eröffnung und Einweihung der neuen, nach dem Muster von Paris, Siena, Bologna und Padua eingerichteten Universität für das nächste Jahr an und ernannten sofort den Magister Conrad Wimpina zum ersten Rector und zum Mitgliede des größeren und kleineren Collegiums[1]). Es geschah dieß einerseits auf den Vorschlag des Dr. med. Pistoris von Leipzig, dessen Rath Joachim I. in dieser Angelegenheit befolgte, und andererseits mit Zustimmung des gelehrten und trefflichen Diöcesan-Bischofes Theodorich von Lebus, welchen der Papst als Kanzler der neuen Hochschule aufgestellt hatte[2]). Die Universität erhielt Prälatenrang und ward einem Hochstifte gleich geachtet, wie denn auch mehrere hochstiftische Canoni-

---

1) Wilisch, commentac. poet. S. 24.

2) Es war Sache des Kanzlers, gradus solitos conferre et insignia exhibere de consensu doctorum et magistrorum, causas academicas ad se per supplicationem devolutas audire et cognoscere, justas sententias ferre, bonos defendere, malos coercere, cura et inspectione incommoda academiae avertere, commoda vero et incrementa pie quaeritare etc. Cf. Becmanni notit. p. 10. 30. Hausens Gesch. der Univers. Frkft. S. 7.

cate mit ihr verbunden waren und einen Theil ihrer Einkünfte ausmachten. Daher erscheint Wimpina von nun an auch im Besitze eines Canonicats zu Brandenburg und Havelberg. In einem öffentlichen Ausschreiben vom 10. Febr. 1506 machte er seine Ernennung zum Rector kund und lud Professoren und Studirende, welche der neuen Academie einverleibt werden wollten, zu sich nach Frankfurt ein[3]). Am 26. Februar darauf erfolgte von Seite des neuen Rectors, der sich einen Magister der freien Künste und Professor der Theologie nennt, eine abermalige Einladung und die Anzeige, daß der 26. April 1506 als Eröffnungstag unwiderruflich festgesetzt sei[4]). Das Schreiben ist in Form einer Abhandlung verfaßt, wodurch die Wissenschaften und deren Trägerinnen, die Universitäten, verherrlicht werden sollen. Es beginnt mit Anführung einer Stelle aus den Universitätsstatuten, welche ohne Zweifel unter vorzüglicher Mitwirkung Wimpina's gemacht worden waren. In der ausgehobenen Stelle wird den Studirenden und ihren Eltern eingeschärft, daß außer der allgemeinen Sorgfalt und Aufsicht, die den Obern jeder einzelnen Facultät über ihre Schüler zustehe, jeder Studirende sich einen speciellen Lehrer auszuwählen habe, der ihn in Betreff seines Wandels, Studiums und Amtes (Pflicht) ermahne, ihn antreibe, wenn er nachlässig werde, ihn zurückführe, wenn er auf Abwege gerathe, über seinen Fleiß dem Vorsteher des Collegiums oder dem Decan der Facultät oder dem Universitätsrathe Mittheilungen mache, für ihn nöthigenfalls die Verantwortung oder Vertheidigung übernehme u. dgl. Sodann werden die gelehrten Academien, diese Nachbilder der himmlischen (englischen) Hierarchie, als die erhabensten und ersprießlichsten aller menschlichen Vereine gepriesen. Was sie der Ruhe und Civilisation, der ganzen bürgerlichen Gesellschaft u. s. w. nützen, davon gebe Zeugniß der heil. Paulus auf dem Areopag, die großen Kirchenlehrer Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Origenes u. a., die weltlichen Machthaber Ptolemäus, Alexander, Cäsar, Karl d. Gr. u. a. Darum hätten schon im fernsten Alterthume die Indier, Assyrier, Araber, Aegyptier und Griechen gelehrte Schulen und Studien angeordnet und eingerichtet. Diesen seien die christlichen Völ-

---

3) Becmanni notit. Univers. Francof. p. 3.

4) Invulgatio Studii universalis academiae francofordianae ab illustrissimis archiducibus tergeminaeque marchiae Brandenburgensis S. rom. imperii comitibus et electoribus dudum institutae. Becmanni notit. p. 4. und liber unus sermonum Wimpinensium.

ker nachgefolgt, und namentlich hätten die Engländer, Spanier, Italiener und Deutsche in dieser Beziehung Außerordentliches gethan. Nun seien die Brandenburgischen Fürsten in deren Fußstapfen getreten und hätten ein Generalstudium in einer Stadt errichtet, welche in mancher Hinsicht, namentlich aber in merkantiler, von großer Bedeutung sei. Die strebsamen Jünglinge möchten daher recht zahlreich nach Frankfurt eilen, wo sie an Allem Theil haben würden, was man immer auf einer deutschen Academie suchen und finden könne[5]. Ein Gedicht, das Wimpina zum Lobe der Mark und der neuen Universitätsstadt verfaßt hatte, sollte der Einladung noch mehr Reiz und Nachdruck verleihen.

Am 26. April 1506 ward die Universität durch Wimpina als den speciell ernannten churfürstlichen Commissär in feierlichster Weise und in Gegenwart des Landesherrn Joachim I., sowie seines Begleiters, des berühmten Abtes Johann Tritenheim, eines Geistesverwandten des Wimpina, eröffnet und der neue Rector installirt. Der Bischof und Kanzler Theodorich von Lebus hielt eine passende Rede, nach deren Beendigung er dem Rector Wimpina die silbernen und vergoldeten Scepter übergab und ihm den älteren Brutus, den Manlius Torquatus und andere Männer, welche im Alterthum die Gerechtigkeit mit Strenge aufrecht hielten, als Muster vorhielt, freilich nicht, damit er Jemand tödte, sondern daß er jedes Unrecht und jede Uebelthat nach Verdienst strenge bestrafe. Der Dichter Arungia richtete anläßlich der Eröffnungsfeier eine Zueignungsschrift an Joachim I., worin der erste Rector als ein Mann verherrlicht ist, welcher aller Dinge kundig mit Appion den Namen Polyhistor verdiene[6].

Bis zum Einweihungstage enthielt die Universitätsmatrikel bereits über 600 Namen von Jünglingen und gelehrten Männern, die sich an der neuen Pflanzstätte den Wissenschaften widmen wollten, darunter der nachher so berüchtigt gewordene Ulrich von Hutten, welcher den Stiftungstag in einem lateinischen Gedichte besang. Im Laufe des ersten Wimpinischen Rectorates stieg die Zahl der Immatriculirten auf neunhundert und achtundzwanzig.

Die Einrichtung der neuen Hochschule und die Verwaltung des ersten Rectorats hatte Wimpina nicht nur unsäg-

---

5) In omni doctrinarum genere lectiones, exercitia, disputationes resumtiones et repetitiones, facultates, disciplinas, instituta, privilegia, libertates, immunitates etc.

6) Becmanni auctar. p. 4.

liche Mühe, Arbeit und Beschwerde gekostet, sondern ihn auch am Studiren und Schreiben gehindert. Erst am Ende des J. 1508, in welchem wir ihn als Decan der theologischen Facultät verzeichnet finden, begegnet uns wieder ein literarisches Erzeugniß seines Geistes, das Handbuch der Thesen, Fragen oder Untersuchungen (epitoma problematum), welches den Candidaten der Theologie zu Frankfurt gewidmet ist und dem der Protestant Bekmann nachrühmt[7]), es habe der neuen Academie zur besonderen Ehre gereicht[8]). Der Verfasser selbst zählt in der Vorrede 79 Namen von Gelehrten auf, deren Meinungen und Aussprüche er berücksichtigte. Außer den allbekannten Kirchenvätern und großen Scholastikern benützte er aus dem Alterthume besonders Plato, Aristoteles, Cicero und Temistius, aus den späteren Zeiten Boethius, Aven Pace (Sajeg), Rabimoyses, Heinrich von Gent, Landulf, Capreolus, Gerard von Siena, Warro, Occam, Durandus, Gregor von Rimini, den Abt Joachim und Andere. Da das Werk den Zweck hatte, die theologischen Disputationen anzubahnen, zu erleichtern und zu befördern, so verbreitet es sich in der Vorrede über den Nutzen der theologischen Disputationen, durch welche die Un- und Irrgläubigen widerlegt, die Gläubigen in der Wahrheit befestiget werden können und sollen. Man müsse aber, heißt es, um das Ziel zu erreichen, stets das rechte Beweisverfahren einhalten. Im Kampfe mit Heiden, Muhamedanern und allen ungläubigen nichtjüdischen Gelehrten könne man sich entweder profaner Auctoritäten (Philosophen, Redner und Dichter), oder aber der der Logik, Physik und Metaphysik entnommenen Vernunftgründe bedienen. Den Juden gegenüber gelte die Auctorität des Alten Testamentes. Wider die Irrgläubigen habe man die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes. Um den Zweifel jener Gläubigen zu beseitigen, welche nicht wissen, ob dieses oder jenes wirklich ein Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung sei, stehe die Auctorität der ganzen heiligen Schrift, der 15 approbirten ökumenischen Concilien und der von der Kirche empfohlenen

7) Notitia Universit. p. 271.

8) Der vollständige Titel lautet: Epithoma mire breviter, sed districte satis amplectens varia et alioquin dispendiosa doctorum problemata, opinationes et argumenta eorum, qui circa sententiarum librum interpretando, disputando et resolvendo sunt non temere defatigati, pro processu disputatorio theologico circulari florentissimi studii francofordiani. Am Ende des Werkes steht die Notiz: formis excussum per industrios viros artis impressorie magistros Nicolaum Lamperter et Baltasar Murrher socios Cal. Oct. a. 1508.

Lehrer zu Gebote. Wolle man aber jene Gläubigen, welche alle Glaubenswahrheiten wissen und zweifellos annehmen, in ihrer Erkenntniß fester begründen, ihnen tieferes Verständniß beibringen, so könne man die Beweisgründe der Doctoren und Scholastiker, des heil. Thomas, des Scotus, Albertus, Aegidius, Bonaventura, Alex. von Ales u. a. dazu verwenden.

Diese Schrift behandelt im Ganzen 120 Probleme oder Thesen, welche sich sämmtlich auf den Prolog und die 48 Distinctionen des ersten Buches der Sentenzen des Magisters Petrus Lombardus beschränken[9]). Der eingehaltene Gang ist folgender: Wimpina legt den Inhalt der Distinction genau vor, stellt dann eine darauf bezügliche Frage (problema), führt sofort eine Anzahl verschiedener Meinungen der Gelehrten und insbesondere die des heil. Thomas oder der thomistischen Schule an, macht auf Grund dieser letzteren, von ihm stets adoptirten Meinung drei Conclusionen oder Behauptungen, welche als seine eigene Ansicht über den fraglichen Gegenstand zu betrachten sind. Weiter läßt er verschiedene Gelehrte zu Wort kommen, welche seine Conclusionen durch Einwendungen bestreiten, und sucht schließlich diese zu lösen. Ein Beispiel mag das klar machen. Ein Problem hinsichtlich der 13. Distinction lautet, ob der zeitliche Ausgang oder Hervorgang des heiligen Geistes, zufolge dessen er durch seine Gaben in der Zeit zu (in) uns gesendet wird, eine wirkliche, von dem ewigen Ausgange unterschiedene Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes sei. Als Antwort folgen die Meinungen des heil. Bonaventura, des Herpheus, Durandus, Aureolus, Petrus de Tarantasia, Petrus de Eliaco, Thomas de Argentina ꝛc. Die letzte Stelle nimmt der heil. Thomas ein, welcher keine absolute und wirkliche, sondern nur eine relative, in unserer Auffassungsweise begründete Verschiedenheit (processionem differentem ratione respectuum) zugibt. Auf diese Ansicht gestützt, legt Wimpina drei Conclusionen zur Disputation vor: 1) Wie die ewige Zeugung (Geburt) des Sohnes der Grund ist, warum die ganze Hervorbringung der Geschöpfe dem Sohne zugeeignet wird, so ist die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, wodurch der heilige Geist sein Sein empfängt, der Grund (ratio), daß alle Thätigkeit der Liebe,

9) Wie aus der anonymen Centuria insignium scriptorum erhellt, waren im J. 1514 die Thesen über alle vier Bücher der Sentenzen handschriftlich vollendet; es kam aber nie zum Drucke des 2., 3. und 4. Buches. Wo mag das Manuscript vergraben liegen?

die den Geschöpfen zufließt, als vom heiligen Geiste kommend bezeichnet wird, indem er in ihnen wirkt. 2) Versteht man unter dem Ausgange (processio) nur das Verhältniß des Ausgehenden zu dem (ad id), von welchem (er) es ausgeht, so ist der Ausgang nur einer. Denkt man aber zum Begriffe des Hervorgehens auch die Beziehung zu einem anderen Objecte (außer Gott) hinzu, so kann man sagen, es gebe nach unserer Vorstellungsweise einen doppelten Ausgang. 3) Der zeitliche Hervorgang des heiligen Geistes besteht nicht in der Mittheilung der unserem natürlichen Sein dienenden Gaben, sondern in der Verleihung der heiligmachenden Gnade, wodurch die göttliche Person sich auf neue Weise mit uns vereiniget, indem wir von ihr in besonderer Weise erkannt und geliebt werden und sie erkennend und liebend umfangen[10]). Die nun folgenden Einwürfe gipfeln in dem Satze, daß, gleichwie der Sohn, wäre er nicht Mensch geworden, nur einen ewigen Ausgang, d. h. eine ewige Zeugung gehabt hätte, auch der heilige Geist nur einen ewigen Ausgang habe, indem er nicht die menschliche Natur annahm. Wimpina löst den Zweifel durch den Hinweis auf den formellen Unterschied zwischen Zeugung und Ausgang; denn die Zeugung des Sohnes gebe nur das Verhältniß zu dem Erzeuger an, das Hervorgehen aber besage nicht nur die Beziehung zu dem Urheber des Ausgehens, sondern auch zu dem Zwecke und den Wirkungen, welche dem Hervorgehenden eigen sind und immerhin auch zeitlich sein können. Der Sohn Gottes habe, abgesehen von der Menschwerdung, allerdings auch eine ewige Zeugung und zugleich einen zeitlichen Ausgang (Sendung) durch die Weltschöpfung, nur sei dieses keine Zeugung oder Geburt zu nennen.

Schon der Prolog des Sentenzenbuches gibt Wimpina zu vielen Thesen Anlaß. Es werden darin z. B. die Fragen behandelt, ob 1) der Zweck der Theologie die Erkenntniß des Wahren oder die Liebe des Guten, oder Beides zugleich mit oder ohne Unterordnung des Einen unter das Andere sei; ob es 2) außer der intuitiven und abstracten Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge ein geistiges Licht gebe, welches die Mitte zwischen Glauben und Schauen einhalte und wodurch die theologischen Wahrheiten wissenschaftlich erkannt werden; ob 3) die Theologie, ungeachtet ihre Principien dem Geiste nur durch den Glauben zugänglich werden, doch wahrhaft eine Wissenschaft sei und zwar in ganz gleichem Sinne und gleicher Weise, wie die anderen

10) Persona divina unitur nobis ratione cogniti et amati.

Wissenschaften; ob 4) Uebung und Thätigkeit eine Sache des Willens oder des Verstandes oder einer anderen Seelenkraft genannt werden müsse u. dgl. Die Antwort auf diese Probleme lautet: 1) Der letzte Zweck der Theologie sei allerdings die Anschauung in der Ewigkeit, der nächste aber eine unvollendete Erkenntniß der Wahrheit im zeitlichen Leben und dadurch ein gewisser Anfang der künftigen Seligkeit: 2) es gebe in dieser Welt im Allgemeinen (lege communi et ordinata potentia) weder eine intuitive, noch eine zwischen intuitiver und abstracter Erkenntniß in der Mitte stehende, sondern nur eine abstracte Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge; 3) die Theologie sei in einem etwas beschränkteren Sinne eine Wissenschaft und verdiene in eminentester Weise den Namen Weisheit: 4) die Uebung und Thätigkeit gebe sich kund als eine Wirkung der durch Erkennen und Wollen handelnden Person, sei vom Willen objectiv gewollt und von der vereinigten Willens- und Erkenntnißkraft effectiv verursacht.

Von den übrigen Problemen einige wenige anzuführen, dürfte genügen.

1) Ist der Genuß Gottes mehr ein Act des Willens oder des Verstandes? 2) Kann durch philosophische Gründe bewiesen und durch das Licht der Vernunft erkannt werden, daß Alles von einem einzigen obersten Princip als der alleinigen wirksamen Ursache hervorgebracht sei? 3) Ist die Behauptung, daß die göttliche Wesenheit weder zeuge noch gezeugt werden könne, als wahr und katholisch zu erachten? 4) Geht aus der verschiedenen Auffassung und Darstellung der Ideen hervor, daß die Lehre Plato's von den Ideen falsch oder entschuldbar sei? 5) Wird zu einem verdienstlichen, seligmachenden Handeln erfordert, daß der menschliche Wille sich dem göttlichen Willen gleichförmig mache nicht bloß in Bezug auf das gewollte Object (volitum), sondern auch in Bezug auf den Grund und die Weise des Wollens (ratio volendi)?

Das Problem, ob unser Verstand in diesem Leibesleben die Natur und Wesenheit der reinen Substanzen oder Geister zu erkennen und zu begreifen vermöge (quidditates substantiarum separatarum intelligere), verneint Wimpina ungeachtet jenes von Scotus vorgebrachten Einwandes, daß die Menschen von Natur aus diese Substanzen zu erkennen und zu durchschauen verlangen, kein naturnothwendiges Verlangen aber umsonst gegeben sei. Wimpina meint, in den Menschen liege auch von Natur aus das Verlangen nach der ewigen Seligkeit, und doch könnten sie selbe in dem

gegenwärtigen Leben nicht erlangen. Ob die Wesenheit der Dreifaltigkeit bei der göttlichen Zeugung Materie oder Subject sei oder sich wie Subject und Materie verhalte, diese Frage verneint Wimpina in allen ihren Theilen. Dagegen beantwortet er die Thesis, ob Gott Vater, wenn er den Sohn nicht durch äußere Nöthigung zeuge, denselben mit Willen (volens) zeuge, dahin, daß der Vater rücksichtlich der Zeugung wohl einen begleitenden, aber keinen (der Zeit nach) vorhergehenden oder hinzukommenden Willen habe.

Sieht man ab von der Härte und Schwerfälligkeit des Lateins, wodurch auch dieses Werk die Geduld des Lesers auf die Probe stellt, so wird man das Disputationshandbuch nicht ungünstig beurtheilen können. Es ist mit Gewandtheit und Selbstständigkeit bearbeitet und oft tritt der Verfasser den bedeutendsten Männern der Vorzeit gegenüber oder gefällt sich in Behandlung der subtilsten und abstractesten Fragen der Metaphysik. Auf Seite der Zuhörer und Studenten setzt es eine viel tüchtigere philosophische, namentlich metaphysische Vorbildung und eine ganz andere Gemüthsstimmung und Neigung in Bezug auf philosophische Studien voraus, als man sie bei Universitätsstudenten des neunzehnten Jahrhunderts zu treffen pflegt; denn diese würden im Allgemeinen weder die Fähigkeit zum Verständnisse der Wimpinischen Probleme, noch die Lust und das Interesse haben, ihren Geist mit so abstracten und schwer begreiflichen Gegenständen zu beschäftigen[11]).

11) Was wollten unsere jetzigen Universitätsstudenten mit folgenden Thesen Wimpina's anfangen? 1) An habitus theologicae scientiae unus sit simplicitatis unitate, an per modum cujusdam totalitatis, aut unitate generis reductionis, an analogiae? 2) An scientiae aliae humanitus inventae habeant unitatem genericam aut aliam ex prima demonstratione aut per modum totalitatis aut ex alio aut ex formali considerandi ratione? 3) An apprehenso ultimo fine per intellectum secundum claram visionem voluntas suspendere possit actum suum non eliciendo fruitionem? 4) An nominibus concretis substantialibus compositum, accidentalibus formam cum subjecto significantibus, abstracta eorum formam tantum significent absque hoc, quod ex conjunctione accidentis ad subjectum aliquis modus realis in subjecto relinquatur, qui non sit idem realiter cum formae essentia, nec res medians inter subjectum et formam? 5) An formae contrariae secundum esse potentiale se mutuo compacientes sint secundum remotionem a contrario aut quovis alio modo intensionem et remissionem recipientes? 6) An per radicalem formae a subjecto participationem formae dicantur intensibiles sine novae partis, gradus, sine realitatis additione, an potius secundum diversum esse formae nunc aliter quam prius existentes in subjecti per-

§. 8.

Es begreift sich, daß Wimpina stets darauf bedacht war, alle Einrichtungen, welche er in Leipzig liebgewonnen und welche sich dort erprobt hatten, nach Frankfurt zu verpflanzen. Im J. 1510 gelang es ihm, die sogenannten freien (allgemeinen) oder beliebigen (quodlibeticae) Disputationen in Gang zu bringen. Am 1. Sept. nach Beendigung des Hochamtes und der Predigt leitete er sie durch eine Rede[12]) ein, worin er seine über den Ursprung dieser Disputationen im J. 1497 kundgegebene Ansicht erweiterte und näher erklärte. Thales habe das Wasser für den Urgrund (principium) der Dinge gehalten und Alles darauf zurückgeführt, Anaximander irgend ein Unbegrenztes (quoddam infinitum. daher unendliche Welten), Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, Demokrit und Epikur die Atome, Empedokles die vier materiellen Elemente nebst zwei immateriellen Kräften (amicitia et lite). Von einer den Dingen vorausgehenden, wirkenden und wirksamen Ursache hätten diese Alle Umgang genommen und in dem Wahne gelebt, eine kraft- und gestaltlose Masse genüge sich selbst, um ein geordnetes Ganzes zu werden. Anaxagoras und Plato seien zuerst mit der Annahme einer göttlichen Erkenntniß (divinus intellectus), welche als wirksamer Urgrund in das Chaos der Dinge Ordnung gebracht habe, hervorgetreten; allein die Sophisten Diagoras, Kallimachus, Euripides u. a. hätten sich ihnen gegenüber gestellt und behauptet, Gott kümmere sich nicht um das Vergängliche. So sei System auf System, Meinung auf Meinung entstanden, und man habe am Ende nicht mehr gewußt, was man bei diesem Zwiespalte der Gelehrten für Wahrheit halten solle. Deßhalb seien öffentliche Disputationen veranstaltet worden, um wo möglich eine Ausgleichung herbeizuführen oder doch Jedermann Gelegenheit zu verschaffen, einige Samenkörner der Wahrheit zu finden. Zunächst gehöre die Einführung der Disputationen der platonisch-akademischen Schule an[13]). Zeno und Archesilas seien täglich im Wortkampfe gelegen; denn ersterer habe es sich zum Gesetze gemacht, alle Aussprüche des letz-

ceptione? 7) An ultima unitas sub relatione ad priores forma partis vere affirmata una cum aliis totalitatem constituat, quae vere sit numeri forma totius appellata?

12) Pro auspiciis disputationis de quolibet vulgariter nuncupatae. Cf. Becmanni notit. p. 271.

13) Ihre Gründung und vielfache Umgestaltung wird von Wimpina eingehend erörtert.

teren zu widerlegen. Carneades sei gleichsam von einer Disputirwuth befallen gewesen, daher er sich erboten habe, über jeden Gegenstand nach dem Wunsche Anderer dafür oder dawider zu disputiren. Die nun in Frankfurt beginnende disputatio quodlibetica könne als eine geläuterte Nachahmung und Fortsetzung der Sitte der alten Philosophen angesehen werden. Jedermann sei ermächtiget, nach Belieben Fragen zur Beantwortung und Gegenstände zur Disputation vorzulegen, nur müßten sie zuerst durch einen Censor (quodlibetarius) untersucht werden, ob sie geeignet seien. Wimpina legte als Grundstoff der Disputation mehrere Thesen (quaestio expectatoria) vor, welche er in drei Artikel zergliederte. Jeden Artikel schied er in drei Conclusionen, jede Conclusion in drei Corollarien, in denen er jedesmal zeigte, welchen philosophischen Systemen die aufgestellten Sätze entgegen seien.

Der erste Artikel spricht aus, daß es ein erstes und oberstes Princip gebe, daß dieses ein einziges sei und jeglicher Zusammensetzung entbehre. Da alle Dinge der Welt (und sonach diese selbst auch als Ganzes) beweglich, veränderlich, zufällig, vergänglich seien, so können sie nur durch ein unbewegliches, unveränderliches, aus sich selbst existirendes Princip bestehen und Dauer und Festigkeit (fixitudinem contingentiae suae) erhalten. Die Einheit oder Einzigkeit dieses allbeherrschenden Princips gehe aus der unbestrittenen Wahrheit hervor, daß unter allen Formen der Herrschaft die Alleinherrschaft die beste sei. Der Inhalt des zweiten Artikels dehnt sich aus auf die vom obersten Urgrunde ausgehende zeitliche Hervorbringung aller Dinge, auf die Verschiedenheiten im Universum und die Verhältnisse der geistigen Wesen. Was die letzteren betrifft, so behauptet Wimpina abermals, wie schon in einem früheren Werke, daß einige Geister die bewegenden Ursachen der Himmelskörper seien und durch ihre Erleuchtung und Einwirkung die in den Elementen schlummernden Kräfte zu Acten und Wirkungen entwickeln. Er meint ferner, daß die bösen Geister in Finsterniß wohnen, bisweilen die Elemente erschüttern und zu Zauberkünsten sich gebrauchen lassen. Dagegen ereifert er sich stark gegen den Wahn, daß das elementare Feuer aus eigener Kraft Geister binden oder strafen könne, oder daß ein Abgrund, ein dunkler Ort die Dämonen anlocke und ergötze, wie die Schwarzkünstler vorgeben; höchstens könne man glauben, daß der Satan sich stelle, als werde er festgehalten, um die Thoren in den Aberglauben

zu ziehen oder darin zu bestärken[14]). Nur einfältige Menschen seien der Meinung, daß die guten Geister durch das, was von der Natur des Jupiter, der Venus und Sonne sei und von diesen Planeten abhänge, angezogen, die bösen Geister aber vertrieben werden. Die Einbildung alter Weiber glaube, daß böse Geister an Kreuzungswegen und sumpfigen Orten, welche dem Einflusse des Mondes in feuchter Nacht besonders zugänglich sind, auf die an sie gestellten Fragen bereitwilliger antworten oder gar erscheinen und daß die von Eicheln, Bohnen und Erbsen (Nadeln?) herrührenden Anzauberungen (maleficia) schwerer geheilt (vernichtet) werden. Im dritten Artikel werden Sätze aufgestellt über die körperlichen Wesen, die sublunarische Welt und besonders über den Menschen als einen Mikrokosmus. Wie die Welt der Himmelskörper von dem Einflusse der höheren Geister abhänge, so stehe die sublunarische Welt in Berührung mit der Welt des Himmels und verhalte sich zu ihr, wie das Eisen zum Magnet. Daher hätten die Aerzte guten Grund, die Krankheiten mit Rücksicht auf die Gestirne zu beurtheilen und darnach die Arzneien anzuwenden; denn die Erfahrung lehre, daß z. B. der Saturn die Luft tödtlich kalt mache, der Mars Hitze erzeuge, die Venus eine milde Luft bringe u. dgl. Verschiedene Zustände in der Luft und Erscheinungen am Himmel könnten als Vorboten bald eintretender Wirkungen betrachtet werden[15]). In die Reihe derselben gehöre wohl der Anblick einer dreifachen Sonne, der Blut-, Frosch- und Fleischregen, die neulich auf die Kleider herabgefallenen Kreuze u. dgl., wobei man immerhin zugeben könne, daß sich der Urheber der Natur dieser Wirkungen bediene, um den vernünftigen Geschöpfen wohl oder wehe zu thun. Des Menschen Wahlfreiheit leide durch die Abhängigkeit von dem Einflusse höherer Mächte nicht im mindesten.

§. 9.

Die hier ausgesprochenen Ansichten sind theilweise verwandt mit denjenigen, welche Wimpina in seinem ursprünglich aus drei Büchern bestehenden Werke „de fato" dar-

---

14) In seinem späteren Werke de superstitione spricht er sich wiederholt dahin aus, daß die Dämonen als rein geistige Wesen an materiellen Dingen sich weder ergötzen, noch darüber sich betrüben, durch selbe weder gebunden noch entbunden werden können.

15) Magistamen modo effectuum, quam causarum,

legte. Wenn auch nicht die Veröffentlichung durch den Druck, so ist doch die Abfassung desselben entweder noch in die Zeit seines Leipziger Lehramtes, oder jedenfalls (nach Ausweis der Centuria anonymi v. J. 1514) in die ersten sechs bis sieben Jahre seines Aufenthaltes in Frankfurt zu setzen. Als es später in die Anacephalaeosis sectarum aufgenommen und durch den Druck veröffentlicht wurde, hatte es einige auf Luthers Lehren Bezug nehmende Veränderungen und namentlich eine Erweiterung durch Hinzufügung eines vierten Buches erfahren[16]). Obwohl die alten Väter der Kirche gleich den heidnischen Schriftstellern bei dem Worte „Fatum" nur an eine, jede Freiheit und Erkenntniß ausschließende, blind wirkende Kraft dachten, zufolge welcher durch eine ewig vorbestimmte Ordnung Alles mit Nothwendigkeit erfolgt, so fing doch schon Boethius an, dem Worte „Fatum" auch einen anderen, mit dem christlichen Bewußtsein vereinbarten Sinn beizulegen. Selbst Albert d. Gr. und der heil. Thomas, welcher gleichfalls ein Werk de fato schrieb, waren diesem Bestreben nicht abgeneigt, und Wimpina trat gleich anderen mittelalterlichen Theologen lediglich in deren Fußstapfen. Die Ordnung der geschaffenen Dinge kann nämlich in doppelter Beziehung betrachtet werden, entweder insoferne sie im göttlichen Geiste existirt, oder insoferne sie (durch mittlere und secundäre Ursachen) in den Dingen selbst in der Zeit verwirklicht wird oder ist. Im ersteren Falle haben wir die göttliche Vorsehung schlechthin, im zweiten eine Art Fatum, eine Aussprache (effatum) des göttlichen Gedankens in und durch die Schöpfung[17]). Demnach verstand man unter Fatum nicht nur die Stellung der Himmelskörper und deren Verhältniß zur niederen Welt, nicht nur den Umfang aller im Universum wirksamen Ursachen, sondern überhaupt und im Allgemeinen die von der göttlichen Vorsehung bedingte und ausgehende Einweisung alles Geschaffenen oder Beweglichen und die ihm zukommende Ordnung und Stelle[18]). Die göttliche Vorsehung wurde sonach aufgefaßt als die im göttlichen Intellectus vorhandene Anordnung dessen, was gemäß der göttlichen

---

16) Den Anfang und Schluß zieren wieder eine Menge Verse (Distichen de fato, pro Wiklefitis, pro Catholicis, ad Lectorem etc.).

17) S. August. de civit. lib. 5. c. 9. Ordinem autem causarum fati vocabulo non nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando intelligamus, i. e. a loquendo.

18) Boeth. Fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam divina providentia suis quaeque nectit ordinibus.

Voraussehung geschehen wird und soll, das Fatum aber als die in den bereits existirenden Dingen vorhandene und mit ihnen verbundene, durch sie selbst verwirklichte Ordnung. Was die göttliche Vorsehung ideal umfaßt, das entfaltet und führt das Fatum durch, indem es das Einzelne in Rücksicht auf Zeit, Ort, Gestalt, Veränderung u. s. w. ordnet und vertheilt. Kurz, die zeitliche Entfaltung der Weltordnung heißt Vorsehung, insoferne sie in Gott ist, dagegen Fatum, insoferne sie den Dingen anhaftet, durch sie selbst vollzogen wird[19]).

Unter Voraussetzung dieser Begriffsbestimmung kann es nicht auffallen, daß Wimpina zu beweisen sich bemüht, selbst Katholiken hätten sich von jeher für die Annahme eines derartigen Fatums erklärt, und wenn man gegentheilige Auctoritäten heiliger Lehrer anführe, so dürfe man nicht übersehen, daß diese nur gegen jenen Fatalismus kämpften, welcher die Anfänge und wirksamen Ursachen aller Handlungen nicht in der freien Selbstbestimmung (liberum arbitrium), sondern in den Gestirnen und deren auf das Fatum gegründeten Stellung suchte. Katholiken aber und selbst Manche unter den alten Gelehrten hätten das Fatum stets nur in einer Weise aufgefaßt, bei welcher die Willensfreiheit unangetastet bleibe. Dieses Fatum sei übrigens nicht ein leeres Wort, sondern ein wirkliches Etwas in den Dingen (quidditas in rerum natura etc.).

Vom Fatum im Allgemeinen geht der Verfasser über auf das Fatum rücksichtlich der Himmelskörper und Gestirne, um zu untersuchen, in wie ferne die denselben inwohnende Ordnung auf die niedere Welt einwirke, selbe beherrsche, ihr als Erkenntnißquelle diene u. s. w., wobei er abermals eine staunenswerthe astronomische Kenntniß und unvergleichliche Bewandertheit in den Büchern der alten Philosophen an den Tag legt. Zwischen Astronomie und Astrologie unterscheidet er stets genau und schreibt nur der eigentlichen astronomia theorica die Möglichkeit und Kraft zu, ein wirkliches Wissen und unumstößliche Wahrheit zu gewähren. Die vorbedeutende Astrologie (astrologia praenosticatrix) zerlegt er in fünf Arten (introductoria, judicatoria, interrogatoria, electoria und imaginatoria), von denen er die ersten vier mit fast übertriebener Liberalität als zulässig erklärt und

19) S. Thomas, compend. theolog. c. 138. Necesse est ponere fatum ponentibus divinae providentiae omnia subjacere; fatum enim sic acceptum se habet ad divinam providentiam sicut proprius ejus effectus, est enim explicatio divinae providentiae rebus adhibita.

ihnen die Fähigkeit zuerkennt, ein Meinen, Vermuthen oder Dafürhalten (opinio, suspicio und existimatio) zu verschaffen, während er die fünfte Art (de imaginum arte) gänzlich verwirft und ihr nur sophistischen Schein zugesteht, welcher mehr geeignet sei, die Menschen zu verblenden und zu bezaubern, als irgend eine Erkenntniß zu vermitteln.

Im Ganzen beharrt Wimpina auf der Ansicht, daß die von ihm als Fatum bezeichnete Beziehung der Himmelskörper zu der unteren Welt ein wenn auch nicht gleiches, so doch einigermaßen ähnliches Verhältniß begründe, wie das zwischen Ursache und Wirkung bestehende. Dadurch sei die Möglichkeit gegeben, durch die Kenntniß der Stellung, der Gestaltung und Verhältnisse der Gestirne, d. h. durch Astrologie auf die Wirkungen in der unteren Welt einigermaßen zu schließen [20]). Dieser Gedanke wird namentlich im dritten Buche durchgeführt, in welchem erwiesen werden will, daß dieses Fatum, diese ursächliche Beziehung des Himmels zur unteren Welt wirklich bestehe und durch Astrologie in gewisser Weise vermuthet oder mit Wahrscheinlichkeit erkannt werden könne. Schon damals und auch in früherer Zeit gab es nicht Wenige, welche sagten, der Mensch könne dieses Fatum, d. h. die durch die Himmelswelt bedingte Disposition der unteren Dinge, wovon Sein, Leben und Handlungen abhängen, durchaus nicht ergründen. Wimpina scheut aber keine Anstrengung, die Einwürfe derselben zu beleuchten und seine entgegengesetzte Meinung möglichst haltbar zu machen. Mag ihm das gelungen sein oder nicht, so muß man jedenfalls bekennen, daß er stets sich befliß, die Grenzen des katholischen Dogma in keiner Weise zu überschreiten. Das erhellt vorzüglich aus der Antwort auf die Frage, ob das Fatum die wirksame Ursache oder der Zweck oder eine bloße Beziehung zur Ursache (ein bloßes Verhältniß), oder nur ein Zeichen rücksichtlich der vom Fatum beeinflußten Dinge sei [21]). Er erwiedert im Wesentlichen Folgendes: Nimmt man das Fatum für die Stellung der Gestirne, unter welcher Jemand geboren wird, so ist es nicht eigentlich die wirksame Ursache, sondern vielmehr ein Zeichen der

20) Fatum ipsum ex coelesti circulo veluti causa rebus impressum ac per hoc illud ex astrorum radiatione positioneque stellarum, motu, lumine, influentia haec infera afficientium, veluti effectum pendere, ob quae et per coelestium figurationum cognitionem velut effectus per causas cognoscatur, quorum consideratio ad astrologos pertineat.

21) An fatum sit causa efficiens, an finis, an aliquid duntaxat causae, an vel signum potius respectu fato subjectorum?

als Fatum sich darstellenden Wirkungen, oder richtiger gesagt, es ist Ausdruck und Entfaltung (elogium sive explicamentum) der das Fatum bedingenden Anordnung, wodurch die göttliche Vorsehung Alles in die ihm zukommende Ordnung einweist. Begreift man aber unter dem Fatum die Ordnung und zusammenhängende Reihe aller Ursachen, wodurch sich der göttliche Weltplan vollzieht, so ist es auch selbst in diesem Falle nicht eine wirksame und treibende Ursache, auch nicht ein eigentliches Wesen oder Sein, sondern nur ein Verhältniß und eine Beziehung (quiddam entis), wie Aehnliches von der Bewegung, von der Zeit u. dgl. gesagt werden müsse, indem derlei Begriffe nicht für sich bestehende Wesen und Dinge bezeichnen, sondern ein quiddam entis, wie der heil. Thomas sich ausdrückt. Faßt man endlich das Fatum als die den geschaffenen Dingen anhaftende Ordnung auf, so kann es auch nach dieser Auffassung nicht als eine formelle Ursache anerkannt werden, sondern nur als etwas einer Form Aehnliches, insoferne es ein Bild der Ordnung und des Lebens an sich trägt und den Einfluß des Umschwungs der Gestirne darstellt[22]). Weitläufig sucht Wimpina alle Gründe zu widerlegen, womit man die wirksame Ursächlichkeit des Fatums, namentlich des in der Stellung der Gestirne liegenden, erweisen zu können meinte, und verfolgt insbesondere den Irrthum derjenigen, welche fabelten, die menschlichen Seelen seien zur Strafe für frühere Sünden aus der Sternenwelt auf die Erde und in die Leiber verbannt.

Zweiundzwanzig Distichen über das Fatum (Candido lectori G. C. F.) sind der Schrift am Ende beigefügt.

§. 10.

Sein Rednertalent zu üben und zu vervollkommnen, dazu war Wimpina auch während seines Aufenthaltes in Frankfurt hinreichende Gelegenheit geboten. Im J. 1513, in welchem er wieder das Decanat der theologischen Facultät verwaltete, wählte ihn der Brandenburgische Hof als Prediger bei der Primizfeier des dreiundzwanzigjährigen Prinzen Albrecht[23]), welcher als Erzbischof von Magdeburg die Pri-

---

22) Formae aliquid, ordinis et vitae imaginem et coelestis circuitus virtutem habens.

23) Wahlbrück's Geschichte des Bisthums Lebus (Berlin 1829. Thl. II. S. 255) setzt irrig die Priesterweihe Albrecht's, welcher im J. 1490 geboren war, schon in das J. 1506.

matialwürde Deutschlands inne hatte, das Bisthum Halberstadt besaß und für das Erzbisthum Mainz postulirt war. In der Muttergotteskirche zu Berlin sprach Wimpina am weißen Sonntage vor einer zahlreichen Versammlung von Fürsten und Prälaten 1) über den Ursprung, die Einsetzung und das Bestehen des geistlichen und priesterlichen Standes zur Zeit des natürlichen, mosaischen und christlichen Gesetzes, 2) über den sacramentalen Charakter und die göttliche Kraft und Wirksamkeit des christlichen Priesterthums[24]). Er betonte in dieser Hinsicht die Gewalt über den wahren und mystischen Leib Christi. Beim Taufen sei der Priester gleichsam Schöpfer (eines neuen Lebens), beim Absolviren im Beichtgerichte Erlöser, am Altare Befreier aus dem Fegfeuer u. s. w.[25]). Diese Erhabenheit der priesterlichen Würde sei die beste Widerlegung des weitverbreiteten Vorurtheils, als gezieme es sich nicht, daß vornehme und fürstliche Personen in den geistlichen Stand treten.

Dem Hohenzollern'schen Hause streute der Prediger Weihrauch im Uebermaße. Der Churfürst Joachim I., des Primizianten Bruder, wurde nicht bloß als ein Gelehrter dargestellt, der kaum seines Gleichen hatte, sondern auch gepriesen als Numa in der Religion, als Cato in der Gerechtigkeit, als Scipio in der Selbstbeherrschung, als Cicero in der Beredsamkeit, als Cäsar in der Kriegskunst, als Pompejus in der Ausrottung des Raubgesindels, als Varro in der geistigen Begabung (ingenio). Die Schmeicheleien und Lobhudeleien überschritten so sehr das gewöhnliche Maß, daß nur eine felsenfeste Tugend den fürstlichen Primizianten vor Eitelkeit und Selbstgefälligkeit hätten bewahren können. Sogar der kleine Prinz Joachim II., welcher später gegen sein gegebenes Wort das Land und die Universität von der Kirche losriß, wurde schon angeräuchert.

Außerdem traf die Reihe der religiösen Reden, welche der eingeführten Sitte gemäß bei verschiedenen Anlässen,

---

24) Die Rede erschien alsbald gedruckt, ward aber nachher auch in den Kölner liber unus sermonum aufgenommen. Die Brandenburger Mark wird in den vorausgeschickten Distichen folgendermaßen gerühmt:

„Quaeque olim rudibus fueras habitatio Slavis,
Ingenio illustres nunc colis ipsa viris;
Hoc tibi Francphordum, quo cum sapientia venit
Contulit, et memorem hoc te jubet esse sui."

25) In Bezug auf die Eucharistie wird nebenbei bemerkt, daß die Substanz des Brodes nicht vernichtet, sondern in etwas Besseres umgewandelt (transsubstanzirt) werde.

namentlich aber an höheren kirchlichen Festtagen, zur Erbauung der Professoren und Studirenden gehalten werden mußten[26]), den Wimpina um so öfter, je gefeierter sein Name in dieser Beziehung war. Alle seine derartigen Vorträge haben das miteinander gemein, daß sie stark nach der Schule riechen. An einem Osterfeste z. B. erörterte er unter Zugrundelegung der einschlägigen Paulinischen Stelle (I Cor. I. 23. 24.) die Frage, inwieferne Christus der Gekreuzigte den Heiden eine Thorheit, den Juden ein Aergerniß, den Christen aber Kraft und Weisheit Gottes sei. Die griechischen Philosophen, sagte er, verschrieen die Lehre von Christi Gottheit und Sohnschaft, von dessen ewiger und zeitlicher Geburt als Thorheit, weil sie die Begriffe vom Endlichen ohne weiters auf das Unendliche übertrugen. Sie meinten, durch die Vielheit der Personen in Gott werde die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens und der göttlichen Natur aufgehoben, und die Zeugung eines Sohnes auf Seite Gottes des Vaters erfordere nothwendig die Annahme einer Gemeinschaft verschiedener Geschlechter und einer fortlaufenden Nachkommenschaft. Allein diese ihre Meinung beruhe auf der falschen Voraussetzung, daß die göttlichen Personen auch für sich bestehende und gesonderte Wesen und Naturen sein müßten, um zu einander in Beziehung und Verhältniß zu stehen, während in Wirklichkeit eine derartige Voraussetzung eben nur hinsichtlich endlicher und beschränkter Personen und Beziehungen zutreffend sei, nicht aber hinsichtlich unendlicher und absoluter Personen und Beziehungen. Wollten die Philosophen zuerst gläubig werden, so würden sie bald den Ungrund ihrer Befürchtungen einsehen[27]). Außerdem seien sie von dem Irrthume befangen, daß alle Arten von Zeugung gleich, beziehungsweise körperlich und irdisch seien, während die Zeugung nach Verschiedenheit des Wesens der Dinge vor sich gehe; anders zeuge die Pflanze, anders das Thier, anders der menschliche Geist, welcher in und aus sich selbst durch Hervorbringung eines Gedankens und Wortes zeuge[28]). Das sei ein Analogon der geistigen Zeugung in Gott. Was das Aergerniß der Juden betreffe, so komme es hauptsächlich daher, daß sie das Christenthum oder den neuen Bund Gottes für eine Verdammung des alten, und das schmachvolle Leiden Christi für eine Gottes und des

26) Cf. Bermanni notit. Univers. p. 270. 271.

27) Scire et novisse praemii est, inquirere vero meriti.

28) Cui intellectus possibilis pro matre est, intellectus vero agens quasi pater est, partus ipse verbum existit.

Erlösers unwürdige Erniedrigung ansehen. Allein der neue Bund sei im alten eingeschlossen und verhüllt gewesen, und das Leiden habe der Gottmensch aus der höchst weisen Absicht auf sich genommen, um die Abscheulichkeit und Strafwürdigkeit der Sünde recht klar zu machen. Den Katholiken endlich stelle die Predigt vom gekreuzigten Heilande die Kraft Gottes dar, insoferne Christus durch den Tod am Kreuze den Tod, den Teufel und das Verderbniß der Natur überwunden, sich selbst aber das Verdienst erworben habe, Haupt der Kirche, Richter der Welt und über Alles erhöht zu sein. Auch die Weisheit Gottes leuchte hervor, weil er durch die Sendung und das Opfer seines Sohnes die List des Satans vereitelte, welcher Gottes Pläne durch den Fall der ersten Menschen zerstört zu haben schien. Fortdauernd bewähre sich diese göttliche Weisheit hauptsächlich in den sieben Sacramenten, welche für alle Zustände und Bedürfnisse des Lebens Sorge tragen.

Am Feste der Himmelfahrt Mariä sprach er einmal über die Hoheit Mariens, welche in ihrer Würde begründet sei; denn das Höchste, was sich denken lasse, sei dieß, daß ein Mensch ein unendliches Wesen, Gott selbst gebäre. Die Erhöhung des Sohnes über alle Chöre des Himmels führe von selbst zu der Annahme, daß auch die unbefleckt empfangene und in Heiligkeit geborene Mutter höher stehe, als alle diese Chöre sowohl hinsichtlich der Anschauung, als des Genusses, als des Erfassens (Begreifens) der Gottheit. Bemerkenswerth ist die Unterscheidung, welche Wimpina unter den Chören der Engel machte. Er nahm, um auch hierin nicht vom heil. Thomas (1. q. 108. art. 1.) abzuweichen, drei Abstufungen an, wovon die erste (Cherubim, Seraphim et Throni) die Dinge in ihrer ersten Ursache, d. h. in Gott schaut, die zweite (Dominationes, Potestates et Virtutes) die Dinge und deren Wirkungen in ihrem allgemeinen Grunde (abstract) erfaßt, die dritte (Principatus, Archangeli et Angeli) alle Wirkungen in ihrer Eigenart, in ihrem individuellen, eigenthümlichen Grunde erkennt.

Als Wimpina am Pfingstfeste des J. 1514 die Universitätspredigt zu halten hatte, bemerkte er im Eingange, die Glieder der Universität würden keine wahren Christen sein, wenn sie sich heute, da der heilige Geist die Liebe ausgoß, nicht bemüheten, diese Himmelsgabe zu erlangen, denn die Liebe sei die belebende Form aller Wahrheiten. Dann legte er drei Punkte zur Betrachtung vor und sprach über die innere und äußere, ewige und zeitliche, sichtbare und unsichtbare Sendung des heiligen Geistes, über die Weise, in

welcher er in den Menschen wohnt und wirkt, und über die Kennzeichen dieses Einwohnens. Natürlich wird auch gegen die Irrthümer der schismatischen Griechen unter Hinweisung auf den heil. Thomas polemisirt. Wären nicht Vater und Sohn, äußerte er, zugleich der Urgrund des Ausganges des heiligen Geistes, so bestände keine unterscheidende gegensätzliche Beziehung zwischen dem heiligen Geiste und derjenigen göttlichen Person, welche nicht Urgrund des Ausganges wäre. Das Einwohnen des heiligen Geistes faßte er ziemlich seicht auf und beschränkte es beinahe auf die Wirkungen der Gnade. Der heilige Geist versetze die Seele in ein übernatürliches Sein und theile ihr die wirksame Potenz mit, verdienstlich zu handeln. Die Möglichkeit einer demonstrativen Erkenntniß von dem Einwohnen des heiligen Geistes und dem Besitze der Gnade leugnete der geistliche Redner unbedingt, gab aber zu, daß das Dasein des Gnadenstandes durch Gründe der Wahrscheinlichkeit und Muthmaßung[29]) einigermaßen gefolgert oder durch eine specielle Offenbarung auch bestimmt erkannt werden könne. Bibelstellen sind hier, wie in den meisten Werken Wimpina's, fast in Ueberfülle angebracht, leider aber allzuhäufig nur im Sinne der Anbequemung (in sensu accomodatitio). Jedenfalls kann man mit Wimpina's vorreformatorischen Schriften den Vorwurf nicht stützen, daß die Bibel vor dem J. 1517 unbekannt war.

Im Sommer des J. 1516 wüthete in Frankfurt die Pest, daher ward auf churfürstlichen Befehl Anfangs September die Universität nach Kottbus verlegt, d. h. die Vorlesungen und Studien sollten dort fortgesetzt und vollendet und selbst alle Vorbedingungen zu den Graden erfüllt werden können, die wirkliche Ertheilung der Grade aber mußte bis zur Rückkehr nach Frankfurt verschoben werden. Am Geburtstage Mariä wollte Wimpina durch eine Rede sowohl den Festtag Mariens, als den Beginn der Studien in Kottbus feiern, wurde aber durch die Herbstmesse der Stadt daran gehindert, weßhalb er diese Rede erst etwas später vortragen konnte. Weil er für den Wiederbeginn der Studien den Schutz und die Fürsprache Mariens zu erflehen wünschte, so handelte er von dem Adel der Mutter Gottes und suchte zu zeigen, daß Maria adelicher und vornehmer, als alle Geschöpfe sei, man möge ihren Stand und ihre Würde (conditio), ihre natürliche Abstammung und Her-

29) Testimonium conscientiae, auditus verbi Dei ad faciendum promtior, internus gustus sapientiae etc.

kunft (origo), oder ihr Leben der Gnade und Heiligkeit (vitae processus) in Betracht ziehen. Die menschliche Natur habe den höchsten Adel erreicht durch ihre Aufnahme in die zweite Person der Gottheit, beziehungsweise durch ihre hypostatische Vereinigung mit derselben. Diese über Alles erhöhte Menschheit Christi sei aus dem Fleische und Blute Mariens genommen, die Jungfrau Maria sei deren wahrhaftige Erzeugerin und Mutter, mithin müsse sie schon wegen ihres physischen Verwandtschaftsverhältnisses an Würde und Adel dem Gottmenschen zunächst stehen. Außerdem leite sie, wie der heil. Matthäus nachweise, ihre Abstammung von 14 Propheten, 14 Richtern und Königen und 14 Patriarchen und Helden her, was nicht bloß ihr Ansehen erhöhe, sondern nach den Absichten Gottes auch symbolische und figürliche Bedeutung habe. Das Uebermaß der Gnade, welches über sie ausgegossen wurde, habe sie zur Mutter der Gnade gemacht und so zu sagen ihr ganzes Wesen in ein übernatürliches Sein verpflanzt, sie sei in der Gnade gleichsam auf- und untergegangen, daher die außerordentliche Erleuchtung ihrer Erkenntnißkraft, in welcher sie die heilige Dreifaltigkeit sah, das Geheimniß der Menschwerdung erfaßte, ihrer Auserwählung völlig gewiß war, analog den Engeln eine doppelte Erkenntniß hatte, d. h. die Dinge erkannte sowohl in Bezug auf das Sein, welches sie in Gott haben, als in Bezug auf das Sein, welches sie in sich selbst haben[30]), daher auch ihre heroischen Tugenden und ihr ganz in Gott umgestaltetes Leben.

Nicht lange blieb Kottbus der Sitz der Universität; als man aber nach Frankfurt zurückgekehrt war, hatte sich bereits der Zeitpunkt genaht, welcher eine allgemeine geistige Umwälzung einleiten und namentlich auch für Wimpina unsägliche Kämpfe und Mühen zur Folge haben sollte. Es war das Jahr 1517 angebrochen.

---

30) Cognitio matutina et vespertina. Cf. S. Thomas 1. qu. 58. art. 6 u. 7.

(Fortsetzung folgt.)

II.

Zur Lehre von der göttlichen Gnade.

II.

Die natürliche Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade ist nach R. eine active. Sehen wir nun zunächst

1. Wie er seine Ansicht entwickelt und begründet.

a. „Die natürliche Entwickelung," sagt er, „ist niemals im Stande, den Sünder in die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott zurückzuführen. Aber das natürlich sittliche Ringen und die Resultate, die es erzielt, sie constituiren im Großen, wie in jedem einzelnen Menschen wenigstens eine active Empfänglichkeit für die Gnade, und das gilt nicht nur für den Moment ihres Empfanges, sondern für ihre ganze Ausgestaltung im Leben der Völker, wie der Individuen. Die Entwickelung des vernünftigen Menschen in uns bedingt die Entwickelung des himmlischen Menschen." Nachdem er sofort gesagt hat, daß der Sünder durch seine natürliche Güte nicht unmittelbar für die Gnade disponirt sei, wie Adam es war (!), hiefür sich vielmehr erst auf Grund der actuellen Gnade (ist denn dieß nicht auch eine Gnade?) disponiren müsse, fährt er fort: „Aber das hindert nicht die Nothwendigkeit, zu behaupten, daß der Mensch sich für die Gnade durch natürliche Güte, soweit sie ihm möglich ist, empfänglich mache (wozu soll denn dieß noch nothwendig sein, wenn der Sünder durch seine natürliche Güte nicht unmittelbar für die Gnade empfänglich ist, sich vielmehr erst auf Grund der gratia actualis empfänglich machen muß?) und auf Grund dieser Güte fort und

fort freiwillig der Gnade mitwirke. Man mißverstehe uns nicht. Wir wissen ganz wohl, daß die Gnade noch nicht gehörig erfaßt ist, so lange man sie lediglich parallel neben der menschlichen Thätigkeit hergehend denkt; sie ist vielmehr das die Thätigkeit des Menschen tragende Princip, und nur in Kraft dieses Principes gewinnt diese eine übernatürliche Bedeutung. Das Gesagte gilt nicht nur von dem natürlich guten Wollen überhaupt, von der Willigkeit der Gnade gegenüber im Allgemeinen, sondern von allen einzelnen natürlich guten Vorzügen, die dem Menschen eignen. Man darf demgemäß sagen, daß je umfassender das natürliche Ebenbild Gottes in einem Menschen (d. h. seine natürliche Güte) zur Verwirklichung gelangt, dieser um so fähiger ist, das Bild Christi in sich aufzunehmen. Mit einem Wort, es gibt keine wahre Frömmigkeit ohne Charakter. Die christliche Demuth hat z. B. da keine Stätte, wo die natürliche Bescheidenheit fehlt."

b. Ihre Begründung hat nach R. diese active Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade in dem Umstand, daß sein freies Eintreten in den Rapport mit der Gnade nothwendig ein motivirtes sein müsse. „Andererseits," sagt er, „ist jede mechanische Vorstellung fern und daran festzuhalten, daß der Mensch frei in diesen Rapport mit der Gnade tritt und frei in demselben bleibt. Gerade dieses freie Eintreten und Verbleiben aber, so weit es wirklich die That des Menschen ist, darf nicht als ein willkürliches und unmotivirtes gedacht werden und seine Motivirung hat es in nichts Anderem, als in der natürlichen Güte des Menschen. Freilich muß man noch einen Schritt weiter gehen und ohne etwas von dem Gesagten zurückzunehmen, den freien Entschluß des Menschen, sich der Gnade hinzugeben und ihr mitzuwirken, selbst auch als Werk der Gnade halten. Allein die Gnade wirkt eben diesen Entschluß unter Voraussetzung dessen, was im Menschen natürlich Gutes ist, woran sie fortwährend anknüpft."

2. Vorläufige Beurtheilung vorstehender Auffassung Ruckgaber's.

Nach R. ist die natürliche Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade eine active und besteht in seinem natürlichen sittlichen Ringen und den Resultaten, welche es erzielt, mit einem Wort in der natürlichen Güte des Menschen, und dieß gilt nicht bloß von dieser natürlichen Güte im Allgemeinen, sondern ebenso von den einzelnen natürlichen sittlichen Vorzügen des Menschen.

Ich will nun gerne glauben, daß R. mit seiner Auffassung der natürlichen Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade als einer activen mit der kirchlichen Lehre, welcher zufolge das Heil des Menschen wie in seiner Fortsetzung und Vollendung, so auch in seinem Anfang von Gott kommt und die Gnade eine völlig unverdiente Gabe von Seiten Gottes ist, im Einklange bleiben will und auch zu sein glaubt. Letzteres behauptet er ja, wie schon erwähnt wurde, selber ausdrücklich und gegen den Verdacht des Semipelagianismus schützt er sich, indem er den freien Entschluß des Menschen, sich der Gnade hinzugeben rc., selbst als ein Werk der Gnade und diese als das die menschliche Thätigkeit tragende Princip auffaßt. Dessenungeachtet erheben sich gegen die Auffassung der natürlichen Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade als einer activen doch gewichtige Bedenken. Wenn nämlich die Gnade den freien Entschluß des Menschen, sich derselben hinzugeben, nur unter Voraussetzung dessen, was im Menschen natürlich Gutes ist, wirkt, wenn sie an dieses immerfort anknüpft, wenn die Entwickelung des himmlischen Menschen wesentlich bedingt ist durch die Entwickelung des vernünftigen Menschen in uns, dann mag immerhin die Gnade jenen Entschluß bewirken, der Anfang des Heiles kommt nichtsdestoweniger nicht von Gott, sondern von dem Menschen und liegt in der natürlichen Güte, in seinem natürlichen sittlichen Ringen und den Resultaten, die es erzielt. Denn wäre diese natürliche Güte

von keinem Belang für das menschliche Heil, dann wäre gar nicht abzusehen, warum sie der Mensch nothwendiger Weise der Gnade entgegen bringen müßte, um sich durch sie für die Gnade activ empfänglich zu machen. Ist sie aber, wie R. annimmt, für diesen Zweck nothwendig, dann ist sie auch von entscheidender Bedeutung für das menschliche Heil, als Anfang und conditio sine qua non desselben zu begreifen und zwar so, daß die Gnade da gar nicht anknüpfen kann, wo die natürliche Güte, sei es im Allgemeinen oder in ihren einzelnen sittlichen Vorzügen, mangelt. Diese Consequenz ergibt sich mit Nothwendigkeit aus der Auffassung R's., wie er denn auch selbst sie gezogen hat, wenn er sagt: „Es gibt keine wahre Frömmigkeit ohne Charakter. Die christliche Demuth hat z. B. da keine Stätte, wo die natürliche Bescheidenheit fehlt." Muß man da nicht fragen: Wie war es denn möglich, daß Menschen, in denen von Haus aus in Folge der Erbsünde und ihrer persönlichen Sünden gewiß kein guter Charakter, keine natürliche Güte war, die vielmehr jeder besseren Regung trotzten und gegen alles Gute beharrlich ankämpften, bekehrt werden konnten? Oder will R. etwa das Vorhandensein solcher Menschen, die Möglichkeit ihrer Bekehrung, ihre thatsächliche Bekehrung in Abrede ziehen? Ferner, wie war es möglich, daß Heilige, welche von Natur aus in dieser oder jener Richtung eine vorherrschende böse Neigung hatten, z. B. zum Zorn, durch die Gnade gerade in dieser Richtung einen hohen Grad von Tugend und Vollkommenheit erlangt haben. Solche Erscheinungen sind nach der Auffassung R's. rein unerklärlich; ja nicht bloß dieß, es ist auch nicht einzusehen, wie die Gnade beim Sünder überhaupt einen Anknüpfungspunkt findet. R. sagt ja selbst, der Sünder sei durch seine natürliche Güte (?) für die (heiligmachende) Gnade nicht unmittelbar disponirt, wie es Adam war, müsse sich hiefür vielmehr erst auf Grund der gratia actualis disponiren. Allein, wenn der Sünder für die habituelle Gnade

von Haus aus nicht disponirt ist, dann ist er dieß auch nicht für die actuelle Gnade. Mit anderen Worten: wenn die Gnadenmittheilung auf Seite des Menschen nothwendig eine active Empfänglichkeit als Disposition zur Voraussetzung hat, dann findet die Gnade im Sünder keinen Anknüpfungspunkt, weil ihm ja gerade das fehlt, wie noch näher gezeigt werden soll, was nach R. wesentlich die Disposition ausmacht, nämlich die natürliche Güte. Wir finden die Erklärung für die eben angeführten Erscheinungen einfach in dem Umstand, daß Gott auch im Stande ist, aus Steinen Kinder Abrahams zu machen und daß es nicht an des Menschen Ringen liegt, sondern an Gottes Erbarmen. „Es ist ein tiefes Wort," sagt Hettinger[1]), „das Augustinus gesprochen, daß der Gnade Gottes, wenn sie die Creatur mit unfehlbarer Gewißheit zur Seligkeit führen will, der Erfolg nie fehlen kann: denn ist auch der Abgrund von Bosheit im Menschen noch so tief, tiefer noch ist der Abgrund der Liebe Gottes, von welcher die Gnade ausgeht, welche auf das widerstrebende Herz wirkt, bis es durch äußere Führungen und innere Einsprechungen getrieben, überwältigt von der allwaltenden Macht der Liebe, sich ihr wie Paulus doch hingibt." Den Grund aber dafür, daß der Sünder überhaupt für die Gnade empfänglich ist, finden wir nicht in seiner natürlichen Güte, wie R., sondern darin, daß auch der Sünder noch das Ebenbild Gottes, wenn auch getrübt, in sich trägt, wobei aber zu bemerken ist, daß unter „Ebenbild Gottes" nicht die geistig sittliche Qualification der menschlichen Seele oder ihre natürliche Güte, sondern ihre natürliche Beschaffenheit als eines mit Vernunft und freiem Willen begabten Wesens verstanden werden darf. Wir kommen später hierauf zurück.

R. schildert uns sodann die Gnade als eine völlig un-

1) Apologie des Christenthums, II. 2. S. 65 f.

verdiente, dem Menschen in keiner Weise schuldige göttliche Thätigkeit und ist natürlich weit entfernt von der Ansicht, als begründe die natürliche Güte des Menschen ein Verdienst vor Gott oder als gebe sie dem Menschen Gott gegenüber einen Anspruch auf die Gnade. Allein in Wirklichkeit wird bei seiner Auffassung die Gratuität der Gnade beeinträchtigt. Denn faßt er die natürliche Güte als conditio sine qua non der Gnadenmittheilung auf, so erscheint dieselbe als eine Art titulus onerosus der Gnade und Barmherzigkeit Gottes gegenüber. Gott wäre sonach unter Voraussetzung einer solchen Bedingung gehalten, seinerseits das Seinige zu thun, d. h. dem Menschen die Gnade zu verleihen. Denn die Erfüllung einer solchen Bedingung, wie Suarez mit Recht bemerkt[2], hätte eben alle Merkmale eines Verdienstes, obschon nicht den Namen. Ebenso spricht sich schon der heil. Thomas aus[3]: „Si loquamur de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic *nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium;* sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum." Und[4]: „*Non enim potest in homine aliquid inveniri*, cui *condigne* hujusmodi auxilia debeantur, *cum haec facultatem humanae naturae excedant.*" Hettinger sagt darum mit Recht[5]: „Gott gibt seine Gaben als Ausfluß reinster, selbstloser Liebe, der zum Geben allen Grund nur in sich, keinen in der Creatur findet."

Nach R. würde indessen die natürliche Güte oder active Empfänglichkeit des Menschen nicht nur die nothwendige Voraussetzung und Bedingung, sondern auch das Maß und

2) Cf. Schäzler, Nat. u. Uebernatur. S. 85.

3) L. c. p. 2. qu. 112, a. 2.

4) Compend theolog. c 143.

5) L. c. S. 68.

die Norm der Gnadenmittheilung sein. Dieß will es zunächst heißen, wenn er sagt: „Die Entwickelung des vernünftigen Menschen in uns bedingt die Entwickelung des himmlischen Menschen." Und: „Man darf demgemäß sagen, daß je umfassender das natürliche Ebenbild Gottes in einer Seele zur Verwirklichung gelangt, diese um so fähiger ist, das Bild Christi in sich aufzunehmen." Dieß heißt mit anderen Worten: Das Maß der activen Empfänglichkeit (natürlichen Güte) des Menschen ist auch das Maß der Gnadenmittheilung, des Bildes Christi oder der übernatürlichen Güte, und da diese ein Ausfluß der besonderen vorsehenden Thätigkeit Gottes ist, auch das Maß dieser göttlichen Thätigkeit oder Gnadeneinwirkung auf den Menschen; denn nach dem Gnadenbegriffe R's. als einer göttlichen Thätigkeit kann von einer Gnadenmittheilung eigentlich nicht die Rede sein. Nun redet das Concil von Trient ss. 6. cap. 7 allerdings davon, daß wir die Rechtfertigungsgnade in uns aufnehmen nach dem Maße, in welchem sie uns der heilige Geist mittheilen will, sowie nach Maßgabe der Disposition und Mitwirkung eines Jeden aus uns. Allein diese Disposition und Mitwirkung ist eine übernatürliche, auf Grund der gratia praeveniens zu Stande kommende, dagegen das, was R. active Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade nennt, ist etwas natürliches und kann somit, wie nicht die Voraussetzung, so auch nicht das Maß und die Norm der Gnadenmittheilung sein. „Posse habere fidem," sagt der heil. Augustinus[6], „sicut et posse, habere charitatem (d. h. die Empfänglichkeit dafür) naturae est hominum, habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium. *Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem, non discernit ab homine hominem.*" Aus diesen Worten des großen Kirchenlehrers erhellt einmal, daß die natürliche Empfänglichkeit

6) De praedest. Sanct. c. 5. n. 10.

des Menschen in seiner (vernünftigen) Natur und nicht in deren natürlichen Güte liegt und sodann, daß die größere oder geringere natürliche Empfänglichkeit für die Gnade bezüglich ihrer Austheilung keinen Unterschied zwischen den einzelnen Menschen begründet. In diesem Sinne spricht sich auch die heilige Schrift mehrfach aus. Der heilige Geist theilt seine Gnaden aus, wie es ihm beliebt. 1 Cor. 12, 11. Er naht, wo er will. Joh. 3, 8. Die Norm der Gnadenaustheilung bildet das Maß des Geschenkes Christi. Eph. 4, 7. Gott gibt, was er will, weil er will, wann er will und in jenem Maße, in welchem er will. Würde die Gnade nur demjenigen zu Theil, der sich durch seine natürliche Thätigkeit dafür empfänglich macht, würde sie ihm nur in dem Maß zu Theil, in welchem er für sie activ empfänglich ist, dann müßte auf die apostolische Frage: quis enim te discernit? offenbar geantwortet werden: meine natürliche Empfänglichkeit. Die hat mich von jenen, welche die Gnade nicht oder aber mehr oder weniger Gnade, als ich, erlangt haben, unterschieden.

Sofort ist darauf aufmerksam zu machen, daß R. die Gnade (göttliche Thätigkeit) und die menschliche Thätigkeit zwar nicht als lediglich nebeneinander hergehend gedacht wissen will, sondern die menschliche Thätigkeit von der Gnade getragen sein läßt. Deßungeachtet knüpft nach ihm die Gnade fort und fort an das an, was in dem Menschen natürlich Gutes ist, und wirkt der Mensch auf Grund dieser natürlichen Güte fortwährend der Gnade freiwillig mit. Im Grunde haben wir somit in dem begnadigten Menschen göttliche und menschliche Thätigkeit, natürliche und übernatürliche Güte nebeneinander. Dieser Auffassung gegenüber halten wir daran fest, daß, gleichwie Gnade und Natur, wie schon oben ausgeführt worden, ein einheitliches und zwar übernatürliches Thätigkeitsprincip bilden, so auch das Resultat eines und zwar ein übernatürliches ist. „Enimvero,“ sagt Habert l. c., „modus *operandi* sequi-

tur modum *essendi*; atqui gratia sanctificans constituit hominem in *esse divino*: ergo operationes *divinas* gratiam sanctificantem consequi necesse est.“ Der begnadigte Mensch verrichtet sonach, vorausgesetzt, daß auch die übrigen Bedingungen verdienstlicher Werke vorhanden sind, so wenig übernatürlich und natürlich gute Werke, als ein veredelter Baum veredelte und wilde Früchte trägt. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, als ob die Thätigkeit des begnadigten Menschen, sowie seine Güte nicht auch eine menschliche sei, sondern nur so viel, daß sie nicht eine rein menschliche, mit anderen Worten nicht eine natürliche, sondern eine übernatürliche Thätigkeit und Güte ist.

Wie schon gesagt wurde, begründet R. seine Auffassung der natürlichen Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade als einer activen damit, daß er sagt, der freie Entschluß des Menschen, sich der Gnade hinzugeben, dürfe nicht als ein willkürlicher und unmotivirter gedacht werden und seine Motivirung könne er eben nur haben in der natürlichen Güte des Menschen. Auch wir sind der Ansicht, der freie Entschluß des Menschen, sich der Gnade hinzugeben und ihr mitzuwirken, dürfe nicht als ein willkürlicher, sondern müsse als ein motivirter gedacht werden, finden aber seine Motivirung nicht in einer Thätigkeit oder moralischen Beschaffenheit des Menschen, sondern in Gott, wie schon aus dem Bisherigen erhellt und unten noch näher gezeigt werden soll. Um aber fraglichen Entschluß des Menschen rc., ohne sich einer „mechanischen Vorstellung“ hinzugeben, als einen freiwilligen begreifen zu können, sollte es wohl genügen, den Menschen der Gnade gegenüber als freies Vernunftwesen aufzufassen und nicht nothwendig sein, seinem natürlichen Vermögen in der Form einer natürlichen Güte zum Voraus einen sittlichen Gehalt oder Inhalt zu geben. Uebrigens beruht die ganze Beweisführung R's. auf einer petitio principii. R. setzt nämlich als gewiß voraus, was er zunächst hätte beweisen sollen, nämlich, daß dem Menschen that-

sächlich und nicht bloß in abstracto eine natürliche Güte zukommt. Dieß gerade bestreiten wir. Wir können nämlich den Menschen als in einem vierfachen Lebensstande befindlich betrachten, nämlich den Menschen im Stande der gratia conditoris; den Menschen im Stande der Sünde (der persönlichen Sünde oder der Erbsünde); den Menschen im Stadium der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und endlich den Menschen im Stande der gratia Salvatoris. Da nun der Mensch, wie die Theologen sagen, non semper agit ex habitu, so kann in allen diesen Fällen wohl von einzelnen natürlich guten Handlungen, nicht aber auch von einer natürlichen Güte, von einer habituell natürlich guten Willensrichtung die Rede sein. Vielmehr ist die Willensrichtung im begnadigten Menschen eine übernatürlich gute, in dem Sünder hingegen eine böse[7]). Wie R. dem Sünder nur natürliche Güte zuschreiben und dennoch sagen kann, der Sünder sei durch seine natürliche Güte nicht unmittelbar für die Gnade disponirt, wie es Adam war, müsse sich vielmehr hiefür erst auf Grund der gratia actualis disponiren, ist uns nur daraus erklärlich, daß er, wie auch Kuhn, die Disposition des Sünders für die Rechtfertigungsgnade mit der natürlichen Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade überhaupt verwechselt. Entweder hat der Sünder eine natürliche Güte oder nicht. Im ersten Falle besitzt er somit gerade das, was nach R. die Voraussetzung und conditio sine qua non der Gnadenmittheilung ist, woran die Gnade anknüpfen kann und worin nach R. die Disposition für dieselbe besteht; somit ist nicht abzusehen, warum noch eine besondere Disposition nothwendig sein sollte. Im anderen Falle findet die Gnade im Sünder keinen Anknüpfungspunkt. Will aber R. sich aus dieser Alternative damit hinaushelfen, daß er sagt, es genügen auch einzelne natürlich gute Handlungen, damit die Gnade an ihnen anknüpfen

---

7) Kuhn, l. c. S. 17. Anm 1.

könne, dann sagen wir: Wohl, aber ist es dann nicht ebenso um die Gratuität der Gnade geschehen, wenn die active Empfänglichkeit des Menschen in einzelne natürlich gute Handlungen, als wenn sie in seine natürliche Güte gesetzt wird? Sodann fragt es sich, welchen Anknüpfungspunkt soll denn die Gnade in dem Kinde finden? So gewiß keinen, als das Kind weder durch einzelne natürlich gute Handlungen, noch durch eine natürliche Güte für die Gnade activ empfänglich ist. Was folgt hieraus? So viel, daß R., wenn er consequent sein will, die Rechtfertigung des Kindes in der heiligen Taufe als bloße äußere Gerechterklärung durch Imputation der Verdienste Christi auffassen muß. Wie stimmt aber dann dieß zur Lehre der Kirche[8])? Ferner, wenn die natürliche Güte des Menschen als positive Bedingung der Gnadenmittheilung hingestellt wird, dann gilt dieß auch mit Bezug auf den ersten Menschen. Folglich muß R. die integritas primi status als eine natürliche auffassen und den ersten Menschen in dieser Integrität erschaffen sein lassen; denn ein bloß begriffliches Prius ist eben kein wahres Prius. Dieß thut denn R. auch, wenn er sagt, der Sünder sei durch seine natürliche Güte nicht unmittelbar für die Gnade empfänglich, wie es Adam war. Da aber ein näheres Eingehen auf diesen Punkt nicht im Plane dieser Arbeit liegt, mag es genügen, ihn hier angedeutet zu haben[9]). Nur das will ich noch bemerken, daß eine Auffassung, welche die natürliche Empfänglichkeit des Menschen nicht in dessen vernünftige Natur, sondern in eine Bethätigung oder sittliche Beschaffenheit derselben setzt, sie somit als eine active begreift, sich nothwendig in unlösbare Wi-

8) Concil. Trid. ss. VII. can. 7. 13. ss. V. can. 3. 4. und an anderen Orten.

9) Das erste Quartalheft 1869 bringt einen Aufsatz von R. über die „natürliche Integrität" des Menschen, der uns jedoch bei Abfassung dieses Aufsatzes noch nicht zu Gebot stand.

dersprüche mit sich selbst und mit der Kirchenlehre verwickeln muß.

Nach diesen kritischen Bemerkungen wollen wir uns einläßlicher mit dem Beweise beschäftigen, daß die natürliche Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade keine active sein könne.

3. Die natürliche Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade ist nicht als eine active aufzufassen.

a. Die heilige Schrift und die Väter wissen nichts von einer activen natürlichrn Empfänglichkeit oder Disposition des Menschen für die Gnade überhaupt. Die Disposition des (erwachsenen) Sünders für die Rechtfertigungsgnade ist freilich eine active, aber keine natürliche, sondern eine übernatürliche, auf Grund der gratia praeveniens zu Stande kommende.

Wohl ermahnt die heilige Schrift, Zach. 1, 3.: Convertimini ad me et ego convertar ad vos; sie thut dieß aber, damit wir an unsere Freiheit erinnert werden, und wenn wir antworten: Converte nos Domine ad te et convertemur. Klagl. 5, 21., so bekennen wir damit, daß die Gnade Gottes uns zuvorkommen müsse[10]). Wohl sagt sie uns: Sprüchw. 16, 1.: Hominis est, animam praeparare et Domini gubernare linguam und Apoc. 3, 20.: Si quis . . . aperuerit mihi januam, intrabo ad illum; allein der heil. Augustinus sagt uns lib. 2, ad Bonifacium, cap. 8: Homo praeparat cor *non tamen sine adjutorio Dei*, qui tangit cor et aperit juxta illud 2. Mach. 1, 4,. adaperiat (Deus) cor vestrum. Ganz entschieden gegen eine active natürliche Empfänglichkeit sprechen aber folgende Stellen. Bei Joh. (6, 44.) sagt der Heiland: Nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit eum, wozu der heil. Chrysostomus Hom. 45 bemerkt: Hoc non tollit liberum ar-

10) Conc. Trid. Sess. V, cap. 5.

bitrium, macht den Entschluß des Menschen, sich der Gnade hinzugeben, somit nicht zu einem willkürlichen, sondern läßt ihn als einen freiwilligen bestehen und zeigt uns, daß wir der göttlichen Hilfe bedürfen; hoc non tollit liberum arbitrium, sed ostendit, nos indigere divino auxilio. Ferner, wenn der Mensch sich durch sein natürliches sittliches Ringen und die Resultate, die es erzielt, für die Gnade activ empfänglich machen könnte, wie könnte dann wohl der Apostel Röm. 9, 16. sagen: Non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei? Denn in diesem Falle wäre außer der göttlichen Barmherzigkeit, welche mir die Gnade anbietet, auch mein rein natürlich guter Habitus, meine rein natürliche Thätigkeit, womit ich mich für die Gnade empfänglich mache, von entscheidender Bedeutung für mein Heil, und Gott wäre nicht der Anfänger und Vollender meines Heiles. Treffend bemerkt der heil. Augustinus[11]): „Restat, ut propterea dictum intelligatur „non est volentis etc." ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem praeparat et adjuvat praeparatam." Der Sinn der eben angeführten Schriftstelle ist dieser: Die Erlangung des Heiles hat ihren letzten Grund nicht in dem menschlichen Wollen und Ringen, sondern in der göttlichen Erbarmung. Schon aus den bisher angeführten Stellen erhellt, daß die Väter keine active Empfänglichkeit für die Gnade im Menschen kennen. Hören wir noch weitere Stellen. Der unbekannte Verfasser der Schrift „De vocatione omnium gentium" sagt lib. 1. c. 13: „Nec docti igitur nec indocti, cujuslibet stirpis aut ordinis, *humana ad Deum ratione ducuntur, sed omnis homo, qui ad Deum convertitur, Dei primum gratia commovetur. Non enim ipse sibi lumen est, nec cor suum radio propriae lucis accendit.*" Den Grund, weßhalb nur die vernünftige Creatur für die Gnade empfänglich ist, findet der heil. Augu-

11) Enchirid. c. 30.

stin[12]) allerdings in einer bestimmten Beschaffenheit derselben, darin, daß sie das Ebenbild Gottes ist, nicht aber in der natürlichen Güte des Willens; denn in diesem Falle, bemerkt er, wäre die Gnade nicht mehr Gnade, d. h. nicht mehr ausschließlich das Geschenk der göttlichen Freigebigkeit, sondern der Einzelne würde die empfangene Gnade zugleich seiner eigenen Thätigkeit verdanken, seinem sittlichen Ringen und dessen Resultaten, womit er sich für die Gnade empfänglich macht. Allein nicht nur gegen eine active Empfänglichkeit erklärt sich der große Kirchenlehrer auf das Entschiedenste, sondern er bezeichnet auch die menschliche Empfänglichkeit für die Gnade ausschließlich als ein Werk Gottes. Nach ihm ist die Natur der einzelnen Geschöpfe von Anfang an so geordnet, daß dieselben geeignet sind, durch Gott, wenn es ihm beliebt, zu einer höheren, ihre angestammten Thätigkeitskeime übersteigenden Wirksamkeit befähigt oder erhoben zu werden. Diese Fähigkeit denkt er sich als eine Abhängigkeit der Creatur von dem göttlichen Willen, und hierin liegt ihm der tiefere Grund, weßhalb die creatürlichen Wesen für eine übernatürliche Erhebung empfänglich sind. Diese Empfänglichkeit ist ausschließlich das Werk Gottes; sie beruht auf einer Beschaffenheit der einzelnen Wesen, welche dieselben bei ihrer Schöpfung empfangen. Auch bei der Gnade findet das nämliche Verhältniß statt; deßhalb, so schließt der heil. Augustinus, darf die Ursache (Motivirung) und die Norm der Gnadenaustheilung nicht auf Seiten des creatürlichen Geistes, somit auch nicht in einer durch Bethätigung seiner natürlichen Vermögen erlangten sittlichen Beschaffenheit gesucht werden; jene Ursache und Norm liegt vielmehr ausschließlich in Gott, in seinem verborgenen Rathschluß[13]).

12) Contra Julian. lib. IV. c. 3. n. 15.

13) Schäzler, Natur und Uebernatur. S. 94 f.

Gut bemerkt Reischl zu Röm. 9, 10.: „Wenn der Herr uns auch nicht selig macht ohne uns, so dennoch nur durch sich, welcher „„über Allem““ ist, wie der Anfänger, so der Vollender unseres Heiles. Verhält es sich also in Sache des freien, gnädigen Willens Gottes mit dem guten menschlichen Wollen, wie dann mit dem bösen Willen der Creatur? Auch dieser verfügt nicht über den Rathschluß Gottes, sondern der Rathschluß Gottes verfügt über ihn.“ So ist denn nach der Lehre der heiligen Schrift wie der Väter der letzte Grund der Gnadenmittheilung nicht auf Seite des Menschen, in seiner activen Empfänglichkeit zu suchen, sondern auf Seite Gottes, in seinem verborgenen Rathschlusse. Der Mensch besitzt freilich eine natürliche Empfänglichkeit für die Gnade, oder diese ist, weil selbst das Werk Gottes, keine active, und es gilt von der Gnade, was Prosper[14]) so schön sagt:

Ipsa (gratia) agit et cunctis dux est venientibus ad se,
Perque ipsam nisi curratur, non itur ad ipsum.

b. Die Lehre der Concilien.

Das zweite Concil von Orange bestimmt in can. 4: „Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit Spiritui sancto dicenti: praeparatur voluntas a Domino.“ Das Concil verwirft hier die Lehre, daß Gott, um uns von der Sünde zu reinigen, unsererseits, den Willen, gereinigt zu werden, erwarte und lehrt im Allgemeinen, daß die Empfänglichkeit des Menschen für die erste Gnade (denn nur von dieser kann der Canon verstanden werden) keineswegs eine bestimmte Thätigkeit oder sittliche Beschaffenheit des Willens voraussetze, d. h. mit nichten eine active sei. Der 6. can.

14) Carmen de ingratis, c. 25.

desselben Concils lautet: „Si quis sine gratia Dei . . . volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem, ut haec omnia, sicut oportet, agere valeamus per infusionem et inspirationem S. Spiritus in nobis fieri confitetur, resistit Apostolo dicenti: quid habes, quod non accepisti? et, gratia Dei sum id quod sum." Aehnlich lautet Can. 7: „Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem vitae aeternae pertinet, cogitare, ut expedit, vel eligere posse confirmat absque illuminatione et inspiratione S. Spiritus, haeretico fallitur Spiritu." Der menschliche Geist kann somit keine der in can. 6 und 7 genannten Acte sicut oportet vollbringen, d. h. so, daß es ihm zur Erlangung oder Förderung seines Heiles etwas nützt. So erklärt uns das Concil den Ausdruck selbst, wenn es in can. 7 sagt, der Mensch sei unvermögend, irgend etwas Gutes, quod ad salutem vitae aeternae pertinet, aus eigener Kraft oder per naturae vigorem auszuführen. Nun wäre aber offenbar die Erfüllung der Vorbedingung, ohne welche mir die Gnade nicht zu Theil wird, für mein Seelenheil von höchster Bedeutung. Vermöchte somit der Mensch durch seine natürlichen Vermögen jene Vorbedingung zu verwirklichen, d. h. durch sein natürliches sittliches Ringen rc. für die Gnade sich activ empfänglich zu machen, so wäre eine solche Thätigkeit ohne Zweifel sicut oportet eine Folgerung, welche durch das Concil ausgeschlossen ist. — Was endlich noch das Concil von Trient anlangt, so redet dasselbe in seiner Lehre von der Rechtfertigung nirgends von einer activen Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade, von einem natürlichen sittlichen Ringen und einer natürlichen Güte desselben als Voraussetzung und positive Bedingung der Gnadenmittheilung. Das Concil nimmt eben den Menschen, wie er auch nach der Sünde noch ist und wie er zufolge der Sünde geworden ist und

stellt ihn so der Gnade gegenüber, d. h. als ein mit Vernunft und freiem Willen begabtes, wenn auch in diesen Vermögen geschwächtes Wesen, als das, wenn auch getrübte Ebenbild Gottes und sagt von ihm: „Ut non modo gentes per *vim naturae*, sed ne Judaei quidem per *ipsam etiam literam legis* inde (d. h. aus dem Zustande der Sünde) liberari aut surgere possunt[15]).“ Hätten sich aber die Heiden durch Anstrengung ihrer natürlichen Kräfte und die Juden durch Beobachtung des Gesetzes für die Gnade activ empfänglich machen können, was R. annehmen muß, dann wären sie und nicht Gott die Anfänger ihres Heiles. Nicht von der natürlichen Güte des Menschen, sondern a gratia praveniente justificationis exordium sumendum est[16]). „*Disponuntur* autem,“ sagt das Concil[17]), „dum *excitati divina gratia et adjuti . . . libere moventur* in Deum, *credentes* etc.“ Die Ausdrücke „excitati . . . et adjuti“ und „moventur“ setzen offenbar der Gnade gegenüber im Menschen ein durchaus passives Verhalten voraus; berührt aber von der Gnadeneinwirkung wird der Mensch selbst activ und zwar freithätig, „*libere* moventur, *credentes* etc.“ Das passive Verhalten des Menschen der Gnade gegenüber ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob sich der Mensch ihr gegenüber wie ein Klotz verhalte, sondern es will nur so viel sagen, daß das sittliche Verhalten des Menschen hinsichtlich seines Heiles nicht sei sicut oportet; somit nicht als positive Bedingung des Gnadenstandes aufgefaßt werden könne.

c. Die Lehre der Theologen.

R. begreift die Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade nicht als eine ihm von Natur aus zukommende Fähigkeit, die Gnade in sich aufzunehmen, sondern als

15) L. c. cap. 1.
16) L. c. cap. 5.
17) L. c. cap. 6.

eine durch Bethätigung seiner Vermögen zu Stande kommende *praeparatio* oder *dispositio* für die Gnade, also ganz ähnlich der Disposition des Sünders für die Rechtfertigung. Letztere faßt aber R. natürlich als eine übernatürliche auf und muß sie so auffassen, weil sie nach der Lehre des Concils von Trient auf Grund der gratia actualis zu Stande kommt. Fragen wir nun: Warum kann sich denn der Sünder nicht durch Entwickelung seiner natürlichen Kräfte für die Rechtfertigungsgnade disponiren[18])? Habert[19]) antwortet: „Quia debet esse quaedam proportio ordinis et habitudinis inter dispositiones et formam; cur enim humiditas et frigus lignum non disponunt ad formam ignis, sicut siccitas et calor; nisi quia nec proportionem nec ordinem habent ad formam ignis? Atqui actus naturalis nullum habet proportionem nullumve ordinem ad formam supernaturalem, qualis est gratia justificans. Ergo quantumcunque bonus supponatur, non potest esse ad illam dispositio." Was aber von der Disposition für die heiligmachende Gnade gilt, gilt nicht weniger von der Disposition für die Gnade überhaupt in specie für die gratia praeveniens. Mit anderen Worten: der Mensch kann sich durch sein natürliches sittliches Ringen so wenig für die gratia praeveniens empfänglich machen, als für die gratia sanctificans. Die Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade ist keine active; denn wenn auch die habituelle und die actuelle Gnade insofern verschieden sind, als jene eine der Seele bleibend inwohnende Form, diese hingegen eine vorübergehende Einwirkung auf die Seele ist, so sind sie doch gerade darin eins, worauf es hier allein ankommt, nämlich, daß sie etwas übernatürliches sind. Und eben, weil die Gnade überhaupt dieß ist, darum hat der actus naturalis nullam proportionem nullumve ordinem ad gratiam. „Do-

18) Conc. Trid. Sess. 6. can. 1. 2. 3.

19) L. c. §. 7.

num gratiae," sagt der heil. Thomas[20]), „excedit omnem praeparationem virtutis humanae." Uebersteigt aber die Gnade jegliche Vorbereitung menschlicher Kraft, bemerkt hiezu Schäzler[21]), so wird nicht eine Thätigkeit dieser Kraft das geeignete Bindemittel sein, um den Zusammenhang zwischen Gnade und Natur herzustellen; vielmehr muß dieses Bindeglied in der Energie einer höheren Kraft gesucht werden. Denn, bemerkt ferner der heil. Thomas, eben weil die Gnade über der Natur des creatürlichen Geistes liegt, ist diese aus eigener Kraft nicht im Stande, seine Ausrüstung mit der Gnade activ einzuleiten. „Homo igitur non movet seipsum ad hoc, quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur[22])." Demgemäß behaupten wir, fährt Schäzler fort: Gnade und Natur hängen insofern zusammen, als beide den nämlichen Urheber haben. Der Geber der Gnade ist zugleich der Schöpfer der Natur. Und weil Gott dieß ist, kann er über letztere nach dem Ermessen seiner Weisheit frei verfügen und somit, wenn es ihm beliebt, auch den creatürlichen Geist zu einer solchen Thätigkeit, welche die Kraft seiner Natur weit übersteigt, tüchtig machen. Dieß setzt jedoch in dem creatürlichen Geist selbst die Fähigkeit voraus, der göttlichen Bewegung, die ihn über seine Natur erhebt, Folge zu leisten. Daß der Mensch diese Fähigkeit besitze, insofern er als freies Vernunftwesen ein Ebenbild Gottes ist, haben wir schon gesehen. Dieß der Creatur inwohnende Vermögen, solche übernatürliche Einwirkungen Gottes in sich aufzunehmen und sich dadurch zu einer ihre natürliche Kraft übersteigenden übernatürlichen Thätigkeit befähigen zu lassen, d. h. die Empfänglichkeit für einen solchen

20) L. c. 1. 2. qu. 112. a. 3.

21) L. c. S. 92.

22) Contra gent. lib. III. cap. 149.

Einfluß, pflegt man, sagt der heil. Thomas[23]), als ein Vermögen des Gehorsams, aber als potentia obedientiae zu bezeichnen. Es ist die Fähigkeit des Geschöpfes, dem Rufe des Schöpfers zu folgen. Dieser Lehre des heil. Thomas zufolge ist somit die Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade eine passive, eine potentia passiva; aber diesem passiven Vermögen, wenn es durch die göttliche Einwirkung berührt wird, entquillt ein Act der Seele; denn die potentia obedientiae der Creatur bringt es mit sich, daß, was immer ihrem Schöpfer beliebt, nicht nur in seinen Geschöpfen, sondern auch durch dieselben, wenn er sie dazu tüchtig macht, geschehen kann. Noch mehr. Die übernatürliche Thätigkeit, welche der göttliche Einfluß der potentia passiva des creatürlichen Geistes entlockt, ist überdieß ein Freiheitsact; denn, sagt der heil. Thomas: Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur, *quin moveat seipsum per liberum arbitrium* et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum[24]). Wer denkt hier nicht an die Worte des Concils von Trient: „Dum excitati divina gratia et adjuti . . . libere moventur in Deum credentes etc.?“ Eben deßhalb, weil Gott, wie der heil. Thomas weiter sagt[25]), „movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones illarum sunt voluntariae, sed potius hoc in eis facit, indem er in einem Jeden gemäß seiner natürlichen Beschaffenheit wirkt, somit in dem Menschen als einem freien Vernunftwesen; eben deßhalb, sage ich, braucht man die Motivirung für den Entschluß des Menschen, sich der Gnade hinzugeben, gar nicht in seinem natürlichen sittlichen Verhalten zu suchen, um ihn als einen freiwilligen begreifen zu können. Seine Motivirung hat dieser Entschluß als freiwilliger vielmehr in Gott

---

23) Summa, 3, 9. 11. a. 1.

24) Schäzler, l. c. S. 96.

25) L. c. qu. 83. a. 1.

dem Urheber der menschlichen Freiheit. „Er gibt seine Gaben," sagt Hettinger treffend[26]), „der ungehemmten menschlichen Freiheit, die durch ihn nur noch erhoben, keineswegs unterdrückt wird; denn er gibt sie dem Menschen, d. h. einem endlichen, aber intelligenten Wesen, das als solches Herr seiner Acte ist, in Freiheit sich selbst besitzt, er gibt seine Gaben als erste Ursache, welche die zweite fordert, nicht ausschließt und ihre Bethätigung will analog ihrer Natur, er schenkt seine Gnade, um im Menschen auf Grund der Freiheit das Werk zu krönen." Zum Schluß soll uns noch ein neuerer Theologe sagen, wie die natürliche Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade aufzufassen sei, nämlich der selige Möhler. Er sagt[27]): „Das katholische Dogma, daß auch im gefallenen Menschen noch religiös-sittliche Kräfte vorhanden seien, welche auch in der Wiedergeburt verwendet werden müssen, gab zu dem Wahne Veranlassung, ihre dabei in Anspruch zu nehmende Thätigkeit als den natürlichen Uebergang zur Gnade aufzufassen, so zwar, daß gemeint wurde, ein möglichst guter Gebrauch derselben vermittle (verdiene) nach unserer Lehre die Gnade. Eine solche Vorstellung wäre allerdings pelagianisch und nicht Christus, sondern der Mensch würde die Gnade verdienen oder besser, die Gnade hörte auf, Gnade zu sein. Das Endliche, dasselbe sogar ohne Sünde gedacht, mag sich nach allen Seiten hin bestens ausdehnen, das an sich Unendliche erreicht es nicht, so daß dieses von ihm nur willkürlich ergriffen und festgehalten werden könnte: die Natur mag alle ihre Kräfte redlich entfalten, sie wird durch sich und aus sich nicht in's Uebernatürliche verklärt, das Menschliche durch keinen Kraftaufwand aus sich selbst göttlich; es bliebe ewig eine Kluft zwischen ihnen, wenn sie nicht durch die Gnade ausgefüllt würde: das Göttliche muß

26) L. c. S. 63.

27) Symbolik, 5. Aufl. S. 115.

sich zum Menschlichen herablassen, wenn das Menschliche göttlich werden soll. Daher wurde der Sohn Gottes Mensch und nicht der Mensch Gott, um die Menschheit mit der Gottheit zu versöhnen. Das Gleiche muß sich abbildlich in jedem Gläubigen wiederholen. Die Kirche mochte also den Nichtwiedergeborenen mit den schönsten menschlichen Kräften und mit dem besten Gebrauche derselben sich denken, das Leben in der Gnade erreichte er durch ihn nicht, weder seinen Anfang, noch seine Mitte, noch seine Vollendung. Diese muß sich vielmehr stets barmherzig zu unserer Niedrigkeit herabneigen und der sündebefleckten Kraft insbesondere schon die erste göttliche Weihe ertheilen, um sie auch nur für das Himmelreich und für die Aufnahme des Bildes Christi vorzubereiten."

Noch einläßlicher spricht sich Möhler S. 117 aus: „Sie (die Reformatoren) verwechselten, wie es scheint, das Objective und Subjective in der Rechtfertigung. In Betreff des Ersteren ist der Mensch ganz und gar passiv, in Betreff des Letzteren nicht. Der Gefallene kann nicht gerechtfertigt werden, es sei denn, er gestehe vor Gott und sich selbst, daß er durchaus unfähig sei, in sich ein Mittel zu entdecken, das ihn den Sünder mit Gott zu versöhnen die Kraft hätte: er muß sich mit dem gefühltesten Bekenntniß seines eigenen Nichts Gott hingeben und sich seiner gnadenvollen Veranstaltung überlassen und anerkennen, daß er nur empfangen also leiden könne. In dieser Weise geht der Mensch in das geschöpfliche Verhältniß zu Gott, wie es an sich ist, allein wieder zurück; wollte er aber Gott selbst irgend etwas anbieten, seien es Werke oder was immer, um durch dieselben Gott als seinen Schuldner darzustellen und dessen Gnade als Lohn zu fordern und in dieser Weise sich thätig zu zeigen, so stellte er sich Gott gewissermaßen als ein Gleicher entgegen, er stellte sich, daß wir so sagen,

auf denselben Fuß mit Gott und befände sich durch diesen Hochmuth außerhalb des geschöpflichen Verhältnisses zu ihm. Indem sich nun der Mensch nur auf die Verdienste Christi stützt und von eigenen Verdiensten nichts weiß, ist er leidend, thatlos und läßt Gott allein wirken. Wenn aber der Mensch diese Thaten Gottes aufnimmt, wird er selbst auch activ und wirkt mit Gott, und eben die freie Anerkennung, daß er sich in dem genannten Sinne nur leidend und empfangend verhalten könne, ist seine höchste Activität, deren er überhaupt fähig ist. Der Katholik erkennt die Nothwendigkeit eines völlig passiven Verhaltens an, indem er alle Verdienste verwirft, welche die Erlösung erwarten könnten, aber auch die Nothwendigkeit eines activen, indem er nur mit Freiheit und treuem Mitwirken Gottes That aufnehmen und dieselbe sich aneignen zu können überzeugt ist.

Wenn der Mensch sich zum Ersteren bekennt, gibt er Gott den Ruhm; wenn er das Zweite ausspricht, dankt er Gott für die Fähigkeit, ihm den Ruhm geben zu können, was er ohne Freiheit nicht vermag."

So Möhler. Wer seine Worte aufmerksam liest, sieht leicht, wie weit sich R. von den Anschauungen desselben entfernt.

III.

Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg.

Was jeder Unbefangene voraussehen konnte, das ist nun wirklich auch geschehen. Nachdem das Staatsministerium gegen den Erzbisthumsverweser und Weihbischof Dr. Lothar Kübel eine Untersuchung einleiten ließ und nachdem das Gr. Kreis- und Hofgericht Freiburg als Anklagekammer auf Grund des ihr vom Untersuchungsrichter, Kreisgerichtsrath Deimling, vorgelegten Ergebniß denselben vor die Strafkammer verwiesen hatte, so hat das Oberhofgericht auf erfolgten Recurs hin unterm 17. April 1869 den Erzbisthumsverweser von der Anschuldigung des Mißbrauches des geistlichen Amtes entbunden und von den Kosten freigesprochen. Die Anklage wurde also nicht einmal Gegenstand eines Richterspruches, sondern sie wurde im voraus kurzer Hand abgewiesen. Das war der neunte Proceß, den die Regierung verlor. Unterdessen ist außer diesen neun Processen noch ein zehnter verloren gegangen, der Proceß um die Reischach'sche Stiftung in Constanz. Diese Stiftung rührt aus dem Jahre 1623 her und hat ein Kapitalvermögen von 20,000 Gulden. Die Zinsen sollen verwendet werden für arme Theologie Studirende, für Ausstattung armer Brautpaare und zur Kleidung armer Kinder. Die Stiftung selbst stand unter der Oberaufsicht des bischöflichen Domcapitels in Constanz. Diese Stiftung nun, welche stets als eine rein geistliche gegolten, reclamirte die badische Regierung ebenfalls als eine weltliche und wollte sie der Ober-

aufsicht des Oberschulraths unterstellt wissen. Allein das Kreis- und Hofgericht erkannte den kirchlichen Charakter dieser Stiftung an, und die Regierung wurde zur Herausgabe des Fondes, welchen sie bereits hinweggenommen hatte, sowie zur Tragung der Kosten verurtheilt.

Die acht Processe, welche die Regierung außer den Processen gegen die Reischach'sche Stiftung und gegen den Erzbisthumsverweser verlor, sind: 1) der Proceß wegen des katholischen Schulfonds in Radolfzell; 2) wegen des katholischen Heiligenfonds in Steinsfurth; 3) gegen Pfarrer Gambert wegen des Pflüger'schen Lesebuches; 4) gegen den Abgeordneten Lindau angeblich wegen Störung der öffentlichen Ruhe und Ordnung; 5) gegen Bürgermeister Launer von Sauenswald wegen Majestätsbeleidigung; 6) wegen des katholischen Kirchenfonds in Karlsruhe; 7) mit Kaminfeger Walter in Heidelberg; 8) gegen den Pfälzer Boten. Von diesen zehn Processen gab einen die Regierung selbst auf, ein Proceß ging verloren durch Entscheidung eines Hofgerichtes und die übrigen durch Entscheidung des Oberhofgerichtes. Neun von diesen zehn Processen sind Tendenzprocesse gegen die Kirche, ihre Diener und ihr Vermögen. Man kann demnach nicht sagen, daß die Regierung die kirchlichen Angelegenheiten mit leidenschaftslosem Auge betrachtet, da ihre Anschauungen vom obersten Gerichtshofe des Landes so oft zurückgewiesen werden.

In Karlsruhe ist man von diesen Erfahrungen sehr wenig erbaut und fühlt den Stachel, der in das Fleisch gedrungen ist. Der Zorn, der sich namentlich bei der Freisprechung des Erzbisthumsverwesers in den Blättern der Regierungspartei aussprach, war wirklich groß. Man sprach von der obersten Gerichtsbehörde des Landes, diesem Felsen des Rechtes, in einer nichts weniger als geziemenden Weise, und sicherlich hätte die Staatsregierung selbst gerichtliche Klage erhoben, wenn bei irgend einer Privatsache in der Weise öffentlich geurtheilt worden wäre. Die Regierung

hat alsbald eine Personalveränderung vorgenommen, und nun will sie sogar Hand an die erst kürzlich eingeführte Gerichtsverfassung legen. Baden ist nicht sowohl das best-regierte, als vielmehr das am häufigsten organisirte Land diesseits des Oceans. Seit dem Anfalle so vieler Gebietstheile an die alte Markgrafschaft Baden wurde an einem Stück fort organisirt, und hätte das Land nicht eine so kräftige Natur, so wäre dasselbe schon längst am Organisiren gestorben. So soll nun auch wieder die Gerichtsverfassung neu organisirt werden, und damit man nicht sagen kann, die ganze Aenderung sei lediglich zu einem bestimmten Zwecke geschehen, so müssen begreiflich noch mehr Aenderungen neben herlaufen. Der Entwurf, wonach sowohl die civilrechtliche, als wie die Strafgesetzgebung geändert werden soll, ist bereits den Gerichtshöfen zur Begutachtung vorgelegt worden. Die vorzüglichsten Abänderungen bestehen in Abschaffung der dritten Instanz in Civilrechtsstreitigkeiten, Aufhebung der Raths- und Anklagekammern und Beizug von Schöffen auch zu den Sitzungen der Strafkammern, welche aus drei rechtsgelehrten Richtern und vier Schöffen gebildet werden sollen. Die Appellationen gegen Urtheile der Amtsgerichte gehen an die Appellationssenate der Kreisgerichte, und jene der Civilkammern der Kreisgerichte und der Handelsgerichte an das Oberhofgericht, das in letzter Instanz entscheidet. Nur in bestimmten Fällen soll gegen ein Urtheil des Appellationssenates eine Nichtigkeitsbeschwerde zugelassen werden. Auch in solchen Straffällen, welche bisher vom Amtsrichter allein, ohne Zuzug von Schöffen, abgeurtheilt wurden, sollen Schöffen beigezogen werden. Der Recurs gegen amtsgerichtliche Urtheile findet nicht mehr statt, sondern lediglich nur die Nichtigkeitsbeschwerde, über welche von fünf rechtsgelehrten Richtern entschieden wird. An die Stelle des Verweisungsbeschlusses der bisherigen Raths- und Anklagekammern tritt die Prüfung der Anklage des Staatsanwalts durch die Strafkammer des

Kreisgerichts. Also hofft man das Heft besser in die Hand zu bekommen. Wäre nämlich zur Zeit, da der Ezbisthumsverweser recurrirte, die Anklagekammer nicht mehr bestanden, so hätten die Richter einer Mittelbehörde und nicht der höchste Gerichtshof die Anklage zu prüfen gehabt. Wie Mittelbehörden entschieden haben, ist bekannt, und eine Verweisung eines Angeklagten vor denselben Gerichtshof, der die Anklage geprüft hat, wäre mit Verurtheilung ganz gleichbedeutend. Die Schöffen aber, welche begreiflich aus der Reihe der intelligenten Bürger genommen werden, verstärken in der Gerichtsbehörde das regierungsfreundliche Element, da die Bourgeoisie bekanntlich auf Seite jener halbliberalen Regierungen steht und getreulich zu ihnen hält, welche die Kirche drücken und unter dem Aushängeschild der Freiheit für ihre Anhänger Aemter und Würden schaffen.

Unterdessen maßregelt man die öffentlichen Diener, welche sich gegen die Anschauungen der Regierung auch nur im mindesten verstoßen. Nicht der geringste Widerspruch darf von irgend einer Seite erhoben werden. Wie weit man in dieser Beziehung geht, zeigt am deutlichsten das Verfahren gegen den geistlichen Lehrer Dr. Hansjakob in Waldshut. Dieser hatte in einem Aufsatze in der „katholischen Welt“ eine Ferienreise beschrieben, die er kurz vorher gemacht. In dieser Beschreibung bedauert er die armen Arbeiter in einem Bergwerke zu Berghaupten, welche in einer so mühseligen Weise ihr Brod verdienen müssen, während drunten in Offenburg die „Mastbürger“ das Erworbene verprassen. Der Aufsatz kam auch in den Trompeter von Sickingen und dadurch unter die Augen des Herrn Staatsraths Jolly. Dieser sandte ihn an das Bezirksamt nach Waldshut, und Dr. Hansjakob, welcher provisorischer Vorstand der höheren Bürgerschule in Waldshut war, wurde vorgeladen. Die Stelle, welche von der „Mastbürgern“ handelt, und welche roth unterstrichen

war, wurde ihm vorgelegt und er gefragt, ob er der Verfasser des Artikels sei. Dr. Hansjakob erklärte, daß er den Aufsatz nicht unterschrieben hätte, wenn er sich nicht als Verfasser bekennen würde. Kurze Zeit darauf, am Schlusse des Schuljahres, las derselbe in der Zeitung, daß die Vorstandsstelle an der höheren Bürgerschule, welche er bisher inne gehabt hatte, definitiv besetzt sei, ohne daß demselben eine andere Stelle angewiesen wurde. Später erhielt er die Anweisung, an derselben Lehranstalt, deren Vorstand er bisher war, die dritte Lehrerstelle zu übernehmen, wofür er sich jedoch bedankt. Es ist bei diesem Falle gewiß Aufsehen erregend, daß die Regierung sich um die Mastbürger annahm, während diese doch ihre Ehre selbst hätten wahren können, wenn sie dieselbe für verletzt gehalten hätten.

Unterdessen sind in Baden zwei Ereignisse eingetreten, welche die Situation in einer ganz abnormen und höchst unerquicklichen Weise spannen. Dem consequenten Verpreußungssystem entgegen mit der Aussicht auf eine stets wachsende Steuerlast haben sowohl die democratische, als die katholische Partei zu Demonstrationen aufgefordert. Die katholische Volkspartei hat großartige Versammlungen in Bruchsal, Freiburg und Engen veranstaltet und zur Unterzeichnung von Adressen aufgefordert. In diesen Adressen wird der Landesfürst gebeten, das gegenwärtige Ministerium zu entlassen und die gegenwärtige Kammer als eine solche, welche nicht die Volksmeinung vertritt, aufzulösen und eine andere Kammer einzuberufen, welche ein neues Wahlgesetz auf Grund des allgemeinen und directen Wahlrechtes aufstellen soll. Dasselbe verlangen die Democraten, obwohl zwischen ihnen und den Katholiken keine innere Verbindung besteht. Es ist keine Fusion der Katholiken und Democraten, sondern nur ein gleiches Vorgehen ad hoc. Diese Bewegung im Lande wurde denn doch von Seite der Regierung nicht für unbedeutend angesehen. Ebenso wenig waren die Offenburger, d. i. jene Partei

der Deputirtenkammer, erbaut, welche zwar im Anfange dieses Jahres dem Ministerium ein Mißtrauensvotum gegeben, aber doch weder die Katholiken noch die Democraten siegend sehen wollen. Diesen ist es nicht um die Freiheit zu thun; bei ihnen heißt es den Ministern gegenüber einfach: Geht weg und laßt uns hin. Da diese wohl wußten, daß eine derartige Bewegung im Falle ihres Gelingens sie ebensowohl, wie die regierenden Herren Collegen, hinwegschwemmen würde, so vereinigten sie sich wieder mit der ministeriellen Partei und setzten nun eine Gegenbewegung in Fluß. Sie sandten ebenfalls Adressen an den Landesherrn, in welchen sie dem Ministerium ihr Vertrauen aussprechen, und die innere sowohl als die äußere nationale Politik desselben billigen, auch sich zur Unterstützung bereit erklären. So sind denn alle Parteien an die Stufen des Thrones getreten und haben die landesväterliche Huld angerufen. Statt aber, daß der Fürst — über den Parteien stehend — den Bittstellern eine unparteiische Prüfung ihrer Forderungen zugesagt hätte, veranlaßt Herr Staatsrath Jolly denselben, aus der reservirten Haltung, die ihm das Gesetz in einem constitutionellen Staate weise gewährt, herauszutreten und sich offen auf eine Partei zu schlagen. Durch ein allerhöchstes Handschreiben dankte der Großherzog den Offenburgern und den Ministeriellen für ihre Vertrauensadressen und verhieß denselben eine muthige und entschlossene Theilnahme an der Wiedergeburt Deutschlands. Dagegen brachte Herr Jolly im allerhöchsten Auftrage zur öffentlichen Kenntniß, daß Se. Königliche Hoheit der Großherzog auf den unterthänigsten Vortrag des Ministeriums des Innern vom 1. Juni d. J. gnädigst geruht haben, der in den Adressen der sogenannten Volkspartei gestellten Bitte um Auflösung der Ständeversammlung und Einberufung eines außerordentlichen Landtages keine Folge zu geben.

Bei diesem letzten Schreiben fällt vor Allem auf, daß von der democratischen Partei, welche die gleiche Forderung aufstellt, gar nicht die Rede ist und daß dieselbe förmlich ignorirt wird. Dann soll es keine wirkliche katholische Volkspartei geben, sondern nur eine sogenannte. Nun ist aber jeder Bruchtheil eines Volkes, welches andere Ansichten hat, als die übrigen Theile desselben, eine Partei, und es ist wahrhaft sonderbar, dieselbe eine sogenannte Volkspartei zu nennen. Es läge ja gerade im Interesse des Ministeriums, nachzuweisen, daß diese Adressen wirklich nur von einer Partei herrührten, welche eine entschiedene Minorität bildete. Dieß hätte man am besten thun können, wenn man der ganzen Bewegung ihren Lauf gelassen hätte. Am Schlusse derselben hätte man aus dem Resultate ersehen können, wie groß diese Partei gewesen wäre. So aber ist es unerhört, daß ein Fürst von Anfang einer solchen Bewegung sich dagegen erklärt und die Bitten der Unterthanen gar nicht annimmt. So wurde das Ansehen des Fürsten dazu gebraucht, um eine unliebsame Bewegung gleich im Anfange zu unterdrücken. Allein die katholische Volkspartei ließ sich trotz dieser öffentlichen Abweisung nicht einschüchtern und ging von dem richtigen Grundsatze aus, daß die noch ausstehenden Gemeinden ihre Adressen dennoch einsenden sollen, um wenigstens dem Landesfürsten den thatsächlichen Beweis zu liefern, daß das Ministerium das Vertrauen des Volkes wirklich nicht besitze. Bis jetzt sind über 60,000 Unterschriften von den Katholiken nach Karlsruhe gesandt worden, und es dürften vielleicht noch mehr nachfolgen, als bereits abgingen. Wenn sie in Karlsruhe auch in den Papierkorb wandern, so werden sie doch gewiß nicht hineinwandern, ohne Eindruck gemacht zu haben.

Unterdessen dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch die Regierungspartei Adressen aufbringt. Wenn man nur das ganze Heer der Beamten, der öffentlichen Diener und derer, die von den Gemeindebehörden und Staatsstellen ab-

hängen, zusammen nimmt, so gäbe es eine erkleckliche Anzahl. Dagegen würden die Adressen der katholischen Volkspartei noch viel zahlreicher sein, wenn nicht ein wahrer Terrorismus angewandt würde, um die Leute von dem Unterschreiben abzuhalten. Es widerstrebt uns, alle die Mittel, welche angewendet werden, aufzudecken; wir wollen nur erwähnen, daß in allen Gemeinden die Gensdarmerie sich erkundigt, ob eine Adresse abgesandt wurde und wer sie unterschrieben habe. Ist noch keine Adresse abgegangen, so kann man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß jetzt auch keine mehr zu Stande kommt, da die Leute dadurch einer Strafe sich auszusetzen glauben. Namentlich sind es die Soldaten, welche noch zu dienen haben oder noch Landwehrmänner sind, auf deren Namen man fahndet. Es dürfte dann alsbald noch eine neue Art von Loyalität in Baden aufkommen, nämlich diejenige, welche auf dem Exercirplatze eingeflößt wird. An eine Aenderung dieser Verhältnisse ist sobald nicht zu denken, bis die Weltlage im Allgemeinen sich ändert. Unterdessen weiß kein Mensch, in welches Stadium die Frage wegen Besetzung des erzbischöflichen Stuhles getreten ist, und die vom Oberstiftungsrathe als Vertreter des Kirchenvermögens eingereichte Klage gegen die Stadtgemeinde Freiburg auf Herausgabe des dem aufgehobenen Kloster Adelhausen zugehörenden Vermögens ist von dem Hofgerichte, als nicht auf den Civilweg gehörig, abgewiesen worden.

IV.

Hirtenbrief

des Hochwürdigsten Bischofs von Orleans an seinen Clerus

über das

gemeinsame Leben im Weltclerus, insbesondere über das Diöcesan-Oratorium von Orleans.

Wir haben vor acht Jahren[1]) die Betrachtungen mitgetheilt, womit Bischof Dupanloup das damals erschienene, wahrhaft mustergiltige Leben des ehrwürdigen Bartholomäus Holzhauser von Gaduel einleitete[2]).

Die hier angeregten Ideen haben inzwischen in Frankreich praktische Früchte getragen und haben sich da und dort in verschiedenen französischen Diöcesen in zeitgemäßer Form Priestervereine gebildet, in specie in der Diöcese Orleans unter dem Namen „*Oratoire diocesain.*“ Es hat nun kürzlich der hochwürdigste Bischof von Orleans einen Hirtenbrief erlassen, worin er seinen Clerus über diesen Gegenstand näher unterrichtet. Besser, als jedes Referat es vermöchte, setzt uns dieses Schreiben in Stand, Wichtigkeit

---

1) Katholik. Jahrg. 1861. B. II. S. 576 ff.

2) Die bald nachher bei Kirchheim erschienene deutsche Ausgabe ist dem Clerus, auch abgesehen von dem Institut des gemeinsamen Lebens, als ein Musterbild des geistlichen Lebens und der Seelsorge bestens zu empfehlen. Von dem Werk Gaduel's ist 1868 bei Lecoffre in Paris eine neue Auflage unter dem Titel: „La Perfection sacerdotale, ou la Vie et l'esprit du serviteur de Dieu Barthélemy Holzhauser, reformateur du clergé en Allemagne“ erschienen. Im Jahre 1861 gab Guduel auch die Opuscula Holzhausers heraus.

und Geist dieses Institutes zu beurtheilen. Wir wollen daher auch dieses Schreiben unseren Lesern mittheilen. Es lautet folgendermaßen:

Geliebteste Herren und Mitbrüder,

Der Augenblick scheint uns gekommen, um euch mit einem wichtigen Werke bekannt zu machen, dessen Keim in unserer und in anderen Diöcesen durch Gottes Hand gelegt und befruchtet wurde; ein Werk, das in Bescheidenheit begonnen, in Demuth und Schweigen, wie es allen Werken Gottes eigen ist, allmälig und unter Mühe und Arbeit herangewachsen, nun aber hinlänglich erstarkt und befestigt ist, daß ich es öffentlich der wohlwollenden Aufmerksamkeit und den brüderlichen Sympathien unseres vortrefflichen Clerus empfehlen kann.

Dieses Werk ist nicht ein klösterliches Institut, sondern ein Verein von Welt- und Diöcesan-Priestern, die keinerlei Gelübde ablegen, durch keine anderen Pflichten, als die allgemeinen Priesterpflichten gebunden sind, die gerade so, wie der übrige Clerus, der Jurisdiction des Bischofs unterstehen und, wie er, keinen anderen Beruf haben, als die Seelsorge in den Pfarreien, ohne jedoch andere vom Bischofe ihnen etwa übertragene Functionen als Missionäre, Professoren u. dgl. auszuschließen. Wohl haben die Mitglieder des Vereins Directoren und eine Regel für ihr innerliches und ihr häusliches Leben, allein bezüglich ihres äußeren Lebens und ihres heiligen Amtes gehorchen sie denselben hierarchischen Vorgesetzten und derselben canonischen Disciplin, wie alle anderen Geistlichen: kurz sie unterscheiden sich von dem übrigen Clerus in gar Nichts, nur daß sie sich vereinigt haben, um so viel an ihnen ist und Gott ihnen dazu Gnade gibt, sich in dem Streben nach priesterlicher Vollkommenheit und in der Uebung pastoralen Seeleneifers, einander gegenseitig zu stützen.

Diese Genossenschaft, die vor einigen Jahren unter uns begonnen, hat den Namen des Diöcesan-Oratoriums

von Orleans angenommen und hat dermalen im Pfarrhause von Notre-Dame de Clery seinen Mittelpunkt.

Ich will Ihnen nun sagen:

1) Wie diese Genossenschaft sich gebildet hat, und welches ihr Geist und ihre Hauptregeln sind;

2) welche Gründe mich bestimmen, sie zu approbiren und von ihr Gutes zu hoffen;

3) endlich, welche Grundsätze ich in meiner bischöflichen Verwaltung ihr gegenüber einzuhalten gedenke.

I. Diese Genossenschaften, wie sie in den letzten Jahren an mehreren Orten entstanden sind, sind nicht auf Antrieb der Bischöfe entstanden: so viel ich weiß, sind sie nirgendswo von oben und auf dem Amtswege eingeführt worden; man verdankt sie vielmehr einzig dem guten Willen einiger guten Priester: einer Anregung des Geistes Gottes, der gegenwärtig in besonderer Weise in dem Weltclerus zu einem providentiellen Zwecke, dessen Tragweite erst die Folgezeit offenbaren wird, zu wirken scheint. Bezüglich Orleans insbesondere kann ich auf's Bestimmteste versichern, daß das Diöcesan-Oratorium nicht mein Werk ist. Einige eurer Mitbrüder haben dessen Idee gefaßt und dessen Ausführung rein aus eigenem Antrieb begonnen, und zwar ganz im Verborgenen, so daß seit dem ersten Beginne des Werkes bereits einige Jahre verflossen waren, ehe ich nur Kenntniß davon erhielt.

Der Grund dazu wurde im großen Seminar durch einige fromme junge Männer gelegt, welche auf ein Mittel sannen, den Geist der Andacht und des Eifers, den ihre trefflichen Lehrer, die ehrwürdigen Priester von St. Sulpice, ihnen eingehaucht, in sich zu bewahren und, da sie fürchteten, ihn in den Gefahren ihres Amtes und der Welt zu verlieren, sich enger aneinander schlossen mit dem Vorsatze, auch später als Priester diese Verbindung fortzusetzen und so sich gegenseitig zu helfen und in der Beharrlichkeit zu befestigen, nach dem Worte der heiligen Schrift: Frater qui adjuvatur a fratre quasi civitas firma. (Prov. XVIII, 9.)

Nach ihrem Austritt aus dem Seminar versuchten sie ihr Vorhaben auszuführen; einige ältere Priester, angezogen durch die wahrhaft rührende brüderliche Liebe, welche die Glieder der jungen Genossenschaft vereinigte, schlossen sich an. Bald sendete ihnen die Vorsehung einen würdigen Director, voll jenes Geistes und jener Gnade, die in St. Sulpice zu Hause ist, ganz dazu geeignet, um durch seine Frömmigkeit, Weisheit und Standhaftigkeit ein so heiliges Werk zu gutem Ziele zu führen. Sie vereinigten sich über einige höchst einfache provisorische Regeln, welche sie in ihren jährlichen Zusammenkünften mit gemeinsamer Einwilligung nach und nach vervollkommneten, je nachdem der Geist Gottes und die Erfahrung sie dazu erleuchtete. Kurz, mit der Zeit und Gottes Gnade kam diese Priestergenossenschaft, von der ich reden will, zu Stande — gewiß eine noch kleine und bescheidene Genossenschaft, aber voll guter Gesinnung, großer Eintracht und auch bereits genügend zahlreich. Wenn ich aber nun darüber zu euch, geliebte Mitbrüder, rede, so geschieht es nicht, um irgend Einen unter euch zum Eintritte in diese Genossenschaft zu gewinnen: denn hier muß Alles gänzlich frei und freiwillig und einzig vom Rufe der Gnade abhängig sein, sondern weil ich es für billig und zweckmäßig halte, daß hier Alles ohne Geheimniß offen und am hellen Tage geschehe.

Das also ist der Ursprung des Diöcesan-Oratoriums. Was aber ist sein Zweck und Geist? Welches sind seine Regeln? Einiges habe ich schon angedeutet und will nunmehr in's Einzelne gehen.

Den Zweck kann man so zusammenfassen: Durch das Mittel der Vereinigung alle Kräfte des priesterlichen Lebens: Frömmigkeit, Wissenschaft, natürliche und übernatürliche Gaben, Eifer, Geschicklichkeit, pastorale Klugheit und Tüchtigkeit, ja selbst die zeitlichen Mittel, so weit sie dem Werke Gottes dienen, zu erhalten, zu mehren, zu vervielfältigen und fruchtbar zu machen: V e r e i n t e K r a f t m a c h t s t a r k.

Es vereinigten sich also diese Männer zu dem Streben, durch die Gnade des gemeinsamen Lebens frömmer, unterrichteter, seeleneifriger, treuer im Gebet und Studium zu werden und ihrem Wirken größere Kraft und größeren Erfolg zu verschaffen, mit Einem Wort, um sich tüchtiger zu machen, Gott besser zu dienen und mehr Seelen zu gewinnen.

Der Zweck dieser Genossenschaft ist demnach vor Allem darauf gerichtet, ihre Mitglieder mehr und mehr zu heiligen, um während ihrer ganzen priesterlichen Laufbahn gute und heilige Priester Jesu Christi zu bleiben, voll innerlichen übernatürlichen Lebens, voll Glauben, Andacht und Eifer.

Sodann, an zweiter Stelle in ihnen die Liebe zum Studium zu wecken und zu erhalten, zu ernsten theologischen Studien, um ihnen den rechten Geschmack und die rechte Pflege der heiligen Wissenschaft zu verschaffen, namentlich jener Disciplinen, welche für unser heiliges Amt besonders nothwendig oder die den Anlagen und dem Berufe des Einzelnen besonders entsprechend sind, um ihnen die Mittel zur Vermehrung ihrer Kenntnisse, z. B. reichlichere und bessere Bücher und Hilfsmittel zu verschaffen; namentlich auch die für die Rettung der Seelen so wichtige apostolische Beredtsamkeit, nach dem Maße ihrer Begabung, in ihnen auszubilden.

Wie manche junge Priester könnten so mit den Jahren sehr tüchtig werden in der Kenntniß der heiligen Schrift, in der Theologie, der Kirchengeschichte, dem canonischen Rechte! Wie Viele könnten, wenn nicht glänzende, doch sehr solide und treffliche Prediger werden, wenn sie nicht, vom Tage ihres Austrittes aus dem Seminar an, fast ganz sich selbst überlassen und vereinzelt werden, und wenn sich Jemand ihrer mit Liebe annähme, um ihre Studien zu leiten und bei ihren ersten Predigtversuchen zu ermuthigen. Man wollte versuchen, diese Lücke auszufüllen.

Drittens setzt die Genossenschaft sich den Zweck, die besten und bewährtesten und zugleich die den Bedürfnissen der

Gegenwart angemessensten Mittel der Seelsorge, die besten Methoden des katechetischen Unterrichtes, der Predigt, der Verwaltung der Sacramente, der Fürsorge für die heranwachsende Jugend, der Sorge für Kinder, Kranke und Arme u. s. w. ernstlich und gemeinsam zu studiren und sodann in ihrem Wirkungskreise in Anwendung zu bringen. Auf diese Weise sollen und werden die Mitglieder durch gutes Beispiel und Aufmunterung, durch Ermahnung, durch gegenseitigen Gedankenaustausch, Mittheilung ihrer Erfahrungen und auch durch wirkliche Hilfeleistung, überall wo ein Zusammenwirken mehrerer Priester nothwendig ist, einander unterstützen.

Die Genossenschaft wird auch der Gesundheit ihrer Mitglieder eine liebevolle Sorge zuwenden und nach Kräften ihnen die Mittel verschaffen, die im Dienste Gottes und der Seelen so nothwendigen Kräfte zu erhalten und herzustellen.

Zu diesem Zwecke hat sie ein ökonomisches System und eine gemeinsame Kasse gegründet, aus deren Ueberschüssen sich ein allmälig zunehmender Fond bildet, woraus außergewöhnliche Bedürfnisse der Mitglieder befriedigt und selbst gute Werke, zumal solche, die den Diöcesanclerus vor Allem interessiren, wie die Erhaltung alter und kranker Priester und die Seminarien, unterstützt werden können.

Ein Hauptzweck der Genossenschaft — und darauf möchte ich eure Aufmerksamkeit ganz besonders lenken — scheint mir aber der zu sein, ein Gegenmittel gegen die oft so große physische und moralische Isolirung der Geistlichen zu bieten, gegen diesen unglückseligen Individualismus der Lebensweise, des Geistes, der Interessen, des Lebens und Wirkens, worunter der Clerus so sehr leidet und welche gerade für viele fromme Geistliche, die ein tiefes Bedürfniß nach Vereinigung und Heiligung haben, so drückend und traurig ist. Die Genossenschaft wird diesem Seelenbedürfniß, diesem von der Gnade selbst eingeflößten Verlangen nach Heiligkeit und brüderlicher Liebe so vieler Priester, die sich aber nicht zum

Ordensstande, sondern zur pfarrlichen Seelsorge berufen fühlen, Abbilfe und Befriedigung gewähren. Endlich wird sie ihre Mitglieder von all' jenen Nahrungssorgen für die Gegenwart und die Zukunft, die für so Manche eine gefährliche Versuchung zum Geize werden, befreien, indem sie ihnen für die Zeit der Krankheit und des Alters eine gute Pflege und brüderlichen Beistand und selbst ein ruhiges und heiliges Asyl zur Vorbereitung auf den Tod im Schooße der Genossenschaft sichert.

Aus allem dem leuchtet der Zweck der Genossenschaft und die Idee, welche ihr zu Grunde liegt, vollkommen ein. Betrachten wir nun ihren Geist.

Da die Mitglieder des Diöcesan-Oratoriums fast sämmtlich in der Seelsorge angestellte Weltpriester sind und daher ein Jeder nach dem Maße der ihm geschenkten Gnaden und Talente verpflichtet ist, nach der Vollkommenheit seines heiligen Standes zu streben, so ist der Geist dieser Genossenschaft im Allgemeinen einfach der Geist des katholischen Priesterthums nnd der katholischen Seelsorge in seiner Reinheit und Vollkommenheit, so wie ihn unser Heiland selbst, seine Apostel und alle heiligen Priester und Seelenhirten jederzeit verstanden und geübt haben.

Um aber mehr in's Einzelne zu gehen, soll der Geist der Genossenschaft nach den uns mitgetheilten Gedanken und Ansichten ihrer Gründer und Mitglieder sein:

1) Ein Geist der Demuth, der Einfachheit und priesterlichen Bescheidenheit. Die Mitglieder der Genossenschaft bestreben sich, diesen Geist, der ein wesentlicher Bestandtheil des apostolischen Geistes ist, in jeglicher Weise zu üben: in ihren inneren Gesinnungen, in Kleidung, Nahrung und Wohnung; in ihrem Benehmen gegenüber ihren geistlichen Vorgesetzten, den Mitbrüdern der Genossenschaft, dem ganzen übrigen Clerus und den Gläubigen, unter denen sie zu wirken haben.

2) Ein Geist frommer Ehrfurcht, herzlicher Hingebung

und kindlichen Gehorsams gegenüber dem Bischof und allen denen, welche an seiner Autorität theilnehmen und dieselbe repräsentiren: dem Archidiacon, dem Decan und, wenn sie Vicare sind, dem Pfarrer. Es soll eine unverletzliche Maxime der Genossenschaft bleiben, immer und überall sich als die gehorsamsten unter allen Priestern zu beweisen.

3) Ein Geist großer Uneigennützigkeit. — Die Mitglieder nehmen sich vor, unserem göttlichen Heilande und seiner heiligen Kirche mit vollkommen reiner Meinung zu dienen. In ihrem Amte und allen ihren Verrichtungen werden sie einzig und allein die Ehre Gottes und das Heil der Seelen suchen, und werden als eine höchst gefährliche Versuchung jedes egoistische Streben nach Befriedigung persönlicher Vortheile, betreffe es Einkommen, oder Ehre oder Beförderung, sorgfältig vermeiden. Sie werden eine heilige Gleichmüthigkeit bezüglich der Stellen beweisen, welche der Bischof ihnen anzuvertrauen für gut finden wird, und sie werden stets bereit sein, die demüthigsten, ärmsten und mühevollsten Stellen willig anzunehmen.

4) Ein Geist des Eifers, kraft dessen sie nichts versäumen, sondern, ohne je sich entmuthigen zu lassen oder zu erschlaffen, beharrlich Alles aufbieten, was zur religiösen Regeneration ihrer Pfarreien dienen kann. Und als Anfang und Werkzeug dieser Regeneration werden sie sich vor Allem bemühen, einen, wenn auch anfänglich kleinen, doch allmälig wachsenden Kern wahrhaft christlicher Seelen zu bilden, welche ein gutes Beispiel geben und nach des Herrn Wort ein Sauerteig sind, der unmerklich die ganze Masse durchsäuert. Um sich zu dem großen Amte der Seelsorge immer tüchtiger zu machen, werden sie fortwährend die besten Werke über Pastoral studiren; und um so mehr Seelen zu gewinnen, werden sie in rechter Weise alle jene Mittel anwenden, welche die weisesten und heiligsten Seelsorgspriester als die wirksamsten erprobt haben, namentlich die häufige und sorgfältige Abnahme der Beichte der Kinder von den Unter-

scheidungsjahren an, die kleine und große Christenlehre und Vereine für die Jugend, belehrende Predigten und alle anderen durch die Diöcesanvorschriften, die sie häufig wieder lesen werden, empfohlenen Mittel.

5) Ein Geist der Einigkeit, der engsten Einigkeit brüderlichster Liebe. Gerade darin soll vorzüglich der Geist der Genossenschaft bestehen, und alle Priester, welche das Glück haben, ihr anzugehören, sollen sich vornehmen, das Gebot, welches unser Heiland seinen Aposteln und in ihrer Person allen Priestern gegeben hat, wörtlich und möglichst vollkommen zu erfüllen: Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos (Joann. XIII, 34.).

Man behauptet, daß sich die Priester einander nicht genug lieben! Ich untersuche nicht, ob dieser Vorwurf begründet ist oder nicht: es wäre aber in jedem Falle und in jeder Beziehung sehr zu bedauern; denn, da die Welt uns haßt und allezeit hassen wird, wie sie Jesus Christus gehaßt hat, so schiene es doch sehr vernünftig, daß wir selbst wenigstens uns einander liebten! Ich bin so glücklich, Euch das Zeugniß geben zu können, daß in unserer Diöcese ihr einander liebet; und ganz besonders gewiß ist, daß diejenigen, deren sich unser Heiland zur Bildung dieser kleinen Genossenschaft bediente, sich nur vereinigt haben, um sich einander brüderlich zu lieben und zusammen nur Eine priesterliche Familie zu bilden.

Es wird daher ihr Geist und oberstes Gesetz sein, gegeneinander die innigste, stärkste und heiligste Liebe zu üben; mit äußerster Zartheit alles zu meiden, was den Geringsten ihrer Brüder auch nur im Mindesten verletzen könnte; sich bei jeder Gelegenheit aufrichtige Achtung, herzliche Zuneigung und jegliche Rücksicht zu beweisen und allezeit bereit zu sein, in allen geistlichen und zeitlichen Bedürfnissen einander zu dienen und zu helfen.

6) Endlich ist der Geist dieses Priestervereins ein Geist der Gemeinschaft. — Das ist offenbar ein wesentlicher

Punkt. Die Mitglieder vereinigen in einer heiligen Gütergemeinschaft ihre Gedanken, ihre Herzen, ihre Erleuchtungen, ihre Freuden und Leiden, ihre Gebete und guten Werke, und, in gewissem Maße, auch ihre zeitlichen Güter: *Unanimes; idipsum sentientes . . . fraternitatis amatores . . . non quaerentes quae sua sunt, sed quae aliorum . . . cor unum et anima una . . . quibus omnia communia.*

Obwohl einige Mitglieder der Genossenschaft allein wohnen, andere nur zu Zweien oder Dreien, so betrachten sie sich doch insgesammt als Eine wahre Gemeinschaft, denn nach dem tiefen und wahren Gedanken des ehrwürdigen Gründers des alten Institutes der in Gemeinschaft lebenden Weltgeistlichen: „besteht das Wesentliche des gemeinschaftlichen Lebens nicht nothwendig darin, in größerer Zahl unter Einem Dache vereinigt zu sein. Das allein könnte eine bloße Anhäufung Einzelner ohne wahre Gemeinschaft sein. Das Wesen und die Hauptsache des gemeinsamen Lebens, das, worauf es sich gründet und wodurch es sich erhält, besteht vielmehr darin, eine gemeinsame Regel zu haben und zu beobachten; Einen Geist, Ein Ziel, gemeinsame Interessen, gemeinsames Einkommen und eine gemeinsame Kasse zu haben, mit Einem Worte, Eine Familie zu bilden, wo man weiß und sieht, daß man Einen Vater und Herzen hat, die Einem lieben, wo man, was Einem immer betreffe, Beistand, Stütze und zeitliche und geistliche Hilfe und endlich eine Zufluchtsstätte findet, wo man zu Hause und nicht unter Fremden ist. Wenn man dann auch mehrere Jahre lang allein leben muß, so ist man deßhalb nicht vereinzelt, absondert und ohne Stütze; man ist Glied einer Körperschaft, Genosse einer Gemeinschaft. Oder war etwa der heil. Franz Xaver, als er allein auf dem Weltmeere, oder in den Einöden Indiens, oder an den unwirthlichen Gestaden Japans sich befand, nicht Glied einer Genossenschaft? Daher kann das gemeinsame Leben offenbar unter Priestern, welche im heiligen Dienste angestellt sind,

bestehen, obwohl sie genöthigt sind, auf den zerstreuten Pfarreien mehr oder weniger einsam zu leben."

Nachdem ich von dem Zweck und Geist der Genossenschaft geredet, sollte ich noch von ihren Regeln sprechen; allein ich merke, daß dieses eigentlich bereits geschehen ist: denn was war alles bisher Gesagte anders, als eine Auseinandersetzung der Haupt- und Grundregeln dieses frommen Vereines? Ich will daher nur einige Einzelnheiten hinzufügen. Ich hebe hervor:

1) Die Andachtsübungen der Genossenschaft. Es sind keine anderen, als die Hauptandachten der Christen und Priester überhaupt: die Andacht zum allerheiligsten Altarssacrament, zum anbetungswürdigen Herzen Jesu und zur allerseligsten Jungfrau.

2) Die geistlichen Uebungen. Es sind ungefähr dieselben, wie im Seminar: Gebet, Gewissenserforschung, geistliche Lesung, Rosenkranz, Besuchung des allerheiligsten Sacramentes, mit der dem Geiste der Gemeinschaft entsprechenden näheren Bestimmung, daß, wo mehrere Mitglieder beisammen sind, ein Theil dieser Uebungen, je nach Möglichkeit des Ortes und der Zeit, gemeinschaftlich verrichtet wird.

3) Der Gebrauch, daß jedes Mitglied dem Superior darüber monatlich Rechenschaft ablegt, ob und wie es die Regeln treu beobachtet und die geistlichen Uebungen verrichtet. Es ist dieses ein kräftiges und leichtes Mittel, die Beobachtung der Regeln und den Eifer zu erhalten, und zugleich eine Uebung der Demuth, die unserem Heilande nur sehr wohlgefällig sein kann.

4) Einige andere besondere und mit Weisheit gewählte Mittel, um, der nothwendigen localen Zerstreuung ungeachtet, den Geist der Gemeinschaft und der Einheit unter Mitgliedern und mit dem Oberen zu erhalten, als da sind: Besuche des Superiors, gegenseitige Besuche der Mitglieder, wenn sie Nachbarn sind, allgemeine Versammlungen, besondere Versammlungen für die, welche um einen besonderen

Mittelpunkt vereinigt sind, Correspondenz mit dem Superior und einigen Mitbrüdern 2c. Wenn ein Mitglied der Ruhe oder einer Geisteserneuerung durch Exercitien bedarf, so kann es sich mit Unserer Erlaubniß oder der der betreffenden Erzdiaconen für diese Zeit in seiner Stelle durch ein anderes Mitglied ersetzen lassen, um so vollkommen sorgenfrei zu sein.

5) Die Art und Weise der Vereinigung der kirchlichen Einkünfte. Dieselbe ist sehr einfach: denn abgesehen von dem Falle, daß in einer größeren Anstalt, wo eine Anzahl Mitglieder sich finden, ein eigener Oeconom aufgestellt wird, ist jedes Mitglied der Genossenschaft sein eigener Oeconom; er vereinnahmt selbst alle ihm aus seiner Stelle zukommenden Emolumente: Gehalt, Casualien, Stipendien 2c.; so macht er auch selbst seine Ausgaben für Nahrung, Kleidung, Wohnung, kleine Ankäufe von Büchern, gewöhnliche Almosen, Unterstützung bedürftiger Angehörigen, wenn er solche Pflichten hat, mit der einzigen Auflage, über alles dieses ein Buch zu führen, wovon der Superior von Zeit zu Zeit Einsicht nimmt. Der Ueberschuß wird jedes Jahr in die Gemeinschaft oder zu einem Reservefond verwendet, zur Bestreitung gegenwärtiger oder künftiger Bedürfnisse der Mitglieder und für die in den Generalversammlungen der Genossenschaft genehmigten guten Werke. Unter diesen nehmen die für Aspiranten des geistlichen Standes, Seminarien und die Sorge für alte und kranke Priester stets die erste Stelle ein; selbstverständlich werden dadurch die Mitglieder von den Beiträgen des Diöcesan-Clerus, z. B. zur Exercitienkasse, Cantonalbibliothek nicht frei. Es zieht also Niemand aus dem geistlichen Einkommen Privatvortheil, sondern wendet seine Ersparnisse der Gemeinschaft zu; so ist die Pest des Geizes unmöglich gemacht, die Uneigennützigkeit gesichert, so wird dem Mangel der Einen durch den Ueberfluß der Anderen abgeholfen und haben alle die Sicherheit, niemals am Nothwendigen Mangel zu leiden.

Da die Mitglieder ihr Leben lang der Diöcese dienen, so behalten sie auch ihr Recht auf die überhaupt den Diöcesan-Geistlichen gesicherten Ruhegehalte; allein die Genossenschaft wird, bevor sie zu den Diöcesan-Mitteln ihre Zuflucht nimmt, aus eigenen Mitteln ihre Mitglieder unterhalten, und in dem Maße, als ihr Reservefond sich vermehrt, wird sie, im Einvernehmen mit dem Bischofe, theilweise oder vollständig für ihre kranken und alten Mitglieder sorgen. Zu diesem Ende hat der Bischof stets das Recht, von den Rechnungen und dem Stande der Kasse Einsicht zu nehmen.

Um aber ängstliche Gewissen bezüglich des Einkommens nicht zu belasten und zu verwirren, sollen alle diese Vorschriften bloß als Punkte der Regel gelten, aber keine Pflichten der Gerechtigkeit und keine Restitutionsverbindlichkeit begründen. Man hält die Ehrenhaftigkeit der Mitglieder und etwa eine Erinnerung des Vorstehers für vollkommen ausreichend, um jedem größeren Mißbrauche vorzubeugen.

Uebrigens gilt das Gesagte nur vom kirchlichen Einkommen: denn alle aus Privatvermögen oder irgend welchen anderen Quellen fließenden Einkünfte fallen nicht in die Gemeinschaft. In diese fallen einzig die kirchlichen Einkünfte, und zwar erst vom Augenblicke des Eintrittes in die Genossenschaft an.

Nichts ist demnach praktisch einfacher und leichter, als die so verstandene Gütergemeinschaft. Aber welch' süßes Band ist sie für die Priester, und welch' reicher Schatz für die Uebung der Liebe und Barmherzigkeit! Wie innig fühlt man sich verbunden, wenn Alle, wie nur Ein Herz, auch Eine Kasse haben und Jeder stets bereit ist, sein Brod mit seinem Bruder zu theilen? *Inter fratres omnia communia.* Da ist Gottes Segen: *Illic mandavit Dominus benedictionem.* (Psalm. 132, 3.) Nicht bloß der Segen des Himmels, sondern auch der Segen der Erde. Und ohne Furcht fehl

gefunden zu werden, möchte ich vorhersagen, daß wenn auch, wie die Apostel, nur zwölf Priester so wie ihre Herzen, auch ihr Einkommen vereinigen, so werden sie nie Mangel leiden, weder in gesunden, noch in kranken Tagen, noch in ihrem Alter. Ja noch mehr: mit der Zeit werden sie selbst Ueberfluß haben, aber Ueberfluß in der Gemeinschaft, ohne Sorge für's Zeitliche und ohne Gefahr jemals geizig zu werden. Bei uns ist der Clerus arm, recht arm. Aber ich behaupte, ohne daß die kirchlichen Einkünfte zunähmen, würden wir mit Hilfe des gemeinsamen Lebens und seiner Hilfsquellen und Ersparnisse vor dem Ablaufe von dreißig Jahren reich zu nennen sein, wenn von demjenigen, was — ich rede nicht von privatem Vermögen — sondern von dem kirchlichen Einkommen erübrigt wird, Nichts einem anderen Zwecke, als dem Clerus und guten und kirchlichen Werken zu Gute käme.

6) Ich hebe noch hervor, daß die Regeln der Genossenschaft besonders empfehlen, junge Leute für den Priesterstand vorzubereiten, sie zu diesem Ende zu unterrichten und zur Frömmigkeit und zum gemeinsamen Leben zu erziehen, indem sie denselben, wo möglich, in Pfarrhäusern Wohnung geben und eine entsprechende Tagesordnung vorschreiben. Es ist dieß ein vorzügliches Mittel, sowohl dem Priesterthum, als der Genossenschaft gute Mitglieder zu gewinnen, wie solches auch beim alten Institut Holzhauser's der Fall war.

Noch ein Wort über den Namen Oratorium, den unsere Diöcesan-Genossenschaft angenommen hat und welcher den Gedanken nahe legen könnte, dieselbe sei eine Filiale oder Dependenz des Pariser Oratoriums. Man hat eine Zeit lang an eine solche Vereinigung gedacht; aber der Plan hatte keine Folge, und nach reiflicher Erwägung hat man es für besser gefunden, daß die Genossenschaft eine locale und Diöcesan-Anstalt bleibe. Der Name Oratorium ist bekanntlich dem Pariser Oratorium nicht ausschließlich eigen:

es tragen ihn mehrere ähnliche Gesellschaften in Rom, London und anderwärts; und da alle diese Genossenschaften, welche Oratorien heißen, aus Weltpriestern bestehen und keine klösterlichen Gelübde ablegen, so schien dieser Name sich besser als jeder andere für eine Genossenschaft zu eignen, die ein Verein von Weltpriestern ist und allezeit bleiben will. Er ruft überdieß den Mitgliedern in's Gedächtniß, daß sie Männer des Gebets sein und vorzüglich aus dem Gebete Licht und Kraft zu ihrem heiligen Dienste schöpfen sollen.

Das sind, geliebte Brüder, der Ursprung, der Zweck, der Geist und die hauptsächlichsten Regeln des Diöcesan-Oratoriums von Orleans. Ich mußte in alle diese Einzelnheiten eingehen, um euch damit vollkommen bekannt machen und über Nichts im Dunkeln und Ungewissen zu lassen.

II. Ich komme nun zu den gewichtigen und entscheidenden Gründen, die es mir als eine wesentliche Pflicht eines bischöflichen Amtes erscheinen ließen, in meiner Diöcese eine so gute und kostbare Anstalt zu approbiren und nach bestem Vermögen zu ermuthigen.

Ihr sehet, liebe Brüder, so gut als ich, und sehet es in euren Pfarreien noch mehr in der Nähe, als ich, wie groß die religiösen und sittlichen Uebel unserer unglückseligen Zeit sind und mit welch' einer trostlosen Zukunft dieser Zustand der Seelen die Kirche in Frankreich und in unserem ganzen armen Europa bedroht, wenn nicht Gott in seiner großen Barmherzigkeit den uns verschlingenden Uebeln des Indifferentismus, der Unsittlichkeit und der Gottlosigkeit, welche in Stadt und Land in fortwährendem Zunehmen begriffen sind, irgend ein neues und mächtiges Heilmittel entgegensetzt. Welches ist, wenn die Vorsehung noch ein solches bestimmt hat, dieses Heilmittel? Gott weiß es; allein so viel wir Menschen es vorhersehen und nach der Natur der Dinge und den Erfahrungen der Geschichte beurtheilen können, müssen wir es als unzweifelhaft ansehen, daß es

vorzugsweise in einer großen und fruchtbaren Erneuerung der priesterlichen Heiligkeit und Wissenschaft und des katholischen Apostolates durch eine neue Ausgießung des Geistes und Feuers der Frömmigkeit, des Eifers, der heiligen Wissenschaft und des Seeleneifers im Clerus bestehen wird. Denn immer und allezeit erleuchtet, heiliget und heilet Gott die Völker durch die Priester: *Vos estis lux mundi, vos estis sal terrae* (Matth. 5, 13.). Das sind die unvergänglichen Worte, welche ewig die Kraft und die Ehre des Priesterthums ausmachen. So sehen wir denn auch aus der Kirchengeschichte, daß in allen großen Perioden der Kirche, sowohl bei ihrer ersten Ausbreitung, als auch später, so oft sie neue Länder in Besitz genommen und neue Eroberungen gemacht, oder nach einer Zeit des Schlafes, wie die Erde im Frühling, wiedererwachte und sich neu belebte, Alles dieses stets dadurch geschah, daß mit einem Male eine große Zahl heiliger Priester, großer und frommer Bischöfe, heiliger Lehrer, in Seeleneifer und Arbeit sich verzehrender apostolischer Männer sich erhoben.

Das ist der starke Hebel, durch den Gott die Welt emporhebt, der Feuerofen, wodurch er sie erwärmt, der Lichtherd, wodurch er sie erleuchtet. Wenn wir daher, liebe Brüder, für die Leiden der Kirche, wie wir sollen, Empfindung haben und wenn wir nach dem Heilmittel verlangen, das ihre Wunden heilt und das allein in unserem armen Volke Glauben und Frömmigkeit neu zu beleben vermag: so müssen wir vor Allem danach verlangen und Gott mit unseren glühendsten Gebeten darum bitten, daß er doch dieser Diöcese und der ganzen Kirche viele heilige Priester schenken wolle. Mit dieser Hilfe kann noch Alles gerettet werden; ohne dieselbe schreitet das Verderben immer weiter.

Nein, meine Brüder, nur mittelmäßige Priester, Priester, welche sich damit begnügen, schwere Fehltritte zu vermeiden, selbst Priester, die, wenn auch mit einer gewissen Sorgfalt, doch nur das absolut Nothwendige in ihrem

Dienste thun, die bloß ordentlichen und anständigen Priester reichen nicht mehr aus für das, was heutzutage diesen furchtbaren Angriffen und Fortschritten des Bösen im Schooße einer entsittlichten und fast entchristlichten Gesellschaft gegenüber Noth thut. In solchen Zeiten sind heilige Priester nothwendig im vollen Sinne des Wortes, Männer Gottes, voll des Glaubens und des heiligen Geistes, brennend von Eifer, genährt durch Gebet und Studium, losgelöst von der Welt, uneigennützig, voll Hingebung, bereit, Alles und sich selbst zum Opfer zu bringen für Gott und das Heil der Seelen. Durch Heilige wurde vor achtzehnhundert Jahren das christliche Leben in der heidnischen Welt begründet; nur durch Heilige kann dieses Leben neuerweckt werden in einer Welt, die darauf und daran ist, wieder heidnisch zu werden.

Verdemüthigen wir uns, liebe Brüder, und ich vor Allem, wenn wir nicht heilige Männer sind, wie ihrer jetzt die Welt so sehr bedarf und wie sie all' jene Herzen, in denen der heilige Geist lebt und „mit unaussprechlichen Seufzern betet," so inbrünstig vom Himmel verlangen. Ja, verlangen auch wir und erflehen auch wir aus ganzer Seele solche heilige Priester; und wenn sich unter uns Solche finden, die, ohne sich für heilig zu halten, doch wenigstens danach streben und sich vereinigen, um es mehr und mehr zu werden, so freuen wir uns darüber und preisen wir uns deßhalb glücklich und danken Gott dafür!

Wohlan, aus tiefster Ueberzeugung spreche ich es aus, daß ich nächst den Seminarien nichts kenne, was so geeignet, was so kräftig und wirksam wäre, um diesen Zweck zu erreichen, als kirchliche Institute, wie dasjenige, wovon ich hier zu reden den Trost habe — und das ist der Grund, weßhalb ich, wenn ich durch die Gnade Gottes ein solches Werk in meiner Diöcese entstehen sehe, dagegen nicht gleichgiltig bleiben kann, sondern meine Stimme erheben muß, um es zu ermuthigen und zu segnen!

Wir haben in Frankreich das große Glück, seit zwei Jahrhunderten in all' unseren Diöcesen wohl organisirte und gut geleitete Seminarien zu besitzen — das ist eine große, große Gnade, und es ist ein großes Unglück für jene Länder, die dessen noch beraubt sind. Wir verdanken dieses Glück dem Antriebe, den das heilige Concil von Trient und den unsere großen und heiligen Priester des siebenzehnten Jahrhundert gegeben haben, und ich zweifle nicht daran, daß das bevorstehende allgemeine Concil das Werk der kirchlichen Reform fortsetzen und auf's Neue die Seminarien für die ganze Kirche vorschreiben und da, wo sie bereits bestehen, dieselben noch vervollkommnen werde. Nichtsdestoweniger muß man mit Betrübniß bekennen, daß, wie viel Gutes unsere vortrefflichen Seminarien auch stiften, nur allzu oft dieses Gute, wenigstens zum Theil, wieder zu Grunde geht, weil die rechten Mittel fehlen, es zu bewahren. Wie viele junge Priester gehen aus unseren Seminarien mit den vortrefflichsten Dispositionen hervor, mit einem Eifer, mit einer Gewöhnung an das innerliche Leben und die Uebungen der Frömmigkeit, die hinreichen würden, wahrhaft heilige Priester aus ihnen zu machen, wenn sie nur darin verharrten. Aber ach, die Hilfsmittel und Gnaden des gemeinsamen Lebens, deren sie in den Seminarien genossen, fehlen ihnen von dem Augenblicke an, wo sie dasselbe verlassen — und so finden sich viele von ihnen in trauriger Isolirung und ohne Schutz hinausgeworfen in die Zerstreuungen der Welt. Ganz allmälig werden sie lauer, sie ermatten, verlieren ihren ersten Eifer, und so endigen diese jungen Männer, welche heilige Priester, vortreffliche Arbeiter im Weinberge des Herrn hätten werden können, oft damit, daß sie ihr Leben lang recht gewöhnliche Geistliche bleiben.

Was wäre also nothwendig, meine Brüder, um diesen traurigen Zerstörungen der schönsten Hoffnungen zuvorzukommen, welche den Schmerz der Bischöfe und der Vorsteher

der Seminarien bilden? Was nothwendig wäre, wären kirchliche Einrichtungen für die Priester, welche ihnen in ihrem Dienste einigen Ersatz für die Vortheile und heiligenden Einflüsse des Seminars gewährten, Priestergenossenschaften, die in jeder Diöcese einen Theil der Priester näher vereinigen und in ihnen durch die wirksamen Mittel, worüber solche Institute verfügen, durch die Wachsamkeit und den Eifer guter geistlicher Directoren, durch die starke Stütze einer heiligen Regel, durch geistliche Conferenzen, brüderliche Ermahnungen u. s. w. den Eifer mehr und mehr wecken und entwickeln und jene Reinheit und jene Kraft des priesterlichen und apostolischen Geistes in ihnen erhalten würden, die leider nur zu oft in Folge der menschlichen Schwäche und aus Mangel genügender Schutzmittel verloren gehen.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß überall, wo solche Priestervereine bestünden, jedes Jahr gar manche neu geweihte Priester um Aufnahme in dieselben bitten und alle nöthigen Hilfsmittel und Stützen finden würden, um ihr ganzes Leben lang jene solide Frömmigkeit, jenen innerlichen Geist und jenen brennenden Eifer sich zu bewahren, welche sie aus ihrer geistlichen Erziehung geschöpft und welche der Kirche so große Früchte versprechen, die aber, ich wiederhole es mit Schmerz, oft so traurig und so schnell in der Vereinzelung zu Grunde gehen.

Gebe Gott, daß der Tag komme, wo jede Diöcese, wie sie ihr Seminar zur Erziehung und Heiligung der Candidaten des Priesterthums hat, so auch eine geistliche Genossenschaft besitzt, welche diesen jungen Priestern das Mittel gewährt, in der Frömmigkeit und Wissenschaft zu verharren, fortzuschreiten und sich zu vervollkommnen und so, nachdem sie in den heiligen Dienst hinausgestellt sind, immer mehr und mehr Männer Gottes und tüchtige Arbeiter zu werden. Diese beiden Institute würden miteinander in wunderbarem Einklang stehen und sich gegenseitig unter-

stützen: das Seminar würde der priesterlichen Genossenschaft gute und vortreffliche Mitglieder liefern, und die Genossenschaft würde die Früchte des Seminars bewahren und zur Reife bringen.

Ich weiß nicht, ob mich hier mein Verlangen täuscht, aber ich habe ein tiefes Vorgefühl, daß es sich einstens so in der Kirche gestalten wird; daß diese Priestergenossenschaften, welche Gott gegenwärtig dem Weltclerus scheint schenken zu wollen, sich allmälig vermehren und daß die Priester allerwärts immer mehr das Bedürfniß fühlen werden, sich zu vereinigen, sich zu organisiren, sich aneinander zu schließen, um sich gegenseitig zu stützen und zu helfen. Und so wird mehr und mehr, ungeachtet der physischen Zerstreuung und Vereinzelung, welche der Dienst der Pfarreien immer nothwendig machen wird, der unglückliche Zustand jener moralischen Isolirung, jenes Individualismus, jenes Lebens und Wirkens für sich und lediglich nach eigenem Kopfe verschwinden, welche den Weltclerus oft in einen befremdenden Zustand der Schwäche versetzt und ihn jener mächtigen und großartigen Lebenskraft beraubt, welche er für Heiligkeit, Wissenschaft und Wirksamkeit aus einem engeren Aneinanderschließen, aus einer innigeren Vereinigung ziehen würde.

Zur Darlegung der großen und kostbaren Früchte, die solche Institutionen versprechen und mich mit Dank gegen Gott erfüllen, daß in meiner Diöcese eine solche Genossenschaft sich gebildet, sei es mir zum Schlusse gestattet, einige Seiten des Briefes anzuführen, den ich im Jahre 1861 gelegentlich der Lebensbeschreibung des ehrwürdigen Holzhauser geschrieben habe. Dieser große Mann war, wie ihr wißt, im siebenzehnten Jahrhundert der Gründer oder vielmehr der Wiederhersteller dieser heiligen Form des priesterlichen Lebens, die dem Wesen nach so alt wie die Kirche ist. So habe ich damals geschrieben:

„Was im Leben des ehrwürdigen Bartholomäus Holzhauser mich am meisten ergriffen hat, ist das große Werk, für welches Gott ihn sichtbarlich in der Kirche erweckt hat, das bewundernswerthe Institut der in Gemeinschaft lebenden Weltgeistlichen, ein Institut, welches ich bis jetzt kaum gekannt habe, welches noch wenige Geistliche in Frankreich kennen und das, ich nehme keinen Anstand es zu sagen, eine der herrlichsten Ideen ist, welche durch jene große kirchliche Reformbewegung erzeugt wurden, wozu das Concilium von Trient und der heil. Borromäus im sechszehnten Jahrhundert den Anstoß gaben.

„Ich bewundere und liebe dieses Institut, weil es sich mit der Weltgeistlichkeit beschäftigt, was sonst nie in solchem Grade geschah; weil es, indem es der Weltgeistlichkeit die zur Ausübung ihrer Amtspflichten nöthige Freiheit läßt, diese Freiheit regelt, die Freiheit mit der Regularität vereinigt, weil es mit einem Worte den Weltpriestern, während sie in den Pfarreien bleiben und unter der vollen Jurisdiction ihrer Bischöfe alle Pastoralpflichten erfüllen, alle Vortheile und Heiligungsmittel darbietet, welche die Orden ihren Mitgliedern gewähren: Lebensregeln, die nicht minder kräftig als gemäßigt sind, wohlgeordnete Uebungen der Frömmigkeit, Vorgesetzte, Vorbilder und wirksame Hilfsmittel für das innere Leben, Mitbrüder, mit denen man durch die innigsten Bande der Liebe und der Gemeinschaft verbunden ist, allen Trost und alle Stütze des gemeinschaftlichen Lebens, sogar mitten unter der Zersplitterung und Isolirung der eigenthümlichen, speciellen Verrichtungen des Pfarramtes, kräftige Schutzmittel zur Bewahrung der Keuschheit, eine edle Uneigennützigkeit bei Ausübung der heiligen Verrichtungen, hinwiederum Freiheit von jeder Sorge für das Zeitliche, Sicherheit bezüglich aller Bedürfnisse des Lebens und im Alter eine ruhige Zurückgezogenheit, um sich auf den Tod vorzubereiten.

„Die Idee eines solchen Instituts scheint einfach, wie

Alles, was wahr, natürlich und nothwendig ist; aber sie ist nichtsdestoweniger eine der erhabensten und fruchtbarsten Ideen, welche je gefaßt wurden, um die Weltgeistlichkeit durch die Verbindung des inneren Lebens mit der äußeren Amtsthätigkeit gründlich zu heiligen und um die ganze Lebenskraft des Clerus durch die Vereinigung und das gemeinsame Leben zu entwickeln.

„Daher wundere ich mich nicht über die begeisterte Aufnahme, welche diese Idee bei so vielen großen und erleuchteten Geistern gefunden, noch über das herrliche Lob und die Ermunterungen aller Art, welche dem Institut der in Gemeinschaft lebenden Weltgeistlichen von Papst Innocenz XI., den deutschen Fürsten, einer großen Zahl Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, der ganzen katholischen Welt gespendet wurden. Und wenn heute sich solche priesterliche Genossenschaften in unseren Diöcesen bilden würden, so zweifle ich nicht, daß sie gleichfalls in hohem Grade des vorzüglichen Schutzes der Bischöfe und der Hochschätzung aller weisen und erleuchteten Männer in der Kirche sich zu erfreuen haben würden.

„Was mich betrifft, so gestehe ich, daß ich immer für den Weltclerus, seine Arbeiten und seine Tugenden eine große Bewunderung gehabt habe. Aber wenn ihm noch etwas fehlt, sind es nicht gerade jene Vortheile und Mittel geistiger Vervollkommnung, die wir soeben aufgezählt haben?

„Gestehen nicht gerade die besten Priester, daß es eine ungeheure Mühe kostet, um mitten unter den Beschäftigungen und Gefahren der Welt das innere Leben sich zu bewahren, und daß nur zu oft dieses innere Leben unter der Last und Hitze des Tages, unter der Ueberhäufung mit Geschäften verloren gehe? Ja, das ist es, was uns fehlt und eben darum sind wir so schwach in Hinsicht auf die höhere Frömmigkeit, den apostolischen Geist und die heiligen Studien, und zwar, müssen wir hinzufügen, in einer Zeit und Angesichts einer Gesellschaft und religiöser Bedürfnisse, welche mehr als je

einen Clerus erfordern, der sich durch Heiligkeit, Eifer und Wissenschaft auszeichnet.

„Uebrigens ist diese Schwäche entschuldbar und darf uns nicht so sehr zum Vorwurfe gemacht werden, denn sie entspringt gleichsam wider unseren Willen aus den bestehenden Verhältnissen. Aber ich muß mich hier deutlicher erklären.

„Das, was uns schwach macht, ist vor Allem, meiner Ueberzeugung nach, die Vereinzelung, und das, was Noth thäte, um uns stark zu machen, wäre die Vereinigung und das gemeinsame Leben. Unter der Vereinzelung verstehe ich natürlich nicht die nothwendige unvermeidliche Vertheilung der evangelischen Arbeiten im Weinberge des Herrn, um für das Heil der Seelen zu wirken. Diese Vertheilung könnte wohl, wie nicht zu leugnen ist, geringer sein. Wir sollten mehr Vicare, weniger einzeln stehende Pfarrer haben; doch handelt es sich hier nicht so sehr um diese physische Isolirung, sondern es handelt sich um die moralische Isolirung, den Individualismus, die zu große Theilung der Interessen, den Mangel des Einverständnisses und gemeinschaftlichen Wirkens, es handelt sich um die Zersplitterung der Kräfte, um dieses allzu individuelle Leben, das Jeder bei sich und auf seine eigene Weise führt; endlich um dieses, wie soll ich sagen, abgeschlossene und, man verzeihe mir den Ausdruck, sonderthümliche und beschränkte Wesen des Clerus, welches Ursache ist, daß die Mehrzahl der Priester, gleichsam in ihre eigene Persönlichkeit, wie in die vier Mauern ihres Pfarrhauses eingeschlossen, nur allzu oft mit ihren Mitbrüdern nicht in jenem Verkehre, in jener Solidarität, jener Einheit der Anschauungen, der Arbeiten und des Eifers, in jener brüderlichen Gemeinschaft der Interessen und des Wirkens stehen, worin eben das so kräftige und einflußreiche Leben der Corporationen besteht.

„In dieser Hinsicht läßt sich mit Wahrheit behaupten, daß wir nicht so, wie wir es sein könnten und sollten, zu

einer Körperschaft verbunden sind, und darin liegt eben unsere Schwäche.

„Allerdings bilden wir eine Körperschaft und zwar eine durch die Hierarchie und die äußere Disciplin wunderbar organisirte, und dieser verdanken wir Alles, was wir an Kraft besitzen. Doch wir sind zu vereinzelt, zu verlassen in Beziehung auf das innerliche Leben, bezüglich der Beförderung und Erhaltung der Frömmigkeit, bezüglich der Erweckung des heiligen Wetteifers in den Tugenden, bezüglich der wissenschaftlichen Arbeiten, bezüglich der Werke des apostolischen Eifers.

„Ehemals gab es viele Ordensleute und regulirte Kleriker; es fand sich kaum eine noch so unbedeutende Stadt, welche nicht solche besaß. Es gab sehr zahlreiche Cathedralcapitel, es gab große und kleine Collegiatstifte, für die Wissenschaften gab es Universitäten. Wir hatten auch unsere großen Versammlungen des Clerus. Das Alles waren, in der einen oder anderen Form, ebenso viele Körperschaften, mit dem Geiste, dem Leben, der Wirksamkeit, welche eben Körperschaften eigenthümlich sind und ihre Stärke ausmachen. Was aber haben wir heutzutage? Was ist uns von all' Jenem geblieben? Keine Versammlungen des Clerus mehr, keine Universitäten, keine Collegiatstifte, die Domcapitel sind bis auf wenige Mitglieder reducirt, die oft zum großen Theil alt und schwächlich sind, außerdem wenige Ordensleute und fast keine priesterliche Genossenschaften. Wollen wir in diesem Zustande verharren? Ja, wenn wir schwach bleiben wollen und fast unfruchtbar und ohnmächtig für alles Große. Wollen wir das aber nicht, wollen wir stark, fruchtbar und mächtig werden für das Werk Gottes, so müssen wir heraustreten aus unserer Vereinzelung, unserem Individualismus; wir müssen uns einander gegenseitig nähern, wir müssen uns brüderlich vereinigen, verbinden und zusammen wohnen: Habitare fratres in unum. Hierin und hierin allein

ruht der große Segen und das großartige Leben der Kirche: Illic mandavit Dominus beneditionem et vitam!

„Diese Fahne müssen wir entfalten, die Fahne des gemeinschaftlichen Lebens müssen wir aufpflanzen in Mitte des Weltclerus selbst. Glückselig und gesegnet die Hände, welche zuerst diese Fahne aufpflanzen.

„Wenn nur einmal der Anfang gemacht sein wird, wenn nur einmal eine bestimmte Zahl würdiger Geistlichen, ohne ihre Diöcesen zu verlassen, ihre Pfarreien oder geistlichen Aemter aufzugeben, sich unter dieser starken und milden Lebensregel vereinigt haben wird, so wird es nicht an Solchen fehlen, die das begonnene Werk fortsetzen und vervollkommnen und bald werden sich, daran läßt sich nicht zweifeln, die überraschendsten und herrlichsten Erfolge zeigen."

So schrieb ich 1861, und ich fügte bei:

„Wie viele Priester in unseren Diöcesen, wie viele gute, fromme Priester gibt es, welche verborgen, unbekannt, zerstreut leben, sich einander wenig kennen, welche einander so recht ihr Herz eröffnen möchten, welche spüren, daß ihnen etwas fehlt, welche in ihrem Innersten die Sehnsucht nach einem vollkommneren Leben und einer beglückenderen Uebung ihres Amtes fühlen! Aber sie wissen nicht, auf welche Weise sie diese Sehnsucht stillen sollen, und sie seufzen und verschmachten in ihrer gezwungenen Verlassenheit!

„Diese guten Priester, voll Eifer und heiliger Begeisterung, verzehren sich oft wegen ihrer Isolirung in Niedergeschlagenheit und im Gefühle ihrer Kraftlosigkeit, gleich zerstreuten Feuerbränden, die nicht erwärmen; aber verbindet nur einmal diese guten Priester, vereiniget diese lebendigen Flammen und es werden Feuerherde entstehen, und Licht und Wärme ausstrahlen. Oder sagt nicht die heilige Schrift: Was gibt es Traurigeres, Kälteres, als wenn der Mensch allein ist: Unus quomodo calefiet? Ist es nicht besser, wenn Zwei beisammen sind? Wenn den Einen friert, so erwärmt ihn der Andere; wenn der Eine fällt, richtet ihn der An-

dere auf. Wehe Dem, der allein steht! Vae soli! (Eccl. IV. 9. 10. 11.)

„Wie viele junge Priester treten jedes Jahr aus unseren trefflichen Seminarien mit jenem Eindrucke der Gnade, der ihnen das Verlangen nach besonderen Mitteln zu ihrer Heiligung einflößt, um sich in der priesterlichen Vollkommenheit zu erhalten! Was thun aber diese jungen Priester? Da sie diese Mittel im Weltpriesterstand nicht finden, so verlassen sie denselben und oft auch ihre Heimath; wie groß auch die Bedürfnisse und selbst mitunter der Priestermangel in ihren Diöcesen sein möge, so verlassen sie doch dieselben, obwohl sie von denselben und für sie erzogen worden sind, sie suchen anderswo, was sie bei uns nicht finden; sie suchen durch den Eintritt in Orden — und wer wollte sie darum tadeln — sich die Mittel zu größerer Vervollkommnung zu verschaffen, welche wir ihnen nicht bieten können.

„Gewähren wir also in unseren Diöcesen den Weltgeistlichen, die hier und dort mit den verschiedenen Functionen des Diöcesandienstes betraut sind, die Vortheile und Hilfsmittel des gemeinsamen Lebens, und viele dieser jungen Priester, welche die Elite unseres Clerus bilden und deren Entfernung immer eine so große Lücke unter uns zurückläßt, werden uns verbleiben und mit jeder Ordination werden sich die Reihen unseres Pfarrclerus verstärken und ihm neue jugendliche Streiter zugeführt werden!

„Und hat nicht in gleicher Absicht der heil. Borromäus, wie Jedermann bekannt, in der Diöcese Mailand das Institut der „Oblaten" gegründet? Könnten wir nicht auch unsere „Oblaten" haben?

„Ganz gewiß, und ich schätze mich glücklich, es hier auszusprechen, liebe und verehre ich die Orden und klösterlichen Congregationen. Bei allen Gelegenheiten habe ich für diese heilige und tapfere Schaar des geistlichen Kriegsheeres meine tiefste Verehrung und lebhaftesten Sympathien bezeigt. Ich habe den Tag gesegnet, an dem die göttliche Vorsehung mir

Gelegenheit gegeben und mich würdigte, ihnen zu dienen, für sie zu kämpfen und, wenn es mir erlaubt ist, dieß hinzuzufügen, für sie zu siegen. Ich habe mich seit Antritt meines bischöflichen Amtes unaufhörlich bemüht, religiöse Genossenschaften in meiner Diöcese einzuführen; mit mehreren ist es mir gelungen; ich arbeite daran, ihnen noch andere hinzufügen. Um den Einfluß, das Zutrauen und den Antheil an Ausübung der geistlichen Functionen, welchen der Ordensclerus besitzt und in so hohem Grade verdient, beneide ich ihn also nicht, ja, ich wünschte ihn noch zu vergrößern, denn auf diesem unabsehbaren Acker des Hausvaters, wo die Ernte so reichlich wäre, wenn die Arbeiter zahlreicher wären, findet sich Arbeit für Alle; für Alle gibt es Samen auszustreuen, Früchte einzusammeln, und je mehr Prediger, Beichtväter, Lehrer, Vorsteher, Katecheten, Evangelisten und Apostel unter uns sein werden, um so weiter werden wir auch auf Erden das Reich Gottes ausbreiten, um so mehr Seelen retten.

„Aber wenn ich den Ordensclerus liebe und verehre, so liebe und verehre ich die Weltgeistlichkeit nicht minder. Die Weltgeistlichkeit bildet die Grundlage der lehrenden Kirche, den nothwendigsten und wesentlichsten Bestandtheil des Priesterthums Jesu Christi; ihr ist, kraft ihres Amtes, die Pflicht auferlegt, die Heerde Jesu Christi zu weiden und zu regieren; aus ihr empfangen in der Regel die Diöcesen ihre Bischöfe und die Pfarreien ihre Pfarrer. Die Ordensleute dagegen sind in der Ordnung der Hierarchie und der militia ecclesiastica die Hilfstruppen der Weltgeistlichen, unendlich werthvolle und, wenn man will, unentbehrliche Hilfstruppen, aber immerhin Hilfstruppen. Der Weltgeistlichkeit liegt fast überall die Erfüllung der Pastoralpflichten in all' ihren Abstufungen ob und es ist daher ihre Thätigkeit in der Kirche die umfassendste, dauerndste und der Natur der Sache nach wirksamste und segensreichste für das Gute.

„Ich habe alle kirchlichen Aemter beobachtet, ich habe auch

so genau als nur möglich die Pfarrseelsorge kennen gelernt und glaube nicht, daß die besten Ordensmänner, wenn ich die großen Heiligen unter ihnen ausnehme, mehr für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen in irgend einer Weise wirken können, als fromme Priester, die der Gnade Jesu Christi folgen, in den Verrichtungen der Seelsorge in einer Pfarrei, unter der Leitung eines einsichtsvollen und eifrigen Pfarrers. Welch ein Amt ist in der That mit jenem zu vergleichen, das alle Gläubigen und alle Familien einer Pfarrei in den wichtigsten Perioden ihres Lebens berührt, dem die Taufen, der Religionsunterricht der Kinder, die erste Communion, die Vorbereitung auf die Firmung, die Ehen, die Ausspendung der Sacramente während des Lebens und im Tode angehört, der ganze öffentliche Gottesdienst, alle Feste des Kirchenjahres, die Predigt jeden Sonntag auf derselben Kanzel, vor derselben Gemeinde, die Unterstützung und der Besuch der Armen, der Kranken, der Sterbenden, die Einrichtung und Leitung der verschiedenartigsten Werke der Barmherzigkeit und Frömmigkeit? Welcher Ordensgeistliche hat in der That, etwa ganz besondere specielle Verhältnisse abgerechnet, jemals mehr Mittel und Gelegenheiten, das Wohl des christlichen Volkes zu fördern und für die Ehre Gottes zu arbeiten, als ein Pfarrer? Und wie erst, wenn wir den Dienst, die Wirksamkeit, den Einfluß der Weltgeistlichkeit im Ganzen betrachten, all' das Gute, was durch alle Bischöfe, alle Pfarrer, Vicare und Hilfspriester in den Pfarreien gestiftet wird? Das ist ja unermeßlich, davon hängt ja die Religion eines ganzen Landes ab! Darin liegt ja die Regeneration von Stadt und Land und das Heil der ganzen Gesellschaft! Und dann, welches Amt ist mühevoller und verdienstlicher? Der Weltclerus genießt nicht nur die Freuden, die Annehmlichkeiten, die Tröstungen des heiligen Dienstes, er trägt auch alle Beschwerden, alle Sorgen und Kümmernisse, alle Schmerzen desselben und die härtesten Arbeiten. Der Beruf eines Pfarrers umfaßt in der That

auch alles Das, was man jedoch sehr unpassend die materielle Seite des Amtes genannt hat, die tägliche und stündliche Ausübung all' jener besonderen Pflichten, die dem Anschein nach so unscheinbar und lästig, aber in der That und nach ihren Folgen so wichtig für das Heil der Seelen sind: es gibt Arme, Kranke, Unglückliche in der Gemeinde, die der Pfarrer alle Tage besuchen, denen er Trost und Hilfe spenden muß; er muß häufig in der Nacht seinen Schlaf unterbrechen, bis zum Mittag nüchtern bleiben um des Gottesdienstes willen, er muß oft weit über Feld gehen in Pfarreien, die manchmal einen Umfang von mehreren Stunden haben, und vor Allem ruht auf ihm die furchtbare, manchmal fast erdrückende Last der Verantwortlichkeit für das Heil so vieler tausend Seelen, welche Gott ihm anvertraut hat.

„Der Weltclerus ist allerdings nicht durch Klostergelübde gebunden, aber muß er nicht mit weniger Stütze und größeren Gefahren all' das üben, wozu jene Gelübde verbinden? Ist er nicht ebenso verpflichtet, wie der Ordensgeistliche, die Keuschheit zu bewahren, und ist bei ihm, der in Mitte der Welt so vielen Gefahren ausgesetzt ist, die Erfüllung dieser großen Pflicht nicht viel schwerer und verdienstlicher, als für den Klostergeistlichen? Der Ordensmann gehorcht seinen Vorgesetzten; hat aber der Weltpriester am Tage seiner Ordination nicht gelobt, seinem Bischof zu gehorchen? Hat er nicht gleichfalls auf seine Freiheit verzichtet für den Dienst der Kirche und das Heil der Seelen, ministerio ecclesiae mancipatus? Muß er nicht nach Maßgabe der canonischen Bestimmungen seinem Bischofe für die Anstellungen im heiligen Dienste zur Verfügung stehen, ähnlich wie der Ordensmann seinem Vorgesetzten? Ist nicht auch der Weltgeistliche zur Losschälung von den Gütern dieser Welt verpflichtet? Und ist in Wahrheit und Wirklichkeit die Armuth, ja, ich möchte sagen, die Noth unserer Pfarrvicare, unserer Hilfspriester, ja selbst der meisten unserer eigent-

lichen Pfarrer auf dem Lande geringer, als die der Klostergeistlichen? Und wird ihr nicht manchmal weniger Würdigung und Unterstützung zu Theil?

„Ich muß wenigstens gestehen, wenn ich meine Diöcese bereise, so gewährt es mir einen rührenden Anblick, zu sehen, mit welchem Muthe und welcher stillen Würde unsere braven Landpfarrer die Last dieser Armuth ertragen, die leider mehr heißen will, als die durch den geistlichen Beruf gebotene evangelische Armuth, welche oft, soll ich mich scheuen, es hier auszusprechen, äußerste Dürftigkeit ist und zwar eine Dürftigkeit, die genöthigt ist, sich vor der Welt zu zeigen in abgetragener Soutane, voll des schmerzlichen Gefühles, außer Stand zu sein, ihren nothleidenden Pfarrkindern ein anderes Almosen als das geistliche spenden zu können.

„Darum liebe, verehre und bewundere ich die Weltgeistlichen und aus eben diesem Grunde kann ich, wenn ich auch niemals, so groß auch der Priestermangel in meiner Diöcese sein mag, nach den erforderlichen Prüfungen die von mir verlangte Erlaubniß zum Eintritt in klösterliche Orden verweigere, mich doch einer gewissen Trauer nicht erwehren, wenn ich sehe, wie so viele unserer jungen Priester, oft gerade die frömmsten und fähigsten Zöglinge unserer Seminarien, aus den Reihen des Weltclerus treten, um ein Asyl in den Klöstern zu suchen. Meistens treibt sie dazu kein anderes Motiv, und ich kann dasselbe nur als begründet und entscheidend anerkennen, als in den Klöstern das Mittel des innerlichen Lebens und der Vervollkommnung zu finden, die wir ihnen nicht bieten. Warum aber sollten wir es nicht versuchen, ihnen diese Mittel in unseren eigenen Diöcesen zu schaffen?

„Aber auch eben darum, weil ich den Weltclerus verehre, werde ich, wie bisher, stets ein entschiedener Freund und eifriger Beförderer alles Dessen sein, was dazu beitragen kann, diesen Clerus zu heiligen, zu vervollkommnen, erleuchtet, stark und geachtet zu machen, ihn vor seinen eige-

nen Augen und in den Augen des Volkes höher zu stellen. Wohlan! so sehr ich auch nach Mitteln, ein solches Resultat zu erzielen, suchen mag, finde ich kein wirksameres und kräftigeres, als das gemeinsame Leben in der Hauptsache wenigstens, wie es Holzhauser auffaßte, natürlich mit den im Einzelnen nöthigen Modificationen. Das Institut Holzhausers bietet für die Frömmigkeit, die Wissenschaft, den Eifer, die Ehre und Würde, den Ernst des priesterlichen Lebens Förderungsmittel, die selbst denen an Kraft nicht nachstehen, welche die eifrigsten Orden gewähren.

„Ich habe behaupten hören, ob mit Grund oder nicht, lasse ich dahingestellt, daß der Weltklerus manchmal mit einem gewissen Mißbehagen auf die Ordensgeistlichkeit blicke, auf ihren Einfluß, ihr Ansehen bei den Gläubigen, das große Zutrauen, das ihnen geschenkt wird. Wäre das wirklich der Fall, so hätte ich dem Weltklerus nur Eines mit aller Offenheit zu sagen: Ahmet die Ordensgeistlichen nach, werdet ihnen an Tugenden gleich, wendet dieselben Mittel an wie sie, um ebenso heilig zu werden, ebenso unterrichtet, ebenso fromm, ebenso eifrig wie sie — und die Gläubigen werden zwischen euch und ihnen keinen Unterschied mehr machen. Doch was sage ich? Ihr besitzt ja im Grunde alle Tugenden und alle geistigen Kräfte des Priesterthums, denn ihr seid gute Priester; es wäre also nur nöthig, diese Tugenden und diese Kräfte mehr zu entwickeln und zu heben, sie fruchtbar zu machen, indem man euch zu diesem Zwecke die Mittel der Frömmigkeit, des inneren Lebens, des wissenschaftlichen Studiums, des Eifers, der wechselseitigen Unterstützung böte, welche die Ordensleute besitzen und die euch in eurer Vereinzelung fehlen.

„Mit einem Worte, die Ordensgeistlichen bilden mächtig organisirte Corporationen; ihr seid oft zu isolirt, sie leben in Gemeinschaft, ihr steht allein; sie wirken im Einverständniß, ihr arbeitet zu sehr jeder für sich, selbst dann, wenn ihr räumlich beisammen seid. Hierin liegt das Geheimniß

der Kraft des Ordensclerus, sowie eurer Schwäche. Verbindet euch, wie die Ordensgeistlichen, und ihr werdet ebenso stark sein als sie, ja selbst mit herrlicherem Erfolg für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen wirken, weil die Mittel und Gelegenheiten, die sich euch hierzu in eurem Berufe als Pfarrgeistliche bieten, ohne Vergleich zahlreicher sind.

„Ein sehr wirksames, ein gründliches Heilmittel für das Uebel, das wir beklagen, wäre also die Association des Weltclerus trotz seiner unvermeidlichen Zerstreuung, die geistige Association, wie sie Holzhauser durch sein Institut schaffen wollte; so würden wir inniger, stärker und vollkommener verbunden sein, sowohl in Betreff des inneren häuslichen Lebens, als des äußeren pastoralen Wirkens und diese Vereinigung würde unsere Kraft verzehnfachen.

„Ich will hier keine Luftschlösser bauen, noch mich phantastischen Träumen überlassen, obgleich es betrübt ist, Wünsche, deren Realisirung für die Kirche so segenreich und beglückend wäre, mit solchen Namen zu belegen. Ich hege also nicht den Wahn, als ob die gesammte Geistlichkeit in einer oder mehreren Diöcesen nach den Vorschriften Holzhausers organisirt werden könnte. Ich denke mir selbst nicht einmal ein Institut in Gemeinschaft lebender Weltpriester, gleich dem Holzhausers, unter einer allgemeinen Form gegründet, das in seiner großartigen Einheit Priester der verschiedenen Diöcesen, verschiedener Kirchen, Provinzen verschiedener Nationen umfaßte, mit einem Generalsuperior, mit Metropolitan- und Diöcesan-Oberen. Um das Institut zu vereinfachen, reducire ich es auf die locale diöcesane Form und denke mir je in den einzelnen Diöcesen eine Association von Priestern nach den Grundsätzen Holzhausers organisirt, eine freie, nicht gezwungene Association, welcher sich nur die Priester zugesellten, die es wünschten und die mit der Zeit auf vierzig, fünfzig, achtzig, ja vielleicht hundert Mitglieder in derselben Diöcese anwachsen könnte.

„Wie unermeßlich viel Gutes würde nicht eine solche Ge-

nossenschaft stiften und welch herrliches Beispiel gäbe sie der ganzen Geistlichkeit einer Diöcese? Sie wäre ein Herd des priesterlichen Lebens und priesterlicher Heiligkeit, ein Vorbild für die Seelsorge, ein Ferment des Priesterthums, ein Licht auf dem Leuchter des Heiligthums; sie wäre für die frömmsten jungen Priester ein kostbares Mittel der Beharrlichkeit im Eifer; für die zu höherer Vollkommenheit Berufenen eine Zufluchtsstätte; ein Rettungsmittel vor der Isolirung für so viele Geistliche, die sich glücklich schätzten, in Gemeinschaft, in trauter Vereinigung unter Brüdern leben zu können und die so von all der Schwäche und Traurigkeit befreit würden, welche eben durch ihre Isolirung erzeugt wird.

„Diese Genossenschaft könnte Superioren und Vorsteher für unsere großen und kleinen Seminare liefern, dort, wo dieselben nicht schon von Congregationen geleitet werden, was bei den kleinen Seminarien fast nirgends der Fall; mit ihr verknüpft wäre ein Institut von Diöcesanmissionären; sie hätte ein Zufluchtshaus für alte, gebrechliche Priester und für Solche, denen es Noth thut, ihre Seelen zu erneuen durch Zurückgezogenheit und geistliche Exercitien; diese Genossenschaft könnte in der Bischofsstadt eine Pfarrei verwalten, die sie als eine Musterpfarrei hinstellte, als ein Noviciat, eine praktische Vorschule für den heiligen Dienst; sie übernähme auch je nach der Zahl ihrer Mitglieder die Sorge für andere Pfarreien in dem Innern der Diöcese, in den Flecken und den Dörfern, wo sie z. B. die besseren Methoden des christlichen Jugendunterrichtes, des Predigens, der Armenpflege, der Leitung der Bruderschaften rc. verbreitete und zur Anwendung brächte. Diese Genossenschaften könnten auch einige ihrer Mitglieder speciell für das Studium bestimmen und so die Diöcesen mit Männern versehen, die sich in allen Zweigen der heiligen Wissenschaft auszeichnen. Endlich böte sich noch das unermeßliche Feld der guten Werke dar, der Werke der Barmherzigkeit, der Frömmig-

keit, des Seeleneifers, welche nur zu oft deßhalb nicht gedeihen, weil es an Priestern fehlt, die sich ihnen widmen und für welche diese Priester des gemeinsamen Lebens vortreffliche Arbeiter wären.

„Solche Communitäten lassen sich aber nicht durch Machtbefehle in's Dasein rufen. Nicht die Bischöfe werden sie durch Verordnungen oder Statuten a priori befehlen. Anstalten der Art können nicht und sollen nicht auf diese Weise gegründet werden, nur das Verlangen, die Initiative und die Thätigkeit der Priester selbst kann sie hervorbringen. Fünf oder sechs fromme Geistliche, die klein in einer Diöcese anfangen und deren Zahl allmälig wächst. Doch können die Bischöfe viel zur Gründung solcher Institute beitragen, indem sie für die Idee derselben begeistern, sie ermuntern und beschützen, und ich zweifle nicht, daß es Alle gern thun werden. Meinerseits, wenn je unser Heiland mich würdigt, einigen frommen Priestern meiner Diöcese den Gedanken und Wunsch einzuflößen, etwas Aehnliches zu versuchen, so dürfen sich diese Priester im Voraus versichert halten, daß ich zuerst und vor Allem Gott darum preisen und dann sie selbst segnen werde, und daß ihnen mein vollster Beifall und die kräftigste Unterstützung zu Theil werden wird."

Das, geliebte Brüder, habe ich vor etwa zehn Jahren an den Verfasser des Lebens des ehrwürdigen Holzhauser geschrieben.

Wohlan, seit jener Zeit hatte ich das Glück, diese fromme Genossenschaft nicht nur unter uns entstehen und wachsen zu sehen, ich hatte auch den Trost, zu erfahren, daß auch in einer Anzahl französischer Diöcesen, und auch da und dort in Deutschland und, so viel ich weiß, auch in Amerika ähnliche Genossenschaften sich bildeten und noch bilden.

Wohlan, ist die gleichzeitige Entstehung dieser frommen Genossenschaft, die Einheit ihres Zweckes und Geistes, die Leichtigkeit und Raschheit ihrer Verbreitung nicht ein Zeichen

unserer Zeit, das alle Aufmerksamkeit verdient? Offenbart sich darin nicht etwas offenbar Providentielles? Wäre es eine Täuschung, darin einen Hauch des göttlichen Geistes zu erkennen, der der bedrohten Kirche in einer vollkommneren Heiligung des Weltclerus und in einer Organisation und Vereinigung seiner lebendigsten Kräfte eine neue und kräftige Hilfe vorbereitet.

Und ich bin nicht der Einzige, der diese Empfindung hat, sondern Alle, die mit dieser Sache näher vertraut sind, empfangen davon denselben Eindruck. Erst vor wenigen Tagen hat der Vorsteher eines Seminars mir darüber Folgendes geschrieben: „Es ist doch in der That etwas Merkwürdiges, diese Uebereinstimmung unter Männern, die sich nie darüber verständigt, dieses ohne äußere Veranlassung sich regende Verlangen nach Association, dieses an den verschiedensten Punkten der Kirche sich zeigende Streben nach demselben Ziele, diese mehr und mehr sich geltend machende Ueberzeugung, daß das Institut des gemeinsamen Lebens von Weltpriestern einem der größten Bedürfnisse der Gegenwart entspreche. Ich sehe überall die competentesten und weisesten Männer dahin sich aussprechen, daß dieses Werk nicht bloß wichtig, sondern auch vollkommen zeitgemäß sei."

In der That, je schwächer die Kirche äußerlich ist, um so mehr muß sie nach innerlicher Erstarkung streben — und am Vorabende eines allgemeinen Concils ergreift mich alles dieses, ich gestehe es, auf's Tiefste. Wäre es nicht möglich, daß Gott, der durch das Concil von Trient der Kirche die Seminarien geschenkt hat, sich in unserer Zeit des bevorstehenden Concils bediente, um ihr als Complement der Seminarien Priestergenossenschaften, Vereinigungen von Weltpriestern in den Diöcesen zu schenken, und vermittelst derselben eine Erneuerung, einen starken Zuwachs an Frömmigkeit, Wissenschaft und Eifer im Clerus, und eine gnadenvollere, hingebendere, fruchtreichere Verwaltung der Seelsorge, dieser wesentlichsten

Thätigkeit der Kirche? Und sollten diese priesterlichen Genossenschaften und Associationen, die sich gerade in dieser Zeit allerwärts bilden, nicht vielleicht nach Gottes Absichten eine providentielle Vorbereitung sein, um dem Concile den Gedanken einzugeben, wenn nicht durch Decrete, doch durch Rathschläge das gemeinsame Leben der Weltgeistlichen, das einst von so großem Nutzen für die Kirche war, neu zu erwecken.

Was mich in dieser Hoffnung noch mehr bestärkt, meine Herren, ist die wahrhaft außerordentliche Freude, mit welcher das Oberhaupt der Kirche, Pius IX., vor einigen Jahren die Nachricht von den ersten Versuchen dieser Priestergenossenschaften unter uns begrüßte, und die so ausgezeichneten Segnungen und Ermuthigungen, die er denselben für die Zukunft verhieß. Zum Belege dafür will ich hier das herrliche Breve mittheilen, welches der heilige Vater am 17. März 1866 an Verfasser des Buches über Barth. Holzhauser richtete:

PIUS PP. IX.

Geliebtester Sohn, Heil und apostolischer Segen!

„Wir wünschen Dir Glück, theuerster Sohn, daß der durch die Herausgabe dieses Werkes ausgestreute Samen auf gute Erde fiel, so, daß Du die Freude hattest zu sehen, wie mehrere Priestergenossenschaften sich bildeten, um ein gemeinschaftliches Leben nach den Grundsätzen Holzhausers zu führen.

„Die Vortheile, welche der Geistlichkeit, besonders in Deutschland, aus diesem Institute im siebenzehnten Jahrhundert erwuchsen, sind sicherlich eine Bürgschaft der nicht weniger großen Früchte, welche solche Institute auch in unseren Tagen hervorbringen könnten; denn die durch das gemeinschaftliche Leben begünstigte Einigung der Geister und Herzen nährt die Liebe und zieht die Gnade des Herrn herab, der versprochen hat, mitten unter denen zu sein, die in seinem Namen versammelt sind, sowie auch, daß er in

der Einsamkeit und Zurückgezogenheit zum Herzen reden werde. In diesem Sinne sagt der königliche Sänger David: „O wie gut und süß ist es, wenn Brüder in Eintracht zusammen wohnen." Und er vergleicht den Reiz und die Süßigkeit einer solchen Vereinigung mit „dem über Aarons Haupt ausgegossenen Wohlgeruch, der seine Kleidung durchdringt," sowie mit „dem reichlichen Morgenthau, der Sions und Hermons Berge befruchtet." — Gewiß, die Priester, welche sich von den Dingen und Gesellschaften dieser Welt ferne halten, um in Einigkeit des Glaubens und Geistes zusammen zu leben, erhalten von oben die Weihe einer geistigen Gnade, die sich über ihren Verstand, ihre Seele und von da über ihr ganzes Leben ergießt, um es wohl zu ordnen und in allen seinen Verrichtungen zu heiligen, aber auch über die Gläubigen selbst, um auch ihre Herzen zu befruchten, wie der Morgenthau die Erde erfrischt.

„Auch sehen und wissen wir, daß die alten Kirchengesetze es nicht allein billigten, sondern selbst vorschrieben, daß die Priester, Diaconen und Subdiaconen zusammen lebten und aßen, indem sie Alles, was vom Kirchendienste kam, in Gemeinschaft besaßen, und es war ihnen anempfohlen, „mit allen Kräften darnach zu streben, ein apostolisches Leben zu führen, das da ist das gemeinschaftliche.

„Als daher der Diener Gottes, B. Holzhauser, zum ersten Male bei unserem Vorgänger, Innocenz X., heiligen Angedenkens, die Approbation seines Institutes nachsuchte, antworteten die Bischöfe und Ordenspriester, denen die Angelegenheit unterbreitet worden war: „Die Art des Lebens dieses Institutes ist fromm, heilig und den alten Kirchengesetzen entsprechend. Ein Institut dieser Art bedarf darum eigentlich nicht der Genehmigung des heiligen Stuhles, weil das Leben, welches ihre Glieder zu führen versprechen, kein anderes ist, als dasjenige der Priester der ersten Kirche. Mögen sie daher in Frieden gehen und mit der Fülle der göttlichen Segnungen ihr Werk in Angriff nehmen."

Später jedoch, im Jahre 1680, wollte unser Vorgänger, Innocenz XI., heiligen Angedenkens, eine so nützliche Restauration der alten geistlichen Disciplin gebührend ehren und approbirte, kraft seiner apostolischen Autorität, das Institut Holzhauser's, nach dem Tode desselben. Hierüber schrieb er dem Kaiser Leopold I., welcher diese Genehmigung nachgesucht hatte: „Das Institut in Gemeinschaft lebender Weltpriester, welches uns vor mehreren Jahren von Ew. Majestät so warm empfohlen wurde, erhält hiermit die apostolische Genehmigung. Es verspricht so reiche Früchte im Weinberge des Herrn, daß es große Achtung von Allen verdient, sowie die Begünstigung kirchlicher und weltlicher Behörden." Bald darauf fügte er in einem anderen Briefe bei: „Die Meinung, welche wir über das Institut Holzhausers besitzen, ist so vortheilhaft, daß wir mit dem festesten Vertrauen von diesem Institute große Vortheile für die Kirche Gottes und für uns eine Quelle beständiger Tröstungen erwarten."

Die großen Früchte, welche unser Vorgänger von diesen Genossenschaften erwartete, hoffen wir nun selbst, wenn sie von demselben Geiste erfüllt sind, welcher Holzhauser beseelte. Deßhalb können wir nur all' diejenigen, welche sich schon vereinigten, um diese Art des geistlichen Lebens zu führen, glücklich preisen, und wir sagen diesen herrlichen Anfängen immer neues und größeres Wachsthum vorher.

Dir aber, lieber Sohn, der Du Dir den Dank aller Priester erworben hast, die schon in diese geistlichen Genossenschaften eintraten oder noch eintreten werden, in dem Verlangen nach größerer Vollkommenheit, ertheilen auch wir mit Liebe und als Pfand der göttlichen Gnaden und unseres besonderen Wohlwollens, den apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom, den 17. März 1866, im XX. Jahre unseres Pontificates.

PIUS PP. IX.

Dieses sind die Ermuthigungen und Segnungen, welche der Stellvertreter Jesu Christi diesem Werke ertheilt. Diejenigen aber, welche gründlich das „gemeinschaftliche Leben der Weltpriester" kennen lernen wollen, um besser das außerordentliche Lob von Innocenz XI. und Pius IX. zu begreifen, mögen das Leben des ehrwürdigen Barth. Holzhauser, sowie seine „Opuscula ecclesiastica" nachlesen.

III. Es bleibt mir nun noch übrig, gel. Brüder, Euch die Haltung zu bezeichnen, welche ich in meiner bischöflichen Verwaltung dieser priesterlichen Genossenschaft gegenüber zu beobachten gedenke, einer Genossenschaft, deren Geist, Regeln und Beweggründe mich veranlaßten, ihr meine volle Genehmigung zu Theil werden zu lassen.

Es versteht sich vor Allem von selbst, daß Niemand, nicht ein Einziger verpflichtet ist oder von uns auf irgend eine Art gedrängt werden wird, dieser Genossenschaft sich anzuschließen: es soll dieß ganz nach eigenem Ermessen geschehen, und Jeder wird immer absolut frei sein und bleiben, zu handeln, wie er will.

Es ist ferner eine anerkannte Wahrheit, daß man — obschon das gemeinschaftliche Leben, seiner Natur nach, der Heiligung günstiger ist — nicht allein ein sehr guter, sondern auch ein sehr heiliger Priester sein kann, ohne irgend einer Genossenschaft oder Gemeinschaft anzugehören. Hieraus könnet Ihr schließen, daß unsere Achtung, unsere Liebe und unsere Gunst gegen Jeden unserer Diöcesan-Geistlichen vollständig unabhängig von seiner Theilnahme an dem Diöcesan-Oratorium ist und sein wird.

Das Alles ist übrigens so selbstverständlich, daß es gar nicht nöthig gewesen wäre, uns hierüber zu erklären, wenn nicht ein Uebermaß von Vorsicht uns dazu vermocht hätte.

Was aber nöthig ist, auszusprechen und mit großer Klarheit auszusprechen, das sind zwei Hauptgrundsätze, welche wir dem Diöcesan-Oratorium gegenüber einzuhalten uns

verpflichten wollen. Diese Grundsätze lauten in kurzen Worten:

1) Alle nur mögliche Erleichterung muß diesen Priestern zur Befolgung ihrer Regel geboten werden, vorausgesetzt, daß ihre Functionen, die allgemeinen Statuten der Diöcese und die gewöhnlichen Verpflichtungen gegen die übrige Geistlichkeit nicht darunter zu leiden haben.
2) Die vollkommenste Unparteilichkeit wird von uns zwischen diesen Priestern und den anderen Gliedern der Geistlichkeit beobachtet werden, in Bezug auf die Verleihung der Aemter, Ehrenauszeichnungen und Diöcesan-Disciplin.

Was den ersten dieser beiden Grundsätze betrifft, werden wir immer mit Freuden Sorge tragen, die Priester der Genossenschaft, insofern es die Verhältnisse und Bedürfnisse der Diöcese erlauben werden, möglichst einander nahe zu bringen, jedoch ohne dadurch auf irgend eine Art dem Dienste der Pfarreien oder den Rechten ihrer Mitbrüder zu nahe zu treten. Ebenso werden wir ihre Beziehungen zu einander und zu ihrem Vorsteher, sowie ihre allgemeinen oder Specialversammlungen erleichtern, um ihnen so alle Mittel zur Heiligung und Vereinigung, so viel an uns liegt, zu verschaffen.

So werden wir z. B. Sorge tragen, so weit möglich und angemessen und ohne erworbene Rechte anzutasten, den Pfarrern der Genossenschaft Kapläne zuzutheilen, die derselben angehören und, so weit thunlich, auch mehrere Priester der Genossenschaft an Einer Stelle oder doch in möglichster Nachbarschaft zu vereinigen. Will man, daß diese guten Priester sich einigen und eine Genossenschaft zu gegenseitiger Hilfe und Unterstützung bilden, so ist es auch begreiflich, daß wir dieselben, so viel an uns liegt und ohne Jemanden in der Diöcese zu nahe zu treten, einander zu nähern suchen. Wir hoffen selbst, bald in Clery mit Hilfe einiger dieser Priester ein Missionshaus für unsere Diöcese gründen zu

können, dessen Glieder uns von großem Nutzen zum großen Werke der Missionen in den Pfarreien sein werden.

Was nun den zweiten Grundsatz betrifft, so werden wir bei Vergebung aller Aemter und Stellen nur Acht haben auf Tugend, Wissenschaft, Eifer, Fähigkeit im Amte, geleistete Dienste und das Heil der Seelen, ohne daß jemals die Eigenschaft als Mitglied der Genossenschaft den mindesten Einfluß auf uns äußern oder uns veranlassen wird, deßhalb eine bessere Stelle oder irgend eine Gunst oder Auszeichnung diesem oder jenem Priester zuzuwenden.

Kraft des nämlichen Grundsatzes werden die Mitglieder des Diöcesan-Oratoriums allen durch die Regeln und Gebräuche der Diöcese auferlegten Verpflichtungen, wie die übrigen Weltpriester, nachzukommen haben, als da sind: geistliche Conferenzen, die Prüfungen der jüngeren Priester, Beitrag in die Kasse für alte, kranke Priester und die Bibliotheken, sowie sie sich auch der Oberaufsicht der Decane und Archidiaconen und deren Visitationen zu unterwerfen haben u. s. w.

Die Organisation dieser Geistlichen hat also nur, ich wiederhole es, das innere, häusliche Leben zum Gegenstand; was das äußere, amtliche Leben, die kirchliche Disciplin, die Beziehungen zu uns und den höheren Behörden betrifft, so stehen sie absolut und ohne jeglichen Unterschied den anderen Weltpriestern der Diöcese gleich.

Dieses sind, meine geliebten Mitbrüder, die Erklärungen und Erläuterungen, welche zu geben mir nöthig oder wenigstens nützlich schien. Meine Aufgabe ist nun erfüllt, und es bleibt mir zum Schlusse nur noch übrig, Euch nochmals um recht freundliches Wohlwollen für die Mitglieder des Diöcesan-Oratoriums zu bitten, für Eure Mitbrüder, Eure Freunde, die Kinder derselben Diöcese und desselben Seminars, welche durch besondere Gnade, durch tieferes Bewußtsein ihrer Schwachheit und das Bedürfniß stärkerer Stütze für ihre Tugend sich vereinigten, um mit

der Gnade des heiligen Geistes und mit der Genehmigung ihres Bischofs ein möglichst vollkommenes geistliches Leben zu führen. Ich verlange für dieselben nur Eines, nämlich jene edle und erhabene Gesinnung, welche der Apostel Paulus, da er von den Eigenschaften der christlichen Liebe redet, so treffend mit den Worten bezeichnet: „daß sie an der Wahrheit Freude hat“ — Congaudet autem veritati.

Das Werk, welches ich Euch bekannt gemacht habe, ist sicher nach dem wahren Geiste unseres Herrn. Es ist wahr und wird ewig wahr bleiben, daß es eine gute und heilige Sache ist, wenn Priester sich aneinander schließen und, wenn möglich, zusammen leben. Können sie jedoch nicht zusammen leben, so sollen sie streben, vereinigt zu bleiben durch die Gemeinschaft desselben Geistes, derselben Lebensregeln, derselben geistlichen Uebungen, durch die Einheit der Herzen und Interessen, den Beistand des Gebetes, Trostes und der Hilfe in allen Nöthen des Leibes und der Seele. Ja, das ist gut und süß: Bonum et jucundum habitare fratres in unum! und ich wiederhole es, das ist ganz besonders gesegnet vom Herrn: Illic mandavit Dominus benedictionem et vitam! Hat der Herr nicht seinen Priestern das rührende und bedeutungsvolle Wort hinterlassen, daß „überall, wo einige, wenn auch nur zwei oder drei, sich in seinem Namen versammeln, er mitten unter ihnen sein wolle?“ Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. Das heißt: zu der besonderen Gnade, vermöge welcher unser Herr Jesus in Jedem wohnet, Christum habitare per fidem in cordibus vestris, kommt, diesem Versprechen gemäß, noch eine andere, neue, außergewöhnliche Gnade, durch welche er bei Allen zusammen wohnen will: „In medio eorum.“

Es ist dieß die Gnade der Gemeinschaft, die Gnade Aller, die aus der Gnade der Einzelnen hervorgeht, dieselbe verdoppelt und verdreifacht für Tugend, Wissenschaft und Seelsorge.

Was soll ich noch beifügen? Leset und betrachtet die unvergleichlichen Worte, die Jesus Christus nach der Einsetzung des heiligen Abendmahles an seine Apostel richtete, und das Gebet, welches er in ihrer Gegenwart für sie zu Gott emporsandte, ehe er sie verließ und beachtet, was er in diesem Vermächtniß seiner Liebe mit so großer Innigkeit und so oft ihnen anbefahl: daß sie sich lieben und Eins sein sollen: Mandatum novum do vobis ut diligatis invicem. — Sicut tu, Pater in me et ego in te, ita et ipsi in nobis unum sint. Je mehr man sich liebt, desto mehr strebt man nach Vereinigung; ist also irgend etwas der Absicht und dem Wunsche unseres Heilandes so angemessen, als das gemeinschaftliche Leben, der Geist der Vereinigung unter den Priestern? Haben wir also die Liebe Jesu Christi, beurtheilen wir die Dinge nach der Wahrheit in seinem Geiste, so müssen wir uns freuen und Gott preisen, wenn wir Priester zum besseren Dienste Gottes und der Seelen sich vereinigen sehen.

Ich begreife, daß man beim Entstehen dieses Werkes, als man noch kaum wußte, was es war und um was es sich handelte, und vielleicht darin nur einen Plan ohne Ziel, ein Traumbild frommer Seminaristen erblickte, ich begreife, sage ich, daß ernste Männer mißtrauisch waren und zögerten, und es konnte auch nicht anders sein. Aber heute, da Ihr Alles über diese wichtige Institution wisset und die tröstlichen Hoffnungen, zu welchen sie berechtigt, kennet, habe ich das sichere Vertrauen, daß sie Euch Allen Achtung und Manchen vielleicht selbst Neigung zur Theilnahme einflößen wird.

Nun noch ein Wort an Euch, geliebte Brüder, die Ihr das Glück habt, dieser Genossenschaft anzugehören. Unser Heiland würdigte sich, Euch auszuwählen, um die ersten Steine an diesem herrlichen priesterlichen Gebäude zu sein, dessen ganzen Zweck der göttliche Baumeister allein kennt, das uns aber bestimmt scheint, etwas Wichtiges und

Großes in dieser Diöcese und in der Kirche zu leisten. Ich bitte Euch also, bedenket Euren Beruf, verstehet dessen Wichtigkeit und machet Euch der Gnade des Herrn immer würdiger: „Videte vocationem vestram, fratres!“

Der Herr, der Euch viel gegeben, verlangt auch wieder viel von Euch! Ihr könnet den Absichten, die er mit Euch und Eurem Werke hat, nur entsprechen, wenn Ihr mit seiner Gnade daran arbeitet, wahrhaft heilige und nach dem Maße Eurer Gaben auch fähige, wohlunterrichtete und eifrige Priester, wahrhaft apostolische Arbeiter zu werden, ad omne opus bonum instructi. Alles das aber soll in tiefer Demuth geschehen, in vollkommenster Uneigennützigkeit, die weder nach Geld, noch nach Ehren, noch Beförderung verlangt, sondern nur nach dem Heile der Seelen; in der innigstrn Liebe gegen alle Eure Mitbrüder, und endlich in Geduld und Beharrlichkeit, denn Eure Regeln sagen: „Wir wollen gerne leiden aus Liebe zu Jesus und die Demüthigungen und Kreuze als unzertrennlich von unserem heiligen Amte ansehen und dieselben um so höher schätzen, weil sie der Schmuck Jesu Christi unseres Herrn und Meisters waren.“ Strebet endlich danach, innerliche Männer, Männer des Gebetes zu sein. Dadurch und nur dadurch könnet Ihr den wahren Eifer bewahren, dessen Quellen einzig und allein nur im lebendigen Glauben, in der Liebe zu Gott und der Seelen entspringen. Dadurch allein werdet ihr auch auf eure Person und eure Unternehmen jene wirksamen Gnaden herabziehen, wodurch der Priester geheiligt und sein Wirken gesegnet wird.

Und noch ein Wort. Da es die Absicht Gottes zu sein scheint, in unseren Tagen diese heilige Lebensweise unter der Weltgeistlichkeit mehr und mehr zu verbreiten, so bestrebet Euch mit Eifer, aber auch mit Demuth und Bescheidenheit, mit Klugheit und Besonnenheit, sie auch Andere kennen zu lehren und sie durch die doppelte Kraft Eures tugendhaften und heiligen Lebens und Eurer brüderlichen Liebe

anzuziehen. Hütet Euch jedoch, zu schnell anwachsen zu wollen! Seid besonders anfangs aufmerksam, selbst streng in der Wahl der Mitglieder und nehmet nur solche Priester auf, die würdig und fähig sind, den Geist der Genossenschaft zu erfassen, und die durch ihre Frömmigkeit, ihr Betragen und ihren Eifer derselben zur Ehre gereichen.

Dieß sind die einfachen Rathschläge, die ich Euch schuldig zu sein glaubte, sowie die Wünsche und Gebete, die ich heute für Euch zu Gott emporschicke, indem ich ihn flehentlichst bitte, Euch und die ganze Geistlichkeit der Diöcese mit seinen reichsten Gnaden und der Fülle seiner Segnungen zu begnadigen.

Orleans, 19 März 1869, am Feste des heil. Joseph.

Felix, Bischof von Orleans.

V.

Die katholische Presse in den Niederlanden.

(Tagesblätter und andere Zeitschriften.)

Endlich nach einer längeren Pause, als mir selbst lieb war, bietet sich mir die Gelegenheit, Ihrer freundlichen Einladung zu entsprechen und Ihnen einige Besonderheiten aus den Niederlanden mitzutheilen, welche den Lesern des „Katholik" vielleicht einiges Interesse einflößen, und zwar möchte ich einige Erscheinungen auf dem Gebiete der katholischen Presse besprechen.

Vor einem Vierteljahrhundert bestand in dem Königreiche der Niederlande kaum hier und da ein Wochenblättchen oder eine Monatsschrift, die von Katholiken geschrieben wurde. Aber auch diese Blätter mußten meistens Fragen religiöser Art vorsichtig aus dem Wege gehen, wollten sie anders ihr Dasein einige Zeit fristen; denn kein Redacteur oder Herausgeber konnte auf feste Unterstützung von katholischer Seite rechnen und mußte also auf die Börse protestantischer Theilnehmer speculiren. Der Druck, die Zurücksetzung, die Verkennung, deren Gegenstand die niederländischen Katholiken, man kann wohl sagen seit 1566 gewesen sind — als in Nassau und sonstwo Truppen geworben wurden, um der gefürchteten Strenge Philipp's, des Königs von Spanien und Grafen von Holland (1555 bis 1598) Widerstand zu leisten oder ihr vorzubeugen, und die dann auch die ersten Vortheile über Philipp's Soldaten errangen — dieser nun schon drei Jahrhunderte auf den Katholiken lastende Druck, ihre bescheidenen Mittel und ihre daraus entspringende Gewohnheit,

mehr in der Stille durch Widerstand, als durch offene Forderungen nach größerer Freiheit zu streben, haben zur Folge gehabt, daß das katholische Leben, wie groß auch den Verfolgungen gegenüber seine innere Energie war, sich nach außenhin nicht in Streitschriften kundzugeben pflegte.

Der erste Schritt zur Verbesserung dieses Zustandes wurde unter der königlichen Herrschaft Ludwig Napoleons (1806—1810) gemacht, welcher, von anderen Gründen abgesehen, auch gerade dadurch das Mißfallen seines kaiserlichen Bruders erregte, daß er die Niederländer von ihrem Parteihaß befreien wollte und den Katholiken mehr Selbstständigkeit vergönnte. Ludwig nahm Rücksicht auf die Katholiken, und darum wurde es unter ihm, zum ersten Mal seit drei Jahrhunderten, möglich, daß ein Convertit, der begabte und wahrheitliebende Schriftsteller Le Sage ten Broek, wie republikanisch er auch gesinnt war, im Jahre 1808 eine Stellung als Notar zu Rotterdam erhielt. Als der Sohn des Statthalters Wilhelm von Oranien, der mit seinem Vater 1795 nach England geflüchtet war, im Jahre 1814 zum König der Niederlande ausgerufen wurde, beschwor er ein Staatsgrundgesetz, in welchem unter Anderem vorkam, daß der Calvinismus stets die Religion des regierenden Fürsten sein müsse, und die Vereinigung mit Belgien von 1815—1830 war deßhalb schon ein Vortheil für den Katholicismus der nördlichen Niederlande, weil seit dieser Zeit der betreffende Artikel, in welchem die Bedrückung der Katholiken und der übrigen Nichtreformirten ausgesprochen war, aus dem Staatsgrundgesetze verschwinden mußte und in späterer Zeit nicht wieder in dasselbe aufgenommen worden ist.

Es verliefen aber noch manche Jahre, bevor die von den meisten Aemtern an den Gerichtshöfen, im Heer und an den Universitäten ausgeschlossenen Katholiken sich auf literarischem Gebiete etwas mehr Geltung verschaffen konnten. Nur die Wohlhabenden konnten ihren Söhnen eine gelehrte Erziehung geben, und dann immer noch ohne Aus-

sicht, daß dieselben dadurch hätten etwas Anderes als Advocaten ohne Praxis oder Privatgelehrte werden können.

Im Jahre 1819 machte der obenerwähnte J. G. Le Sage ten Broek einen Anfang mit der Herausgabe einer kleinen Zeitschrift für katholische Leser, in welcher alles Bedeutende mitgetheilt wurde, was auf kirchlichem Gebiete sowohl im Inland als im Ausland sich ereignete. Es war eine kurze Geschichte der Kirche in unseren Tagen, in Abwechselung mit einigen mehr theoretischen Abhandlungen. Lange Zeit hindurch blieb diese Zeitschrift, „der Religionsfreund“ (Godsdienst vriend) genannt, das einzige Unternehmen der Art, welches so zu sagen ausschließlich von Katholiken unterstützt wurde. Die einzelnen katholischen Männer, welche sich in diesem Zeitraume von 1815—1830 den wissenschaftlichen und literarischen Studien widmeten, wurden nach Belgien geschickt. Nach der Abtrennung dieses Landes im Jahre 1830 kehrten sehr wenige derselben nach dem Norden zurück; die meisten blieben in Belgien ansässig. Die Ersteren erhielten nun wohl eine neue Anstellung im Norden; aber bald trat der Plan der Regierung hervor, das geregelte Anstellen der Katholiken nicht fortzusetzen. Die Folge davon war unter Anderem, daß keine weiteren periodischen Schriften mehr hervortraten, mochte auch hier und da ein einzelnes Geschichtswerk eines gelehrten Geistlichen erscheinen. Dieß dauerte so fort, bis die Rechtsgleichheit aller Einwohner eines und desselben Landes und Erweiterung des Wahlrechtes auch in den Niederlanden ein Bedürfniß wurden und das Verlangen nach einer Revision des Staatsgrundgesetzes sich äußerte, durch welche den katholischen sowohl, als allen nichtkatholischen und nichtcalvinistischen Religionsgenossenschaften geregelte Freiheit sollte gegeben werden. Dieß geschah denn auch im Jahre 1848. Neuer Muth beseelte nun den katholischen Theil der Bevölkerung; katholische Schulen mehrten sich, eine größere Zahl junger Katholiken besuchte die Universitäten, und es kam mehr Le-

ben in die katholische periodische Presse. Unterdessen war schon im Jahre 1842 eine Monatsschrift hervorgetreten unter dem Titel: „Der Katholik, religiös-historisch-literarische Zeitschrift," redigirt von einigen Geistlichen, besonders aus dem Bisthum Haarlem, und später mehr insbesondere von Professoren des Seminars zu Warmond im gleichen Bisthume. Das Erscheinen dieser Zeitschrift erregte die Protestanten dergestalt, daß sie trotz der Menge von Organen, welche sie schon besaßen, unmittelbar darauf gegenüber dem „Katholik" eine neue Zeitschrift gründeten, welche „der Protestant" betitelt wurde.

Schon bevor das revidirte Staatsgrundgesetz in's Leben trat, war mittlerweile zu Amsterdam die Zeitung „De Tyd" erschienen, welche Dank der Unterstützung einiger vermögenden katholischen Laien als Wochenblatt im Jahre 1846 aus Nordbrabant nach Amsterdam übersiedelte, und ohne den geringsten Gewinn abzuwerfen, einige Jahre weiter arbeitete, bis sie endlich mit 2000 Abonnenten das meist verbreitete und das einzige holländisch geschriebene katholische Tagesblatt der Niederlande wurde und geblieben ist; wenn es auch nicht den Stoff in solcher Ausdehnung bringen kann und durch Nachrichten nicht in so genügender Weise unterstützt wird, daß es bei den katholischen Laien ein von Protestanten redigirtes Tageblatt ganz ersetzen könnte, und darum noch fortwährend seine Hauptstütze unter der Geistlichkeit finden muß.

Der Eifer und die Rührigkeit der niederländischen Geistlichkeit geht übrigens aus diesen beiden Organen hervor. Wäre es nun möglich, für beide Organe eine allgemeine Theilnahme der Laien zu gewinnen, so würden damit den niederländischen Katholiken noch viel stärkere Waffen geliefert werden. Dieß scheint aber bis jetzt nicht ganz möglich. Die Redaction des „Katholik" lädt allein Geistliche zu beständiger Mitwirkung ein. Die literarischen Erscheinungen, welche in dieser Zeitschrift besprochen werden, sind, soweit

die Niederlande in Betracht kommen, nur selten solche, deren Verfasser katholische Laien sind. Die darin vorkommenden Artikel richten sich jedoch in der Regel nicht ausschließlich an die Geistlichkeit, und haben sich auch unter den Protestanten einen guten Namen erworben. An der Redaction der „Tyd“ befindet sich zwar ein Laie, aber das Blatt trägt doch mehr einen geistlichen Stempel, als die politischen katholischen Zeitungen Deutschlands. Die Richtung der „Tyd“ in politischen Fragen ist gegenwärtig streng conservativ, weil das Blatt meint, daß von den protestantischen conservativen Staatsmännern für den Augenblick mehr für die Rechte der Katholiken zu erwarten sei, als von denen, die sich „liberal“ nennen, was, wenn nicht in allen Fragen, doch in Hinsicht auf unseren Staatsunterricht, welcher gegen allen öffentlichen Religionsunterricht gerichtet ist, sehr möglich ist, wenigstens so lange die conservativen Mitglieder der Kammer in der Unterrichtsfrage eine Waffe suchen, um das gegenwärtige Ministerium, welches sich liberal nennt, zu bekämpfen.

Neben diesen beiden Organen, welche das Verdienst haben, vor zwanzig und mehr Jahren den Weg für andere mitgebahnt zu haben, wollen wir die „Katholieke nederlandsche stemmen“ nennen, ein zu Arnheim erscheinendes Wochenblatt mit Aufsätzen religiösen, historischen und politischen Inhaltes; ein Blatt, welches schon seinen fünfunddreißigsten Jahrgang erlebt und von dem Adoptivsohn Le Sage's, Namens Josué Witz, herausgegeben wird, der auch den „Godsdienstvriend“ fortsetzt.

Wir gehen nun über zu einigen neueren Organen, von denen verschiedene unsere Aufmerksamkeit verdienen.

Unter den provincialen Tagesblättern verdient „Le Courrier de la Meuse“, welcher zu Mastricht unter der Redaction und im Selbstverlage von K. Hollman herausgegeben wird, unsere Aufmerksamkeit. Dieses Blatt ist nicht unbedingt in Uebereinstimmung mit den politischen Ansich-

ten des „Tyd", aber es hat einen unverkennbar katholischen Charakter und das Verdienst, daß es vor wenigen Jahren kräftig die Initiative ergriffen hat, den Peterspfennig in den Niederlanden durchzusetzen. Diesem Blatte gegenüber steht, in etwas kleinerem Formate, der jüngere „Ami du Limbourg", welcher, wie sehr auch aus lokal politischen Interessen entstanden, den Lehrsätzen der heiligen Kirche treu ist. Doppelt so groß und ausgebreitet ist der dreimal wöchentlich erscheinende „Nordbrabanter," welcher in politischen Fragen zugleich auf dem Standpunkte der Conservativen steht. In anderen Provinzen sind seit einiger Zeit zwei bis drei neue katholische Wochenblätter entstanden, z. B. der dreimal wöchentlich zu Rotterdam erscheinende „Maasbode", deren Leben jedoch noch nicht stark genug ist, um zu wissen, ob sie auf die Länge der Ausdruck eines von den Katholiken selbst gefühlten Bedürfnisses sind.

Um nun wieder auf die Monatsschriften zurückzukommen, so haben wir auch in dieser Beziehung Erfreuliches zu berichten. Vorerst besitzen wir seit 1856 ein katholisches Organ für Kunst und Literatur, unter dem Titel: „De Dietsche warande, tydschrift voor nederlandsche oudheden, staatsgeschiedenis, kunst en letteren", redigirt von J. A. Alberdingk Thym [1]). Der Titel deutet schon den vielumfassenden Inhalt an. Bis jetzt befaßte sich jedoch diese Zeitschrift an erster Stelle mit Allem, was zum Gebiete der religiösen Kunst und der altniederländischen Literatur gehört. Seit einiger Zeit ist dem Titel eine größere Ausdehnung gegeben worden, welche große Erwartungen für die Zukunft erregt. Sie erscheint vor der Hand noch in unbestimmten Zeitpunkten, des Jahres ein Band, der 40—50 Druckbogen umfaßt. Der

1) Ein in den Niederlanden durch zahlreiche ästhetische und poetische Schriften vielbekannter Schriftsteller, welcher in den letzten Jahren sich fast ausschließlich mit christlicher Archäologie beschäftigte. Er ist der Bruder des Historikers Dr. Paul Alberdingk Thym. Vergl. „Katholik", Maiheft, 1869.

Geist dieser Zeitschrift ist, obschon vollständig katholisch, durch den Charakter der darin behandelten Stoffe, die wenig Veranlassung zu theologischer oder philosophischer Polemik geben, derartig beschaffen, daß einige tüchtige protestantische Schriftsteller Mitarbeiter an derselben sind und sie selbst die größte Unterstützung protestantischen Elementen zu verdanken hat, wie denn auch sicher im Allgemeinen die wissenschaftlichen katholischen Veröffentlichungen, die nicht von der Geistlichkeit ausgehen, von den niederländischen Katholiken allzuwenig unterstützt werden. Wir haben wohl im Ganzen genommen in allen Provinzen eine Anzahl Katholiken, welche überall für ihre Ueberzeugung auftreten, so daß das viel wiederholte Wort: „Es fehlt uns an Männern!" nicht gerade auf die kathol. Niederländer Anwendung leidet. Nicht als ob auch wir uns nicht oft genug über Lauheit zu beklagen hätten; aber im Allgemeinen können wir doch mit dem Eifer der Katholiken zufrieden sein. Was uns jedoch fehlt, das ist einestheils eine größere Anzahl wissenschaftlich gebildeter Laien, und anderntheils ein größeres Zusammenwirken der Geistlichkeit mit diesen in Wissenschaft und Kunstangelegenheiten. Anders ist dieß allerdings, wenn es sich um eine populäre Sache oder um ein Liebeswerk handelt. So besitzen wir z. B. seit zwei Jahren eine illustrirte Zeitung, welche wöchentlich in Lieferungen von acht Seiten, mit vier oder fünf Holzschnitten, in Folio, sehr hübsch in zwei Colonnen gedruckt erscheint und nur achtzehn Kreuzer per Lieferung kostet. Dieses Werk hat, nicht ohne den Einfluß der Geistlichkeit, eine erstaunliche Verbreitung erlangt, so daß die Zahl der Abonnenten schon auf 43,000 gestiegen ist. Die Neuheit und Wohlfeilheit dieser Ausgabe hat natürlich viel hiezu mitgewirkt. Die darin vorkommenden Abbildungen sind natürlich größtentheils Abdrücke von gebrauchten clichés, der Text ist bis auf einzelne liebliche Novellen weniger von Interesse für Solche, welche auf den Schulen das entsprechende Maß geschichtlicher, geo-

graphischer und sprachlicher Kenntnisse sich erworben haben und hier und da einen soliden Roman oder ein mehr wissenschaftliches literarisches Werk zu lesen gewohnt sind, auch weniger interessant für diejenigen, welche die schönen Illustrationen der „Illustrated London news“, der „Leipziger illustrirten Zeitung“ oder der „Semaine de famille,“ von Nettement kennen. Wir wollen jedoch hoffen, daß die diesem Unternehmen in so hohem Maße geschenkte Theilnahme von dem Herausgeber und Redacteur recht benutzt werden wird, um Geschmack und Kenntniß seiner Landsleute weiter aufbilden zu helfen. Einige Vervollkommnung in den Illustrationen konnte man schon im letzten Jahrgang bemerken.

Zeitschriften mit nicht so allgemeiner Verbreitung, die aber eine solidere Lectüre bieten, sind ferner die „Encyclopedie“, von welcher schon der dreiundzwanzigste Jahrgang in halbmonatlichen Lieferungen von ungefähr drei Druckbogen erscheint, und welche meist Uebersetzungen ausländischer Erzählungen enthält; sodann der „Katholieke volksvriend“, unter der Redaction zweier geistlichen Herren, van Campe und Spoorman. Er steht in seinem fünften Jahrgang, erscheint in monatlichen Lieferungen von vier Druckbogen und enthält Berichte über die Tagesereignisse, welche die katholische Kirche betreffen, Beschreibungen besonderer Feste, zugleich kirchlicher Personen ꝛc. Sodann führen wir noch die gewissermaßen ironisch geschriebene Zeitschrift an, die den Titel trägt: „het Dompertje van den ouden Valentyn“ (Das Löschhörnchen des alten Valentin). Sie enthält Besprechungen über Tagesfragen oder besondere Ereignisse in kurzer, kerniger, zuweilen dramatischer Form. Auch diese Zeitschrift, die in monatlichen Lieferungen von 32—40 Seiten erscheint, zählt jetzt ihren dritten Jahrgang.

Von anderer Art ist die seit einigen Monaten begonnene regelmäßige Herausgabe von Broschüren unter Leitung der rühmlich bekannten Schriftsteller Dr. W. J. J. Nuyens und Dr. van der Hurk in Format und Ausstat-

tung den deutschen Broschüren so ziemlich ähnlich. Endlich erwähnen wir noch eine Zeitschrift regelmäßig sich folgender kleiner Schriften über religiöse, historische und literarische Fragen, unter dem Titel: „Studien op godsdienstig, wetenschappelyk en letterkundig gebied," wozu die Idee von den Jesuiten ausgegangen ist, welche bis heute schon fünf Lieferungen über niederländische Literatur, Geschichte, Unterricht ꝛc. erscheinen ließen.

Zum Schluß können wir noch auf die Herausgabe einiger katholischer Jahrbüchlein und Kalender hinweisen, welche zu mehreren Tausenden abgesetzt werden.

Möge Vorstehendes genügen, Ihren Lesern einen allgemeinen Begriff von dem Zustande unserer katholischen periodischen Presse zu geben. Schon zuviel Raum habe ich vielleicht dazu in Anspruch genommen. Bei einer folgenden Gelegenheit hoffe ich Sie dann mit dem Inhalte der bedeutendsten dieser Erscheinungen näher bekannt zu machen, was dann zugleich dazu dienen möge, die katholischen wissenschaftlichen Männer, welche wir jetzt besitzen, bei Ihnen einzuführen und dieselben dadurch vielleicht zu noch größerem Eifer anzuspornen.

VI.

Nachträgliches zu Bardo's Grabstätte und Gebeinen.

Dem Aufsatze im letzten Hefte (Juni. S. 719) lassen sich nachträglich noch zwei zur Kenntniß gekommene Stellen beifügen.

1) Bis jetzt waren die alten Domstiftsstatuten weder in die Mainzer Kirchengeschichte noch Kunstgeschichte hereingezogen worden. Dieselben wurden im Jahre 1791 vom Jesuiten A. Mayer zum ersten Male in seinem Thesaurus novus juris ecclesiastici potissimum Germaniae seu codex statutorum ineditorum ecclesiarum cathedr. et colleg. in Germania. Ratisb. 4° unter dem Titel: Antiqua jura et consuetudines illustrissimorum DD. Decanorum capituli cathedr. eccl. Mog. descripta ex cod. ms. violaceae compacturae in folio gedruckt. Sie beginnen mit den Worten: Haec sunt jura et consuetudines transscripta et copiata ex registris quondam DD. Decanorum eccl. Mog., videlicet Gebhardi de Raniz, Ottonis de Rüdesheim et Joannis de Constantia. Letzterer war 1325—1345 Domdecan. Joannis II, 218. 301. Das Amt des Subcustos im Dome war ein vielfältiges. Unter Anderem hatte er auch für den Unterhalt einer gewissen Zahl Lampen vor bestimmten Altären zu sorgen, und wir hören, daß auch beim Grabe des heil. Bardo — apud sepulchrum s. Bardonis — während der Nacht eine Lampe brennen mußte. Das Andenken an das Grab des Heiligen war also noch im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts lebendig.

2) Der schon genannte Bourdon kommt in seiner leider nicht gedruckten Beschreibung der Grabmäler im Dome bei Erwähnung der Barbara- und Victorkapelle auf das Grab Bardo's zu sprechen. Es heißt daselbst: Planum loci ante capellas b. Barbarae et s. Victoris (im letzten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts gebaut) asseritur ab aliquibus esse

concavum atque in hoc cavo sive crypta reperiri quosdam sarcophagos virorum illustrium, quae eo facilius crediderim (sagt Bourdon), quod in quibusdam antiquis manuscriptis legatur: S. Bardo archiep. Mog. est sepultus ante sacellum s. Victoris. Fama quidem habet, hunc s. archiepiscopum tumulatum esse in medio templi metropolitani in crypta subterranea, quae idcirco nominatur capella s. Bardonis. Sed cum in ea, modo saltem, nihil omnino de ejus tumulo et tantum conjectura de ejusdem quondam hic apposita effigie habeatur, ingressus autem denuntiatae in loco existentis cryptae nemini pateat, nemini sit notus, hinc etiam nihil in hoc libro desuper scribere aut posteritati mandare possum. Expectandum itaque, donec aditus quaeratur et reseratur.

Damit wäre ein zweiter wichtiger Wink bezüglich des Nachforschens nach den Gebeinen gegeben. An der in Frage stehenden Stelle vor den angegebenen Kapellen liegen in der That Särge übereinander geschichtet, wie mir von glaubwürdigen Augenzeugen mitgetheilt worden.

Die im Hauptaufsatze aus der Vita Bardonis angezogenen Stellen lassen darüber einen Zweifel, daß Bardo mitten im Schiffe vor dem Kreuze beigesetzt worden. Wie anders sollte die Tradition von seinem an dieser Stelle vorhandenen Grabe sich gebildet haben? Aber denkbar ist, daß beim Bau des sog. Martinschörleins die Gebeine des Heiligen mit Sorgfalt aufgehoben und in dem Boden vor den Kapellen St. Victor und Barbara wiederum beigesetzt wurden.

Hätte nicht die Ungunst der Zeiten so viele Aufzeichnungen vernichtet, wärn die noch vorhandenen nicht so schwer zugänglich, so könnte lange nicht des Schwankens so viel sein in Betreff der Kunstgeschichte des Doms, wie der Grabstätten des heil. Bardo, des Konrad von Wittelsbach, des Sifrid III. von Eppstein und anderer bedeutender Männer.

F. F.

VII.

Die drei letzten „Stimmen aus Maria Laach".

Vor Kurzem ist die Reihe der unter diesem Titel erschienenen Broschüren, deren Anzahl sich auf 12 beläuft, geschlossen worden. Unter den drei letzten befindet sich eine von P. Schneemann: „Die kirchliche Lehrgewalt," und zwei von P. Florian Rieß: „Der moderne Staat und die christliche Schule" und „Staat und Kirche." Schneemann schließt mit der erstgenannten seine theologischen Abhandlungen über die Kirche, Rieß liefert mit den beiden letzeren sein Hauptkontingent zur Bekämpfung des modernen Liberalismus, der er sich als alter Publicist vorzüglich gewidmet hat. Wir wenden uns zuerst zu den beiden letzteren:

Die Broschüre von Rieß: „Der moderne Staat und die christliche Schule" hat unter den gegenwärtigen Verhältnissen, wo im Namen des modernen Staates der Angriff auf die christliche Schule in Deutschland immer weiter ausgedehnt wird, eine vorzügliche Bedeutung, und nimmt wegen ihrer Reichhaltigkeit und Gründlichkeit unter den vielen schätzenswerthen Schriften, welche bereits durch das brennende Bedürfniß hervorgerufen worden sind, eine hervorragende Stelle ein. Sie ist nämlich darauf angelegt, die von Pius IX. wiederholt nachdrücklich verdammte Prätension des liberalen Staatsrechts: die Leitung der Schule sei eine ausschließlich staatliche Angelegenheit, mit Ausschluß

des auktoritativen Einflusses der Kirche und der selbstständigen Betheiligung der Familie, historisch und sachlich zu widerlegen, und ihr gegenüber die drei Grundwahrheiten, welche die wahrhaft menschenwürdige katholische Auffassung ausdrücken, festzustellen, zu vertheidigen und in ihren Consequenzen geltend zu machen. Diese Grundwahrheiten sind: „Die Erziehung ist in der natürlichen Ordnung Sache der Familie, und insofern die Schule Hilfsanstalt der Familie. 2. In der christlichen Ordnung ist die Schule kraft göttlichen Rechtes zugleich eine kirchliche Anstalt; sie schließt deßhalb die Trennung von der Kirche aus. 3. Als eine solche Anstalt untersteht die christliche Schule dem kirchlichen Lehramte; hiermit unverträglich ist ihre ausschließlich staatliche Leitung." Die Ausführung zerfällt nach dem oben Gesagten in 3 Theile; der erste enthält die historische Kritik der Ausbildung und der Erfolge des staatlichen Schulmonopols gegenüber der freien christlichen Schule, wie sie sich in Frankreich, Belgien und England gezeigt haben; der zweite widerlegt prinzipiell die Gründe, welche für das staatliche Schulmonopol geltend gemacht werden; der letzte beweist philosophisch und theologisch die oben erwähnten Grundwahrheiten.

Der erste Theil, mit großer Erudition ausgearbeitet, ist in mannigfacher Beziehung sehr lehrreich. Schon als Beitrag zur Religions- und Culturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts ist er sehr schätzenswerth; noch mehr aber dadurch, daß er die geheimen Absichten und letzten Consequenzen des modernen Liberalismus in ihrer konkreten Verwirklichung bloslegt und endlich durch die Geschichte des theoretischen und praktischen Kampfes der Katholiken gegen die Staatsschule im schlimmen Sinne des Wortes uns lehrt, was wir unter analogen Verhältnissen zu thun haben. Man könnte es auffallend finden, daß Verfasser bei der historischen Kritik des Staatsmonopols auf Deutschland keine Rücksicht nimmt. Das erklärt sich indeß wenigstens

theilweise daraus, daß das Staatsmonopol im vollen und schlimmsten Sinne des Wortes, wonach es nicht blos die Freiheit der Eltern in der Wahl der Lehrer u. s. w., sondern auch den auktoritativen Einfluß der Kirche prinzipiell ausschließt, in Deutschland, außer in Baden, noch nicht zur Geltung gekommen ist, und in Baden selbst ist es noch zu jungen Datums, um eine historische Selbstkritik desselben an demselben beobachten zu können. Dieses Monopol aber, welches der „moderne Staat" der „christlichen Schule" als solcher gegenüber stellt, wollte der Verfasser direkt und in erster Linie bekämpfen. So lange der Staat der Kirche ihren Einfluß läßt, wird die unnatürliche Einschränkung der Lehrfreiheit der Individuen und Corporationen weniger fühlbar und verderblich, kann sogar nach Umständen erkleckliche Erfolge erzielen: und weil dieß eben mit unseren deutschen Staaten mehr oder minder der Fall ist, deßhalb konnte der Verfasser das von ihm prinzipiell verworfene und widerlegte gemäßigte Prinzip der Staatsschule nicht so leicht auf dem Wege der historischen Selbstkritik sich widerlegen lassen: das Prinzip nämlich, daß der Staat nicht nur ein gewisses Aufsichtsrecht über die Schule besitze, sondern auch, mit Ausnahme des spezifisch religiösen Unterrichtes, den ganzen Unterricht als Staatsangelegenheit zu betrachten und als solche, wie das Militär, zu leiten und zu organisiren den Beruf und das Recht habe. Er hat also klug daran gethan, daß er diesen Weg nicht betreten, und nur indirekt in der Geschichte der außerdeutschen Entwicklung Vieles beigebracht hat, wodurch dieser Beruf des Staates und die für denselben angeführten Titel beleuchtet werden. Ebenso klug war es auch, daß er sich damit begnügte, die wahren Grundsätze über die Lehrfreiheit aufzustellen, ohne einen fruchtlosen und vielleicht nur schädlichen Sturm zum Sturze der in den deutschen Ländern faktisch bestehenden Lehrunfreiheit zu unternehmen. Dagegen hat er sich mit Recht nicht auf eine bestimmte Stufe des Unterrichtes beschränkt,

weil, ob zwar mit verschiedener Anwendung, für alle Stufen des Unterrichtes dieselben wesentlichen Grundsätze gelten. Diese Bemerkungen gelten auch für den II. und III. Theil.

Für die klarere Uebersicht der letzteren und zur Beseitigung von Mißverständnissen wäre es vortheilhaft gewesen, wenn die hier einschlägigen Begriffe und Grundsätze, genau erklärt und formulirt, in kurzer Zusammenstellung an die Spitze der Erörterung gestellt worden wären. Der analytische Weg, den der Verfasser meistens verfolgt, gewährt dem weniger geübten Leser weder die Leichtigkeit des Verständnisses, noch die feste Ueberzeugung von der Sicherheit der Beweise, wie sie doch bei so wichtigen Lebensfragen erzielt werden muß. Etwas scholastische Färbung darf man sich im Interesse der Klarheit und Bündigkeit der Beweise schon gefallen lassen. Gleichwohl sind auch diese theoretischen Partieen gründlich und mit großer Sachkenntniß ausgeführt: wir heben besonders Nr. 115—120 hervor, wo die naturrechtlichen Grundsätze über die Lehrfreiheit klar und treffend festgestellt werden. Wir empfehlen die Schrift angelegentlich Allen, welche über diesen Gegenstand tiefere und reichere Belehrung suchen, und verweisen zugleich auf die verständigen Bemerkungen, welche bei Gelegenheit einer Besprechung derselben in den „Hist. pol. Bl." Bd. 63 Heft 8 u. 9. niedergelegt worden sind.

Die letzte Broschüre von P. Rieß „Staat und Kirche" schließt sich noch näher, als die vorhergehende, an die sechste über den „Liberalismus" an; sie behandelt nämlich die großen Prinzipienfragen über das Verhältniß der staatlichen und kirchlichen Gewalt, von welchen in letzter Instanz die Entscheidung über das Recht auf die Schule abhängt. Andererseits sind aber auch manche der hier berührten Punkte bereits in anderen Broschüren, besonders in der von P. Meyer über das Naturrecht und denen von P. Schneemann über die kirchliche Gewalt besprochen worden. In diesen

Punkten hätte daher P. Rieß mit Rücksicht auf den einheitlichen Charakter der ganzen Broschürenreihe sich wohl kürzer fassen dürfen, obgleich das Bestreben ein selbstständiges Ganzes zu schaffen, und der Umstand, daß in diesem Ganzen die betreffenden Punkte eine neue Beleuchtung erhalten, sein Verfahren wieder einigermaßen rechtfertigen.

In das Gebiet dieser Schrift fällt fast ein ganzes Viertel der Sätze des Syllabus und ein bedeutender Abschnitt der Encyclica. Diese Thesen werden im ersten Theile geschichtlich erörtert und im Anschlusse hieran wird dann der Sinn ihrer Verdammung näher bestimmt. Unter Anderem weist Rieß bis zur Evidenz nach, daß nach Syllabus und Encyclica prinzipiell nicht bloß atheistische Culte, sondern überhaupt alle unkatholischen Culte von einem bis dahin katholischen Staate wo möglich ferngehalten werden müssen, weil letzterer die Pflicht hat, die Glaubenseinheit aufrecht zu erhalten, was wohlgemerkt auch der berühmte französische Bischof, auf den man sich für das Gegentheil beruft, formell nicht geleugnet, vielmehr ausdrücklich bestätigt hat.

Der zweite Theil der Schrift enthält die philosophische resp. theologische Widerlegung der liberalen oder naturalistischen Staatstheorieen: nämlich a) der atheistischen Staatstheorie, wonach der Staat als Quelle aller Rechte ein vollkommen unbeschränktes Recht hat, und die Religion, namentlich die katholische, der menschlichen Wohlfahrt nicht förderlich, sondern schädlich ist; b) der zwar nicht formell atheistischen aber doch nackt naturalistischen Staatstheorieen, welche inconsequent mit sich selbst, die Kirche mehr oder minder rechtslos machen, oder sie doch dem von ihr getrennten Staate gegenüber ihrer Selbstständigkeit und freien Entwicklung berauben und c) derjenigen liberalen Staatstheorie, welche aus der Verschiedenheit der beiden Gewalten auf die Berechtigung und Nothwendigkeit der Trennung derselben schließt, namentlich insoweit, daß der Staat als

solcher nicht die katholische Religion als die ausschließlich berechtigte und maßgebende aufrecht zu erhalten und zu beobachten habe, sondern vielmehr die positive Religion nur als Gewissenssache der Einzelnen zu behandeln, und mithin die Entscheidung für die Art der Religion ohne alle Einschränkung dem Einzelnen zu überlassen habe.

Ueber die beiden ersten Partieen bemerken wir weiter nichts, als daß der Verfasser die hier zu Sprache kommenden offenbar kirchenfeindlichen Theorieen mit reichem philosophischen und historischen Material widerlegt. Die letztgenannte Theorie stellt sich nicht direkt als kirchenfeindlich dar, wurde sogar vielfach im Interesse der Kirche geltend gemacht. Sie bildet eine derjenigen Fragen, über welche auch unter den Katholiken vielfach gestritten worden. Wenn die sogenannten liberalen Katholiken nichts Anderes wollten, als daß bei der Anwendung des Prinzips der Glaubenseinheit auf die modernen konkreten Verhältnisse Rücksicht genommen werden müsse, würde der Streit bald geschlichtet sein: denn wie die Vertheidiger der entgegenstehenden Lehre unzählige Male erklärt haben, und P. Rieß ebenfalls (Nr. 204—209) auseinandersetzt, folgt aus derselben durchaus nicht, daß wir z. B. in unseren deutschen Staaten die faktisch bestehende Religionsfreiheit und Parität nicht als ein rechtliches Verhältniß anerkennen, oder daß Protestanten in katholischen Staaten niemals das Recht der Cultfreiheit erwerben können; ebensowenig folgt daraus, daß nicht unter bestimmten Verhältnissen die Religionsfreiheit das einzige rechtlich und vernünftig Mögliche sei. Aber bei diesen praktischen Sätzen läßt man es vielfach nicht bewenden; man alterirt das Prinzip, oder verweigert demselben auch da die Anwendung, wo die konkreten Verhältnisse, wie z. B. jetzt in Spanien, dieselbe zulassen und erheischen, und nur der irreligiöse Charakter der Revolution ihm entgegenwirkt. Ganz unumwunden wurde das falsche Prinzip in der Broschüre „Zum Frieden zwischen

Kirche und Staat in Oesterreich," die ihre Theologie statt bei Pabst und Bischöfen, aus der Augsb. Allg. Zeit. entliehen hat, aufgestellt und vertheidigt, und darin sogar mit einer gotteslästerlichen Anspielung auf die Worte des Heilandes S. 62 gesagt: „Was Gott von einander geschieden hat, das soll der Mensch nicht verbinden." Gewöhnlich aber wird die Theorie nur unter dem Scheine des Widerspruchs gegen angeblich überspannte Erklärungen und Anwendungen des katholischen Prinzips vorgetragen. Daß dasselbe in außerdeutschen strengkatholischen Blättern, z. B. Civiltà und Univers nicht immer mit den für uns wünschenswerthen Restriktionen aufgestellt wird, ist wahr; dabei ist jedoch zu bedenken, daß diese Blätter oft genug sich darüber erklärt haben, wie das Prinzip in Staaten, die nicht, oder nicht ganz katholisch sind, Geltung habe, daß sie aber, namentlich die Civiltà, nicht bloß Verhältnisse wie in Deutschland, sondern auch spanische und italienische Verhältnisse im Auge haben, wo nicht der Katholicismus anderen fest angesessenen friedlichen Confessionen, sondern dem Antichristenthum gegenübersteht, mit dem nur ein Kampf auf Tod und Leben geführt werden kann. Wenn wir nichtsdestoweniger wünschen, die Civiltà möge neben der unbeugsamen Vertheidigung der katholischen Wahrheit die anderweitigen konkreten Verhältnisse mehr berücksichtigen: dann müssen wir um so mehr verlangen, daß man bei uns in Deutschland von liberaler Seite nicht durch Zweideutigkeit die katholische Wahrheit kompromittire oder ihre Vertheidiger prostituire.

Wir denken hiebei an die neulich in der bayerischen ersten Kammer gegebene Definition des Ultramontanismus. Sie lautet nach dem Bericht des Bayerischen Courriers: Derjenige sei ultramontan und nicht einfach katholisch, welcher die Kirche einfach als große Zwangsanstalt betrachte, und der Ansicht sei, daß man in Sachen des Gewissens da, wo die mildern Mittel nicht mehr ausreichen, den

Zwang anwenden müsse, der also von Gewissensfreiheit nichts wissen wolle; zweitens derjenige sei ultramontan, der zugleich die Herrschaft der Kirche über den Staat fordere. Entweder wird hier jegliches Zwangsrecht der Kirche im Prinzip abgesprochen, und die Pflicht des Staates, der Kirche als solcher mit Schutz und Hilfe an die Hand zu gehen, im Prinzip geleugnet: und dann wird eine nicht nur ultramontane, sondern eben einfach katholische Lehre geleugnet, der bayerische Clerus aber verunglimpft indem von ihm gesagt wird, daß er sich in seiner großen Mehrheit nicht zum Ultramontanismus bekenne. Oder aber es soll gesagt werden, es gebe ultramontane Leute, welche das Recht und die Pflicht der Kirche und des Staates unter allen Umständen auch unter unseren deutschen Verhältnissen trotz der die Gewissensfreiheit sichernden Verfassung effektiv und unerbittlich geltend gemacht wissen wollten, und dann haben wir in der That ein „Phantasiegebilde," das heutzutage noch ebensogut ein Gespenst ohne Fleisch und Blut ist, wie vor 20 Jahren, dem weder in Bayern noch außer Bayern Männer von hervorragender Bedeutung huldigen.

Im letzten Paragraphen prüft Rieß speziell die Auffassung des Prinzips der Gewissens- und Cultusfreiheit, wie sie von den katholischen Liberalen nach ihrer Meinung nicht zum Schaden, sondern zu Gunsten der Freiheit der Kirche aufgestellt und vertheidigt wird. Er knüpft dabei an ein Breve Pius IX. an, worin derselbe ausdrücklich erklärt, daß diese Katholiken sich einer argen Täuschung hingeben, wenn sie mit ihrer guten Meinung das Prinzip an sich retten und vor der Verdammung schützen zu können hofften, dagegen das Bemühen einiger katholischer Blätter, diese Täuschung zu zerstreuen, belobt. Die Scheingründe und Unklarheiten dieses Liberalismus sind bei Rieß kurz zusammengestellt und treffend aufgeklärt. Rieß hat damit seine früheren nicht so klaren Aeußerungen über die deßfallsige kirchliche Verwerfung des Liberalismus klar gestellt und die mehrfach

arg mitgenommene, aber von Pius IX. selbst nachdrücklich bestätigte Behauptung seines Collegen P. Meyer, daß derselbe nur eine „naive Täuschung" sei, als berechtigt nachgewiesen.

Die Broschüre von P. Gerh. Schneemann über „die kirchliche Lehrgewalt" (228 Seiten) schließt sich den übrigen Schriften des Verfassers in würdiger Weise an, und behandelt ihren Gegenstand so allseitig und gründlich zugleich, daß der minder Eingeweihte ein klares vollständiges Bild desselben erhält, der Eingeweihte manche neue Gesichtspunkte und Argumente findet. Die Tiefe und Genauigkeit der Studien Schneemann's auf diesem Gebiete ist den Lesern des „Katholik" aus mehreren von ihm herrührenden Aufsätzen bekannt, die mit seinen Arbeiten für die in Rede stehende Schrift in engster Verbindung stehen (das Zeugniß des heil. Irenäus für das Papstthum 1867, Versuch einer Exegese von Luk. 22, 32, und Prüfung des angeblichen Falles des Liberius 1868). Am eingehendsten ist in der Broschüre die Frage über den Umfang und das Subject der Lehrgewalt behandelt. Bei ersterem Punkte ließen sich, zwar nicht gegen die Hauptsätze an sich, wohl aber gegen die Art ihrer Ableitung einige Einwendungen machen (besonders in Nr. 104); doch würde deren Erörterung hier zu weit führen. Bei dem zweiten Punkte hat der Verfasser in guter Methode so viel Beweismaterial beigebracht, daß jeder vorurtheilsfreie Leser wohl die Worte des Bischofs von Montauban unterschreiben muß: „Die Unfehlbarkeit des Papstes ist zu einem solchen Grade der Evidenz der Thatsache und des Rechtes gekommen, daß man nicht mehr darüber disputiren kann." Besonders dankenswerth ist die mit vielem Fleiße gemachte reichhaltige Zusammenstellung der Documente, welche die gegenwärtig allgemein bestehende categorische Uebereinstimmung des ganzen kirchlichen Lehrkörpers, d. h. aller Bischöfe des ganzen Erdkreises urkundlich darthun; darunter befinden sich fast alle Provinzialcon-

cilien, die seit beiläufig dreißig Jahren in der ganzen Welt gehalten wurden, sowie das neueste Plenarconcil von Baltimore und mehrere außerconciliarische Collectiverklärungen von Bischöfen einzelner Länder und der ganzen Kirche. Die Entschiedenheit, womit die Bischöfe das Privilegium des apostolischen Stuhles bekennen und in der feierlichsten Weise ihren Heerden einschärfen, macht es unbegreiflich, wie man die Klarstellung und begeisterte Vertheidigung desselben noch als Liebhaberei einer theologischen Schule oder als Prätension einiger theologischer Heißsporne darstellen kann. Im Angesichte dieser Erscheinung ist die Frage, ob dieses große Privilegium auf dem nächsten Concil dogmatisch festgestellt wird, nicht mehr eine Frage des Rechtes, sondern der kirchlichen Oeconomie: aber selbst bezüglich dieser Frage ist durch das categorische Verfahren der zahlreichen Provinzialconcilien wenigstens so viel klar, daß man diejenigen, welche die Frage der Opportunität bejahen, nicht einer „Verwegenheit und Anmaßung" beschuldigen darf.

VIII.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

PII

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE IX.

ALLOCUTIO

HABITA IN CONSISTORIO SECRETO

DIE XXV. JUNII MDCCCLXIX.

Venerabiles Fratres!

Novam, et catholicae Ecclesiae, eiusque immunitati, libertati, et iuribus, ac vel ipsi civili societati maxime infestam legem a Subalpino Gubernio editam, ac promulgatam cum summo animi Nostri dolore in hoc amplissimo vestro consessu deplorare cogimur, Venerabiles Fratres. Atque hic Nos loquimur de lege, qua idem Gubernium, post tot ac innumeros fere ausus, et iniurias Ecclesiae, eiusque sacris ministris, rebusque illatas, Clericos militari conquisitioni subiicere non dubitavit. Ecquis non videt quam damnosa, et quam hostilis Ecclesiae sit haec lex, quae Ecclesiae ius ab ipso Christo Domino ei tributum impedit. et coarctat eligendi idoneos, ac necessarios ministros, qui ab eodem Christo ad divinam suam religionem tuendam, propagandam, ad animarum salutem usque ad consummationem saeculi procurandam constituti fuerunt; quaeque potissimum eo unice spectare videtur, ut in hac infelicissima Italia, si fieri unquam posset, catholica Ecclesia funditus deleatur et exterminetur?

Nobis certe verba desunt ad eiusmodi legem denuo improbandam ac detestandam. Quisque noscit, Nos pro Apostolici Nostri ministerii munere haud omisisse Nostro officia studiosissime perfungi, et omnes Venerabiles Fratres sacrorum in Italia Antistites cum summa eorum nominis laude iustissimas suas fecisse querelas, reclamationes, et expostulationes, ut huiusmodi lex nunquam locum haberet. Atque utinam hac occasione abstinere Nos possemus, Venerabiles Fratres, a lugendis gravissimis malis et damnis, quibus sanctissima nostra religio nunc in Austriaco etiam Imperio et Hungariae Regno miserandum in modum affligitur ac divexatur. Notitiae autem, quae de Ecclesiae rebus ex Hispaniarum Regno ad Nos perveniunt, nullam consolationem, quin immo tristitiam et moerorem Nobis afferunt.

Russicum vero Gubernium pergit catholicam insectari Ecclesiam, et ab omnibus fere Dioecesibus suos, vi etiam adhibita, eiicere Episcopos, eosque in exilium pellere, propterea quod Christi hic in terris Vicarii vocem ac mandata, prout debent, audire et exequi volunt, nec sinit, eosdem Episcopos ab illis Imperii finibus egredi, etiamsi maxima Ecclesiae utilitas id omnino postulet. Ac magis in dies omni modo impedit, quominus illi fideles cum Nobis et hac Apostolica Sede libere communicare queant.

Sed inter gravissimas, quibus vexamur, angustias, non mediocri certe solatio Nobis est pastoralis zelus, summopere laudandus, quo Sacrorum Antistites rem catholicam viriliter tutantur, et sanctissimae fidei nostrae principia integra servare et Ecclesiae unitatem propugnare contendunt adversus multiplices insidias et conatus, quibus impii homines suos errores propagare connituntur. Ac futurum confidimus, ut universus catholicus Clerus illustria Episcoporum suorum exempla pro viribus imitari, et aemulari conetur.

Interim istos omnes Christi, eiusque Sanctae Ecclesiae

hostes etiam atque etiam monemus, ut tandem aliquando serio considerent quam terribilis sit Deus in suis, eiusque Ecclesiae hostibus puniendis.

Nos autem non desistamus, Venerabiles Fratres, ferventissimis, humillimisque precibus misericordiarum Patrem orare et obsecrare, ut omnes miseros errantes de perditionis via ad rectum veritatis, iustitiae, salutisque tramitem reducat, utque catholicam Ecclesiam ubique terrarum novis ac splendidioribus triumphis quotidie magis exornet et augeat.

IX.

Literatur.

Petra Romana oder die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes, zeitgemäß beleuchtet und gewürdigt von P. P. Rudis. Regensburg. Manz. 1869. 412 Seiten.

Bezüglich dieser Schrift sprechen wir vor Allem aus, daß der uns unbekannte Verfasser dieselbe nicht pseudonym, sondern unter eigenem Namen hätte herausgeben sollen. Wenn ein wackerer Gelehrter gesagt hat: „Die theologische Heißsporne hätten das Gespenst des Gallicanismus wieder aus dem Grabe heraufgerufen:“ so kann man übrigens mit ebenso viel Recht behaupten, die in allen Tonarten wiederholten Nergeleien über römische Centralisation, Jesuitismus, Scholasticismus u. s. w. haben die Geissel heraufbeschworen, welche der geistreiche und begeisterte Verfasser rücksichtslos über den bedingten wie den unbedingten, den verschämten wie den unverschämten, den unbewußten wie den bewußten, den directen wie den indirecten, den halben wie den ganzen Antagonismus gegen die Vollgewalt des apostolischen Stuhles schwingt. Die Heftigkeit und theilweise Uebertreibung und Schwarzseherei, womit Verfasser manche Erscheinungen in unserer Gelehrtenwelt und der katholischen Publicistik behandelt, muß nicht nur diejenigen, welche davon betroffen werden, sondern auch solche, welche ihm in der Sache größtentheils Recht geben, schmerzlich berühren; sie wird auch den Eindruck seiner scharfen Kritik bei Vielen schwächen oder gar in's Gegentheil verkehren. Vielleicht aber wird der rücksichtslose Freimuth, der seine Feder leitet, und der ja überhaupt selten ohne irgend eine Uebertreibung sich geltend macht, auch manchen Kopf aus seiner Unklarheit aufrütteln oder doch für die Zukunft manchem weder sehr gewissenhaften noch sehr wissenschaftlichen Gebahren in unserer Frage

und anderen verwandten ein Ende machen, namentlich aber verhüten, daß einige sonst sehr verständige und wohlgesinnte Gelehrte in Augenblicken der Verstimmung oder Gedankenlosigkeit sich zu Aeußerungen hinreißen lassen, in denen man sie selbst nicht wiedererkennt.

Ignoriren läßt sich das Buch einmal nicht, auch nicht mit einem Blicke der Verachtung abthun; denn bei Licht besehen, enthält es doch etwas mehr als „Herzensergießungen, die bloß wegen ihres Umfanges, der renommirten Verlagshandlung und der eleganten Ausstattung irgendwie beachtenswerth seien;“ und damit, daß die Adresse der scharfen Rügen, die der Verfasser austheilt, constatirt wird, sind dieselben noch lange nicht alle widerlegt und aus dem Wege geschafft. Im Ganzen ist das Buch, abgesehen von den ausschließlich positiven Partieen, wo der Verfasser sich ganz an einige neuere Bearbeitungen anschließt und theilweise auch etwas flüchtig verfährt, eine originelle lebensfrische Leistung, die ihrem Gegenstande manche neue Seiten abgewinnt, denselben beherrscht und durchdringt, die Fäden der Zeitfragen und Zeitrichtungen in Wissenschaft und Leben, mit welchen er vielfach verflochten ist, mit scharfem Blicke verfolgt und die Spinngewebe, mit welchen man ihn umstrickt und verdunkelt hat, zerreißt. Diesen Eindruck wird die Schrift auf Jeden machen, der Herz und Kopf frei genug hat, um nicht über den Mängeln, welche in der Hitze des Kampfes mit untergelaufen sind, den wirklichen Gehalt und Werth des Buches zu übersehen.

Jakob May, der Kurfürst, Cardinal und Erzbischof Albrecht II. von Mainz und Magdeburg, Administrator des Bisthums Halberstadt, Markgraf von Brandenburg, und seine Zeit. Ein Beitrag zur deutschen Cultur- und Reformationsgeschichte. Jahr 1514—1545. Mit 82 Urkk. und Beilagen. Erschienen ist Band I. München 1865. 712 Seiten Text; 52 Beilagen auf 168 besonders paginirten Seiten.

Den Geist, in welchem das vorliegende, eine wichtige und schwierige Partie der deutschen Reichs- und Kirchenge-

schichte behandelnde Buch niedergeschrieben ist, zu bezeichnen, erfordert nur geringe Mühe; es bedarf dazu nur eines Blickes auf die Ankündigung in den Innenseiten der Heftumschläge, deren plumpen Inhalt das Vorwort noch erweitert hat. Auch die Note der Seite 123 kennzeichnet kurz und genügend die Anschauung des Verfassers in kirchlich-politischer Hinsicht: „Rom war die Schöpferin und ursprüngliche Schule der Diplomatie, d. i. der Kunst, häufig nur durch glatte, gleißnerische Worte, Wendungen und Drehungen einander sich zu täuschen und zu überlisten. Auch heute [unter Pius IX.?!] ist Rom noch sehr stark in solchen feinen diplomatischen Wendungen. Wer erinnert sich nicht der diplomatischen Meisterschaft eines Cardinals Consalvi [heute?] und in früherer Zeit eines Mazarin, Richelieu [in Rom?] u. s. w. „Nicht weniger gehört dahin die römische, den Staatsregierungen schon so viel Verwickelung und Verdruß verursachte [soll heißen: verursacht habende] Concordaten-Politik."

Seite 122 ist die Rede von der „höchsten Machtvollkommenheit Leo's X. über die abendländische Christenheit", Seite 124 bringt M. die alte Geschichte von Tetzel, was er gesagt und gesagt haben soll, sowie die nichtssagende Phrase von dem „in Folge der Ketzergerichte und Bannflüche der Geistlichkeit dumpf dahinlebenden gemeinen Volke."

Die Seite 196—201 einschließl. geben wieder unverhohlen das Glaubensbekenntniß des Verfassers; der Abdruck der Hauptstellen würde uns hier zu viel Raum wegnehmen, weßhalb ein Hinweis auf dieselben genüge. Bis zum Eckel kommt der Verfasser auf das „altehrwürdige apostolische Institut der Concilien" zu reden. Seite 217 weiß er von einer „italienisch-klerikalen Anmassung, welche fast ausschließlich das oberste Kirchenregiment in Anspruch nahm," zu erzählen; Seite 225 leiert er seine Lieblingsmelodie vom Concil wieder ab; Seite 222: „das Papstthum war vor den ersten Zeiten der christlichen Kirche eines jener Institute,

welches die größten Streitigkeiten hervorgerufen hat, und mit welchen (?) sich die Kirchenväter beschäftigt hatten."

Doch genug der Andeutungen vom Standpunkte der religiösen Ueberzeugung aus. Wir haben noch andere Standpunkte, von welchen aus wir urtheilen und verurtheilen müssen. Wie unwissenschaftlich ist es, wenn er Seite 125 Note C. Miffel vorwirft, er habe keine Beweise gebracht, daß Tetzel dieß und jenes nicht gesagt, und er selbst bringt keine für das, was er dem Tetzel in den Mund legt; wie seltsam klingt es, den Scholasticismus und den Sittenverfall in allen Ständen in den so innigen Zusammenhang der Ursache und Wirkung zu bringen. Wer Seite 56 von „Scholastikern, heutigen Tages Zöpfe genannt," spricht, gibt nicht hohen Sinn zu erkennen. Wie kann ein Mann (Katholik), der S. 124 von Nachlaß der Sünden, auch zukünftiger Sünden durch Ablaß, sogar ohne Reue und Bußgesinnung redet, sich befähigt halten, über Reformation zu schreiben? Kapitel 22 schiebt dem Tetzel'schen Ablaßkram die Schuld der Reformation bei, und Seite III des Inhaltsverzeichnisses steht: „Das erste Auftreten Luther's gegen Tetzel erregt zwar Sensation, es wird ihm aber in erster Zeit wenig Bedeutung zugemessen." [Später bei den Verhandlungen auf dem Reichstage war auch gar keine Rede mehr vom Ablaß.]

Abgesehen von Wiederholungen ist von Ordnung, Logik und Uebersichtlichkeit des Buches keine Rede; man lese nur die Kapitelüberschriften VII, VIII und IX. Der Verfasser will biographisch den Cardinal Albrecht behandeln, und bringt die langweiligsten Ergüsse über Reformation, Ablaß u. s. w. Fast scheint es, als ob der Verfasser für jedes Kapitel ein eigenes Fascikel angelegt, und ein Windstoß oder böser Bube in der Studirstube die Blätter durcheinander geworfen habe. Kapitel XXIV Seite 210 (S. 149 hat schon ein Kap. XXIV begonnen) bringt er Dogmatik, Moral, canonisches Recht, Profan- und Kirchengeschichte in einem

Athem, ja Seite 204 heißt es wörtlich: „Ob und welchen Antheil Kurfürst Erzb. Albrecht an diesen Verhandlungen... genommen, hierüber ist durchaus nichts bekannt" — und der Verfasser langweilt uns vorher mit diesen Verhandlungen!

Bezüglich der Erzählung von einer Beziehung Albrecht's zu Fräulein Rüdinger (S. 16), für welche sich in keiner Weise eine historische Begründung finden läßt, werden wir auf die Zukunft vertröstet: „welches Verhältniß weiter unten zur Sprache kömmt." Aber Seite 539 stehen nur einfältige Vermuthungen. — Seite 92 heißt es: „Wenn andere Biographen (die nicht genannt sind) dem Kurf. Erzb. Albrecht den Vorwurf machen, daß er immer viele Schulden gehabt habe, so darf nicht übersehen werden, daß er . . . . bei seinem Regierungsantritte das Erzbisthum Mainz . . . . mit Schulden überlastet übernommen hatte." Der Verfasser denkt nicht mehr an das, was er Seite 15 geschrieben, „daß schon damals (bei seinem Eintritte in's Domcapitel zu Mainz im neunzehnten Jahre) Albrecht sich dem Aufwande sehr geneigt zeigte und hierin von dem Charakter seiner Voreltern abwich." — Im neunzehnten Jahre stand Albrecht noch unter dem Hofmeister Dietrich wegen seiner Unfähigkeit, mit Geld umzugehen. Seite 263 ff. adoptirt der Verfasser des Erasmus Lob über Leo X., aber nicht sehr glimpflich geht er in früheren Kapiteln mit Leo um.

Außerdem erweist sich M. als Plagiarius; denn S. 31 Note ist ganz abgeschrieben aus Hennes Albrecht v. Brandenburg Seite 6, aber M. gibt als Quelle „Magdeb. Archiv" an. Welche Verwechselung! S. 32 letzter Absatz der Note aus Hennes S. 4; Seite 65 die Note aus H. S. 8; Seite 94 der Erlaß wegen Götz v. Berlichingen ganz aus H. Seite 32 entnommen, ohne Angabe der Quelle.

Ziemlich nachlässig ist der Verfasser in der Weise des Citirens, sehr nachlässig in der Schreibweise. Er schreibt Ulrich — Ullrich S. 15. 38. 56. 97. 226; Sickingen — Sikingen 245 mehrfach auf einer Seite; Kurfürst — Chur-

fürst Titel und S. 278; Concil — Conzil, Konzilium S. 123. 217. 225; S. 224 „in ein Labyrinth der schlimmsten Consequenzen und Inkonsequenzen verwickelt;" Kardinal — Cardinal S. 197. 198; sein — seyn S. 223. 226; Erzdiozös S. 268. 269; Miltiz — Miltitz S. 217. 219. 276; Dogmas als Plural von Dogma S. 266; Cleriker — Kleriker S. 36. 61. 64. 90; in solchem Maase, im vollsten Maase, Maaß, Anmaaßung, übermäßige Anmasung S. 44 Z. 3 von oben und Z. 3 von unten. S. 46. 47. 86. 217; sein erhabener Vorfahrer S. 54; mit dem Worte „wesentlich" wird besonderer Luxus geübt S. 16. 68. 70. 79; Guttenberg S. 119; Disciplin — Diszziplin S. 61. 63. 117; Curie — Kurie S. 47. 65. Keinen Sinn hat S. 18 hierarchisch römisch; S. 43 eines der letztern Vorfahren; S. 69 einer der jüngeren Vorfahren Albrecht's. Schlecht gebaute Sätze sind häufig; schlechte Diction ebenso: „es war sich nach Rom gewendet worden" S. 65 Note. Daß der Verfasser nicht decliniren kann, zeigt S. 5 gegen Ende: „für andere gegenwärtigen kirchlichen Differenzen"; S. 72 unten: er erkannte so manche alte eingewurzelte Unsitten.

Der historische Boden ist für M. sehr schlüpfrig. Schade, daß man wegen der Urkunden und Beilagen die Hefte mitunter zur Hand nehmen muß. Hätten wir einen objectiven und ehrlichen Forscher vor uns, statt eines Geschichtsdilettanten, so nähmen wir gerne von den folgenden Heften Notiz und ließen ihm hier bereitwilligst Beiträge und Notizen zukommen.

Was soll man nun sagen, wenn die „Allgemeine Zeitung" vom 18. Mai 69 (Beilage) eine Recension des May'schen Buches also schließt: „Herr J. May ist Katholik und trägt ein warmes dem Wohl seiner Kirche zugeneigtes Herz in einer ächt deutschen Brust. Er hat aber auch auf Grund ernster historischer Studien die Abirrungen vom Ideal der Urkirche erkannt, in welche der Katholicismus, in Folge des Bestrebens der Päpste, ihre Macht der bischöflichen gegen-

über absolut zu machen, gerathen ist . . . Die Parallelen bei May zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert sind schlagend, und erscheinen in diesen ernsten Tagen, in welchen Angesichts des nächsten sog. ökumenischen Concils alles auf dem Spiele steht, wie Worte eines Sehers." — Herzlich satt ist mir, nochmals zu kritisiren über diese Zeitungskritik, der man anmerkt, wie sie sich krümmt zwischen der Freude an der Richtung des bösen Buches und zwischen ihrer eigenen besseren Erkenntniß über die schweren Mängeln desselben. Wir halten ihr entgegen die Kritik Hefele's im Bonner Theol. Lit.-Bl. 1867. Nr. 7. Wenn überdieß Zarncke's Liter. Centralblatt immer so bedient ist, wie in Betreff der Kritik des May'schen Buches, dann können wir von ihm nichts lernen.

F. F.

Der Orden der ewigen Anbetung des allerheiligsten Altarssacramentes in seiner Aufgabe und in seiner Geschichte, dargestellt von P. Gaudentius O. S. Fr.

Wir empfehlen obiges Schriftchen aus einem doppelten Grunde, aus einem wissenschaftlichen und aus einem ascetischen; es bietet einen Beitrag zur tieferen geschichtlichen Kenntniß der Kirche und regt das religiöse Leben kräftig an.

Zuerst behandelt es Zweck und Aufgabe der Klosterfrauen zur ewigen Anbetung. Wir werden vom Verfasser auf den Quirinalischen Hügel nach Rom geführt, „wo in heiliger Zucht und strenger Buße die Klosterfrauen der ewigen Anbetung wohnen, deren hoher Beruf es ist, Tag und Nacht am Tabernakel des Herrn die ununterbrochene Wache zu halten, und dem Erlöser in dem heiligsten Sacramente der Liebe, welches hier beständig ausgesetzt ist, die ewige Anbetung darzubringen."

Der Verfasser begründet die ewige Anbetung aus dem innersten Wesen des religiösen Lebens und aus dem Bedürfnisse der Genugthuung, welches das fromme christliche Gefühl dem im heiligen Sacramente gegenwärtigen Heilande für die Beleidigungen so vieler Sacrilegien zu leisten gedrungen ist.

Mit großem Interesse wird der fromme Verehrer des heiligen Sacramentes lesen, was der Verfasser Geschichtliches über die ewige Anbetung und über die Gründung des Vereins der ewigen Anbetung des allerheiligsten Altarsacramentes zu Rom anführt. Dieses Kapitel verdiente eine ausführliche und eingehende kirchengeschichtliche Behandlung.

Der Zweck des Schriftchens ist darauf gerichtet, die Gemüther für die bereits unternommene Einführung des Ordens der ewigen Anbetung in Tyrol zu gewinnen und zur Unterstützung des frommen und heiligen Unternehmens zu begeistern.

Das österreichische Kaiserhaus wird ganz besonders auf seine gleichsam traditionelle Verehrung des heiligen Sacramentes hingewiesen, — und ihm würde sicher auch die Ehrenaufgabe zufallen, das fromme Werk erfolgreich zu fördern.

Aber sicher werden sich auch viele andere fromme Katholiken finden, denen die Einführung dieses Ordens in ihrem Vaterlande große Freude verursachen wird. Und hoffen wir, daß auch Einer oder der Andere, dem irdische Güter zu Gebote stehen, das heilige Unternehmen damit unterstützen werde. So viel wir wissen, ist es eine einzelne fromme Dame, die nun auch in den Orden der ewigen Anbetung eingetreten ist, welche bisher mit ihrem Vermögen die Gründung des Klosters in Tyrol unternommen hat. Soll sie allein stehen bleiben, will Niemand ihr helfen?

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

X.

Conrad Wimpina.

III.

Wimpina im Kampfe mit Luther.

Erste Abtheilung.

§. 11.

Am 12. October 1517 hatte Wimpina sein zweites Rectorat in Frankfurt angetreten. Drei Wochen darauf, am 31. October, schlug Dr. Luther seine bekannten 95 Sätze gegen den Ablaß an der Schloßkirche zu Wittenberg an, nachdem er schon in den vorhergegangenen Jahren sich ein eigenes System über Glaube, Freiheit und Rechtfertigung[1]) ausgedacht, öffentlich vertheidigt und dadurch Anstoß erregt hatte, ein System, in welchem eine aus Acten der Andacht (Gebet), Abtödtung (Fasten) und Wohlthätigkeit (Almosen) bestehende, vor Gott schuldige zeitliche Genugthuung oder Buße, also auch ein Ablaß keinen Platz mehr hatte[2]). Der Dominicaner Johann Tetzel, etwas rauh und derb (ferox) dem Geiste nach, stark (robustus) dem Leibe nach, wie ihn Cochläus schildert[3]), las Luther's Sätze zu Frankfurt a. d. O., wo er seinen Freund und Lehrer Wimpina besucht hatte[4]).

---

1) Er und seine Anhänger nannten diese Irrthümer euphemistisch das Evangelium.

2) Der enthusiastische Lutheraner Chr. A. Salig warnt in seiner Historie der Augsburger Confession (Halle 1730. S. 6) vor der irrigen Meinung, als seien Luther erst im J. 1517 die Augen aufgegangen. Derselbe habe schon seit 1512 viele Lehrpunkte vom päpstlichen Sauerteige gereiniget, in seinen Collegiis und Predigten nichts mehr auf Thomas und Bonaventura gehalten u. s. w. Der Tetzel'sche Unfug habe ihm nur Gelegenheit geboten, die schon geschriebenen und gepredigten Wahrheiten öffentlich zu vertheidigen &c.

3) De act. et script. Luth. p. 8.

4) Cochlaeus l. c.

In hohem Grade darüber erzürnt, beschloß er, Antithesen aufzustellen und durch deren Vertheidigung sich den theologischen Doctorgrad zu erwerben[5]). Unter dem Vorsitze Wimpina's fand die Disputation und dann die Promotion am Ende des Jahre 1517 statt. Es ist wahrscheinlich, daß Tetzel seine 106 Antithesen im Einverständnisse mit Wimpina verfaßte, gleichwie es gewiß ist, daß die Frankfurter Professoren sämmtlich den Tetzel'schen Thesen beipflichteten[6]), aber kein stichhaltiger Grund läßt sich für die Behauptung vorbringen, daß Wimpina der eigentliche Urheber derselben sei. Wimpina bekennt sich in der Regel ausdrücklich als Verfasser seiner Werke, die Tetzel'schen Sätze aber schreibt er sich nirgends zu, auch da nicht, wo er sie in seine Anacephalaeosis sectarum aufnahm und durch eine neue Redaction in achtundsiebenzig zusammenzog. Vielmehr entschuldigt er sich gleichsam wegen deren Aufnahme und sagt ganz unbestimmt und allgemein, nach dem Vortrage der Thesen Luther's in Wittenberg habe man (nicht er) auch in Frankfurt angefangen, andere, den Wittenbergischen fast entgegengesetzte Sätze zu vertheidigen[7]). Dagegen nennt Tetzel auf's Bestimmteste sich selbst als Verfasser der Antithesen sowohl in der Aufschrift derselben, als in der Widerlegung des deutschen Sermons Luther's über Ablaß und Gnade. Gleicherweise erklären sich Cochläus[8]), Sleidan[9]) und Pallavicini[10]) für Tetzel's Autorschaft. Möglicher Weise war bei deren Abfassung, wie Dr. Lämmer vermittelnd bemerkt[11]), das Verhältniß von Lehrer und Schüler und die Betheiligung des Präses an des Disputanten Promotionsschrift eine derjenigen ähnliche, welche bis in die neueste Zeit hinein wiederkehrte. Es lag im Interesse der religiösen Neuerung, daß der erste, heftige Gegner derselben als ein Ignorant erscheine; daraus erklärt sich die Wahrnehmung, daß Dr. Luther den Ausstreuungen einiger Verläumder Tetzel's, als sei Wimpina der Urheber der Antithesen, so leichthin Glauben schenkte, wie dieses aus seinem Briefe an Johann Lang

5) Selbst der Titel „Professor der Theologie" wurde nachher dem Tetzel Ehren halber beigelegt, obschon er das Amt eines Professors nicht ausgeübt zu haben scheint. Becmani p. 55.

6) Löscher's Ref. Act. II. 8.

7) Alias eisdem ferme adversas disputari coeptum est in scholis Francoford.

8) L. c. p. 10.

9) Comment. de statu relig. reipubl. lib. 1. p. 1.

10) Histor. concil. Trid. lib. 1. c. 6. p. 9. (edit. Aug. Vind. 1755).

11) Vortridentinische kath. Theologie. S. 8.

(21. März 1518[12]) erhellt, obschon er anderwärts der Wahrheit Zeugniß gibt und die Antithesen dem Tetzel zueignet[13]).

Aehnliche Gründe sprechen dafür, daß Wimpina noch weit weniger der Verfasser der am 21. Jänner 1518 gegen Luther veröffentlichten fünfzig Sätze sei, welche einige spätere und neuere Schriftsteller ihm zuschreiben, während selbst Luther und Karlstadt sie unbedenklich für ein Erzeugniß Tetzel's hielten. Obwohl aber Wimpina nicht als Verfasser der doppelten Thesenreihe Tetzel's gelten kann, so nahm er sie doch später in die Sammlung seiner hauptsächlich gegen die alten und neuen Häresien gerichteten Werke auf[14]), weil sie von der Universität Frankfurt gewissermaßen adoptirt worden waren und weil er darin seine eigenen Anschauungen ausgedrückt fand. Sie stellen nämlich die katholische Lehre von Buße und Ablaß in so einfacher und bündiger Form dar, wie dieß noch gegenwärtig von allen katholischen Theologen geschieht. In den Sätzen sieben bis zehn wird unter Anderem gelehrt, daß durch den vollkommenen Ablaß in den gehörig disponirten Pönitenten die ganze vindicative, d. h. vor Gott für die Sünden schuldige und genugthuende zeitliche Strafe oder Buße erlassen werde, aber es wird auch beigefügt, daß es ein Irrthum sei, zu glauben, damit höre jede heilende und präservirende Buße auf. In der 38. Thesis wird beigefügt, daß nur jene, welche aufrichtig gebeichtet haben und wahrhaft zerknirscht sind, des Ablasses und Heiles sicher sein können. Nach Aufzählung der 106 (beziehungsweise 78) Thesen Tetzel's folgt an dem bezeichneten Orte eine Widerlegung alberner Fragen, welche Luther (thes. 81 bis 91) den Laien in den Mund gelegt hatte. Sie mußten z. B. die Frage aufwerfen, warum der Papst nicht gleich durch sein Machtwort ohne Ablaßertheilung das ganze Fegfeuer auslösche und nicht aus eigenen Mitteln und allein die Peterskirche baue u. dgl. Die Antwort darauf lautet, es sei keine Kunst, tausend thörichte Fragen stellen, welche von allen Weisen der Welt nicht könnten gelöst werden, wie denn auch Luther unzählige Fragen nicht zu beantworten vermöge, warum z. B. Gott wegen eines gestohlenen Apfels seinen eigenen Sohn kreuzigen ließ, da nach dem Gesetzbuche erst ein Diebstahl von fünf Gulden das Leben verwirke, oder warum die Maulthiere in Italien nicht Bekenner, sondern Martyrer heißen, obschon sie oft

12) Löscher II. 207. 606.
13) Dr. Gröne, „Tetzel und Luther.“ S. 71—81.
14) Anacephal. P. I. lib. 5. fol. 39—48.

die Kniee beugen, fasten und körperliche Abtödtungen in dem Grade üben, daß sie fast nur aus Knochen bestehen. Wenn übrigens der Papst nicht gleich das ganze Fegfeuer auslösche, so habe das seinen Grund eben in der Anordnung Gottes und Christi, welcher ebenfalls sich seiner Barmherzigkeit nicht so bediene, daß die Gerechtigkeit gänzlich aufhöre. Vermöchte der Papst durch ein bloßes Machtwort das Fegfeuer auszulöschen, so wäre die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes dadurch ganz beseitiget. Um diese zu wahren, können sowohl die Seelen im Fegfeuer, als auch die Menschen auf Erden ihrer Strafen nur durch eine entsprechende Genugthuung ledig werden, indem sie selbe entweder persönlich leisten oder indem ihnen die Genugthuung Christi und der Heiligen durch die kirchlichen Oberen zugewendet wird. Dieses sei der Wille und die Anordnung Gottes, welcher seine Gerechtigkeit nicht minder, als seine Barmherzigkeit verherrlichen wollte. Der Papst habe daher nicht die Gewalt erhalten, nach Belieben das Fegfeuer auszulöschen, sondern nur das Recht und die Vollmacht, den lebenden oder verstorbenen Gläubigen den Genugthuungsschatz der Kirche (in bestimmten Normen und unter gewissen Bedingungen, also in begrenztem Maße) zuzuwenden. Die Liebe sei der Grund, warum der Papst nicht allein baue; denn er wünsche, daß seine Mitmenschen an dem guten Werke Antheil haben und daß er sie mit göttlichen Gnadenschätzen überhäufen könne.

Luther spottete in seiner 85. These über die durch den Ablaß zu bewirkende Befreiung von canonischen Strafen, welche nicht mehr existiren; es wird ihm aber erwiedert, daß die Ablässe sich nicht auf verschwundene Straf-Canones beziehen, sondern auf die Buße und göttliche Genugthuung, welche Gott zu allen Zeiten von dem Sünder auch nach gehobener Schuld noch fordert und wovon keine Aufhebung kirchlicher Bußcanones je befreien wird. Der Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart bestehe nur darin, daß die Kirche die zeitliche Genugthuung, welche sie ehedem großentheils in bestimmter Weise vorschrieb, nunmehr der freien Wahl der Büßer überlasse. Die göttliche Gerechtigkeit habe dadurch keine Veränderung erlitten und stelle ihre Forderungen, wie ehedem; ihr müsse Genüge geschehen entweder durch persönliche Bußwerke des Sünders oder durch ein stellvertretendes Aequivalent, das sich in den Ablässen darbiete. Zuletzt werden alle Thesen und Antworten dem Ausspruche des apostolischen Stuhles, als des obersten Richters in Glaubenssachen, sowie dem Urtheile aller Bischöfe und

Inquisitoren und der vornehmsten vier Universitäten Italiens, Frankreichs und Deutschlands unterworfen.

Ausführlich und klar schienen die Tetzel'schen Antithesen zu sein; dessenungeachtet kamen sie Einigen zu dunkel und kurz vor. Man ließ sie daher erweitern und näher begründen, indem man sie in vier Abschnitte theilte und in dieser Form vielleicht auch zu einer neuen Disputation vorlegte, wenigstens kann man dieß aus Wimpina's Aeußerungen muthmaßen.

Mit den Ablaßkämpfen fiel im J. 1518 der Streit über die Familienverhältnisse, beziehungsweise über die dreimalige Verheirathung (trinubium) der heil. Anna und deren Nachkommenschaft zusammen. Nicht nur führten Natalis Beda und Faber Stapulensis in Frankreich in Betreff dieses Gegenstandes (1518) literarische Fehden[15]), sondern es erschien auch im J. 1517 zu Leipzig eine gedruckte Legende der heil. Anna, worin deren dreimalige Verheirathung neuerdings behauptet war. Sylvius Egranus (Wildenauer von Eger), Pfarrer zu Zwickau, schrieb (1518) gegen diese Legende, worauf Wimpina und Ochsenfart (Dungersheim) gegen Sylvius auftraten. Luther, der an Wimpina bereits einen energischen Gegner kennen gelernt hatte, mochte die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, mit ihm anzubinden; er erklärte sich für Sylvius und schrieb an ihn sein Urtheil[16]). Wimpina hatte seine Schrift[17]) dem Bischofe von Würzburg, Lorenz von Bibra, gewidmet, weil in dessen Diöcese die damals vielen Angriffen ausgesetzte Ansicht von einer dreimaligen Verheirathung Anna's und von drei Töchtern derselben, welche sämmtlich den Namen Maria geführt haben sollen, noch unversehrt festgehalten wurde und eine Art Weihe hatte. Der Gegenstand ist in drei Bücher getheilt,

15) Acta Sanct. Bolland. T. VI. Julii b. 235—242. Gersonis Opp. T. III. serm. de nativit. B. V. M. Auch Johann Eck von Ingolstadt hatte das Trinubium der heil. Anna mit hitzigem Eifer in einer Homilie verfochten, wovon aber in Dr. Wiedemann's Monographie über Eck keine Erwähnung geschieht.

16) Tetzel's Bericht von der Reformation (Sal. Cyprian) S. 280 u. 314—317 (35. u. 44. Brief Luthers). Löscher l. c. II. 576. 608. 613. 655. In einem Briefe an Spalatin lobt Luther eine adelige Frau (Magdalena von Heilnitz) als victrix Wimpinae et omnium sophistarum. Cf. Wilisch commentar. poet. p. 13 u. 24, wo versichert wird, Luther habe de opinione Wimpinae ein satis moderatum et prudens judicium gefällt.

17) De divae Annae trinubio ejusque generosa trium filiarum et nepotum propagine asservandis.

wovon hauptsächlich das zweite in Betracht kommt, weil es die Ansicht des Verfassers vollständig entwickelt und zu begründen sucht, während das erste nur die Behauptungen der Gegner summarisch darlegt, und das dritte einen Auszug aus den Brevieren und liturgischen Büchern der Diöcese Arles liefert, wodurch Wimpina's Meinung bestätigt zu werden scheint. In den dreißig Kapiteln des zweiten Buches will Wimpina darthun, daß Kleophas, der zweite Gemahl der heil. Anna, nicht ein Bruder des heil. Joseph war, sondern Joachim's, des ersten Gemahls der heil. Anna, daß Salomas oder Salome, auch ein Mannsname sein könne und der dritte Gemahl Anna's diesen Namen getragen habe, und daß Maria Salome, die Tochter des Salomas, zwei Apostel geboren habe. Der Berufung seiner Gegner auf die Zeugnisse des Hegesipp und Eusebius sucht er durch den Hinweis auf den Widerspruch zu entgehen, in welchem die Angaben dieser beiden Schriftsteller mit den Berichten des Athanasius und Hieronymus stehen. Am eingehendsten behandelt er die Aufstellungen des Faber Stapulensis, dessen Namen er verschweigt, obschon er ihn ziemlich in die Enge bringt. Oefter verfehlt aber sein Beweisverfahren das rechte Ziel, so z. B. wenn er behauptet, man könnte aus der heiligen Schrift alle möglichen Häresien herausbringen, falls die Erklärungsart seiner Gegner erlaubt wäre; denn sie hätten die in der heiligen Schrift erwähnten Schwestern der Mutter Gottes für nahe Verwandte, Schwägerinnen u. dgl. gehalten.

Die Gemüthsaufregung, mit der diese Schrift bearbeitet wurde, berührt unangenehm. Die Gegner werden meistens nur mit dem Namen „Geißler Anna's" (Annae mastiges) beehrt und müssen sich spöttische und beißende Worte gefallen lassen, ja es wird ihnen sogar mit den furchtbarsten Strafen des Jenseits gedroht, wenn sie von der Verfolgung der heil. Anna nicht abstehen. Dieser Uebereifer Wimpina's war die Folge seiner zwar in gutem Glauben von ihm angenommenen und festgehaltenen, aber gleichwohl einer festen Grundlage entbehrenden Meinung, daß es sich um eine seit 1500 Jahren bestehende Ueberlieferung und um eine Observanz der ganzen Kirche handle, welche von häretischer Neuerungssucht umgestoßen werden wolle. Darum weist er zuletzt die Gegner auf einen Canon hin, welcher gebiete, die kirchlichen Ueberlieferungen, welche dem Glauben nicht schaden, so zu bewahren, wie man sie erhalten habe.

§. 12.

Die Kraft der Consequenz, das Drängen der Gegner, die Macht der Ereignisse ließen Dr. Luther nicht lange auf dem in den Jahren 1517 und 1518 eingenommenen Standpunkte verharren. Bald schritt er zur öffentlichen Leugnung des Primats, des Meßopfers, der meisten Sacramente, der menschlichen Willensfreiheit vor, bekämpfte die Nothwendigkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke, den Cölibat, die Klostergelübde u. dgl., und stellte die heilige Schrift oder eigentlich deren subjective Auslegung als ausschließliche Quelle der Offenbarung auf, gleichwie er im Rechtfertigungsprocesse den Glauben allein gelten und walten ließ, und überhaupt sowohl das Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt (die Vorsehung), als auch Gottes Einwirkung auf die Welt und Menschheit (die Gnade) falsch auffaßte. Gegen alle diese Verirrungen kämpfte Wimpina im Laufe der zwanziger Jahre theils gelegentlich in verschiedenen Schriften, theils ausdrücklich in besonderen Werken, Broschüren, Disputationen u. dgl. Seine gesammte antilutherische Thätigkeit wird uns in seiner im J. 1528 zu Frankfurt a. d. O. Anacephalaeosis sectarum vor Augen gestellt. Der Titel dieses Buches ist wahrscheinlich dem heil. Ambrosius entlehnt, welcher eine Anacephalaeosis historiae de excidio Hierosolymitanae civitatis schrieb. Gleich im Eingange beklagt er sich, daß die neuen Häretiker zwar stets Beweise und Widerlegung fordern, aber alle gegen sie geschriebenen Bücher ungelesen bei Seite legen unter dem Vorwande, es sei nur scholastisches Zeug und eine durch den Harn der Logiker befleckte und durch die Hefe der Philosophen geschändete Theologie.

Das Werk zerfällt in drei Theile, wovon der erste in acht, der zweite in neun Bücher zerlegt ist, der dritte aber vier eigene und selbstständige Werke (de fato, de providentia, de praedestinatione, de bona fortuna) enthält, welche wieder in Bücher und Kapitel abgetheilt sind. Um zu zeigen, daß die neuen Häretiker nur auffrischten, was längst von der Kirche verdammt worden war, gibt Wimpina in den ersten vier Büchern des ersten Theiles, welcher jedenfalls nicht vor dem J. 1526 oder 1527 gänzlich vollendet wurde, einen durch Kürze und Bündigkeit ausgezeichneten Ueberblick aller früheren Secten von den Aposteln bis Luther, und fügt den einzelnen Irrthümern einige Bibeltexte oder Väterstellen oder Citate aus dem canonischen Rechtsbuche oder Vernunftgründe und geschichtliche Thatsachen als Widerlegung bei. Bei Darlegung der ältesten Häresien sind

hauptsächlich Irenäus, Epiphanius, Augustin und Philastrius als Wegweiser benützt. Der Vergleich der alten Häresien mit den neuen legte ihm den Gedanken nahe, daß im Grunde alle Häresien gegen die Kirche als göttliche Institution gerichtet waren und sind; die alten hätten aber die Kirche indirect angegriffen, während die neueren sie direct bekämpfen. Wäre z. B. Christus nicht wahrer Gott, wie der Arianismus vorgab, und der heilige Geist nicht wirklicher Gott, wie der Eunomianismus und Mazedonianismus behauptete, so konnte weder Christus auf sich selbst eine unzerstörbare, aller Macht der Hölle ewig trotzende Kirche bauen, noch kann der heilige Geist sie so leiten und regieren, daß sie von allem und jedem Irrthume und von aller Gefahr des Unterganges bewahrt bleibt. Die Neuerer des sechszehnten Jahrhunderts seien also, wenn sie die göttliche Einsetzung des römischen Primats leugneten, in Uebereinstimmung mit den Arianern, denn auch diese hätten dadurch, daß sie Christus für ein Geschöpf[18]) erklärten, der Kirche ein unsichtbares Haupt und Fundament und einen Schutzherrn gegeben, der sie nicht vor aller dämonischen Ueberwältigung sicher zu stellen und um so weniger aus göttlicher Macht ein sichtbares Haupt als seinen nie zu besiegenden Stellvertreter einzusetzen vermöge.

Die Häresien der Katharer, Waldenser und Albigenser, des Dulcino (Apostelorden) und Marsilius, der schwärmerischen Minoriten u. dgl. stellt Wimpina zwar nach ihrem wesentlichen Inhalte dar, widmet ihnen aber keine Widerlegung, wahrscheinlich aus dem Grunde, weil Wiclef fast alle Sätze dieser unmittelbar vorhergegangenen Häretiker in sein System aufgenommen hatte und Wiclef's 45 Irrthümer eine umfassendere, gründliche Behandlung erfahren. Das ist namentlich der Fall hinsichtlich des 4., 11. und 41. Wiclef'schen Satzes, worin einerseits den in der Todsünde lebenden Bischöfen und Priestern die Weihegewalt abgesprochen, und andererseits das Strafrecht der Kirche und der päpstliche Primat bekämpft wird. Wimpina läßt sich herbei, auch auf alberne Fragen zu antworten und gibt daher auf die lächerliche Forderung Wiclef's, daß kein Prälat einen Menschen excommuniciren solle, bevor er wisse, derselbe sei von Gott schon excommunicirt, alles Ernstes die Erwiederung, daß die Excommunication eine Entziehung der Gnade sei, kein Mensch aber untrüglich wisse, ob Gott Jemand die

18) Wimpina sagt „purum hominem", was allerdings nicht ganz richtig ist.

Gnade entzogen habe. Zudem könne manchmal ein Excommunicirter schuldlos sein, mithin die Gnade behalten, obschon er äußerlich als Gebannter gelte und als solcher behandelt werden müsse. Die Feindschaft aller Häretiker und Schismatiker gegen den römischen Stuhl haben ihren Grund in der geschichtlichen Wahrnehmung, daß von Rom aus fast alle Häretiker entdeckt, entlarvt, widerlegt, verurtheilt, vertilgt wurden. Was das Kreuz dem Teufel, das sei deßhalb die römische Kirche den Häretikern und Schismatikern. Sie leugnen den Primat, damit sie desto ungestrafter seine Anordnungen übertreten, seine Aussprüche verachten und ihr Gift ausstreuen können.

Bei der Auseinandersetzung der taboritischen und kalixtinischen (utraquistischen) Irrthümer wird darzuthun gesucht, daß dieselben Irrthümer von Oxford nach Prag, von Prag nach Wittenberg gewandert seien. Christus habe kein Gebot, unter zwei Gestalten zu communiciren, gegeben, also handle es sich nur um eine der Veränderung fähige Disciplinarsache. Man könne nicht beweisen, daß in der Urkirche der Gebrauch der beiden Gestalten allgemein war. Der Priester am Altare consekrire und empfange allerdings beide Gestalten, aber nur deßhalb, weil er das Kreuzesopfer, wo Blut vergossen und vom Leibe getrennt wurde, darzustellen, nachzubilden und mystisch zu wiederholen habe.

Aehnlicher Beweisgründe bedient sich Wimpina im Kampfe gegen die 16. Assertion, womit Luther den sechszehnten seiner von Leo X. verworfenen Artikel vertheidigte[19]). Er lautete: „Es scheint räthlich zu sein, daß die Kirche in einem allgemeinen Concil entscheide, die Laien müßten unter beiden Gestalten communiciren.“ Wimpina bemerkte dazu, Christus habe fünf- bis sechsmal von der Eucharistie geredet[20]), aber immer nur vom Brode, deßgleichen die Apostel nur vom Brode[21]). Sage auch Christus: „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und nicht trinket sein Blut“ ꝛc., so heiße das nicht: „Wenn ihr nicht beide Gestalten, sowohl die des Weines, als des Brodes nehmet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben.“ Fleisch und Blut Christi könne man unter einer jeden und einzigen Gestalt empfangen. Der heil. Ignatius von Antiochien erwähne im Briefe an die Ephesier nur die Brodbrechung, und von den Heiligen Am-

19) Cf. Anacephalaeosis P. I. lib. 7.
20) Luc. 24, 30. 35. Johann. 6, 32. 35. 41. 48—52. 59. etc.
21) Act. ap. 2, 4. I. Cor. 5, 7. 8. I Cor. 10, 17.

brosius, Hieronymus, Benedict und anderen werde berichtet, daß sie sterbend nur die Brodsgestalt empfingen u. s. w.

Im Verlaufe dieser Abhandlung wendet Wimpina auch den uralten Ausdruck „Laiencommunion" als Beweisgrund an. Dadurch verräth er allerdings einen mangelhaften Begriff hinsichtlich der Laiencommunion des Alterthums; doch steht er nicht allein, sondern hat selbst jene Schrift, welche die Augsburger Confession zu widerlegen bestimmt war, und den Cardinal Bellarmin zu Nachfolgern.

Die Lutheraner, heißt es dann weiter, könnten ihre Verwandtschaft mit den Taboriten (Pigarden) nicht leugnen, weil sie fast alle Sätze derselben annehmen und lehren, und ihnen auch darin gleich kommen, daß sie sich immer nur auf die heilige Schrift, d. h. auf die subjective Auslegung derselben berufen. Christus der Herr habe aber ein unfehlbares Lehramt eingesetzt und demselben den heiligen Geist verheißen, welcher es in alle Wahrheit einführen werde. Entweder müßte man also voraussetzen, das Versprechen Christi sei trüglich gewesen, oder der heilige Geist habe sein Amt vernachlässiget, oder man müsse bekennen, daß Vieles, was in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich gesagt oder nicht klar enthalten ist, nachher unter dem Einflusse des heiligen Geistes von der Kirche bestimmt erklärt oder verordnet wurde. Dieses so zu beobachten, als ob es gleich Anfangs von Christus selbst wäre gelehrt worden, sei jedes Christen Pflicht[22]).

Wimpina fand in Luther's Schriften auch die hauptsächlichsten Irrthümer des Johann Wesel von Erfurt († 1481) und des Johann Wessel von Gröningen († 1489). Unter den verwerflichen Lehren der schismatischen Griechen werden nicht bloß die alten Ketzereien des Arianismus, Monophysitismus, Iconoklasmus und Photianismus aufgeführt, son-

22) Aehnlich spricht sich Wimpina über das Lehramt der Kirche und die Tradition bei der Untersuchung über die 28. Assertion aus, welche Luther seinem von Leo X. verurtheilten 28. Artikel an die Seite stellte. Der heil. Petrus selbst, sagt er, habe die Dunkelheit und Schwerverständlichkeit der Bibel bezeugt; überhaupt müsse man Luther fragen, wie er die Höllenfahrt Christi, die Feier der Ostern an einem Sonntage, den Namen der Mutter Anna u. dgl. aus der heiligen Schrift beweise. Schon Arius habe sich immer auf die heilige Schrift berufen, damit aber nichts bewiesen, weil er sie falsch deutete. Selbst der Teufel bediene sich der Bibel; es komme aber nicht auf das Lesen des Buchstabens und der Worte, sondern auf das richtige Verständniß an. Mit schlecht ausgelegten Bibelstellen könne man die haarsträubendsten Irrthümer belegen, wie erst neulich bei einer Disputation in Frankfurt geschehen sei u. s. w. (Cf. Anacephalaeosis P. I. lib. 7.).

dern auch 36 specielle verkehrte Meinungen der Griechen und 39 falsche Behauptungen der Ruthenen (Russen?). Selbst von dem pantheistischen System des Amalrich spricht Wimpina den Dr. Luther und seine Anhänger nicht frei. Habe jener dem Wahne gehuldiget, daß denen, welche in der Liebe stehen, keine Sünde zugerechnet werde, so hätten diese dasselbe vom Glauben (oder Vertrauen) behauptet, während in Wahrheit weder der Glaube allein vollständig und schließlich rechtfertige, noch Werke ohne den Glauben das Heil verdienen[23]): denn der faule Knecht werde in die äußerste Finsterniß geworfen, nicht weil er den Glauben und das Vertrauen vernachlässigte, sondern weil er gute Werke zu thun unterließ. Gerade den Gläubigen und nicht den Ungläubigen sage Christus: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote." Man müsse wohl unterscheiden zwischen dem Ausdrucke „Gerechtwerden" und dem Ausdrucke „Werke der Gerechtigkeit zur Erlangung der Seligkeit verrichten[24])." Am richtigsten werde man sich ausdrücken, wenn man sage, der erste Anfang der Rechtfertigung (prima justificatio) gehöre dem Glauben an und erfordere keine dem Glauben vorausgehende gute Werke[25]); aber die fortschreitende und vollendete Rechtfertigung oder die wirkliche Erlangung des Heiles[26]) sei den guten Werken, welche auf den Glauben folgen und durch Gottes Barmherzigkeit gethan werden, zuzuschreiben; denn mag Jemand auch den Glauben haben, so werde er doch nicht gerechtfertiget und nicht selig, wenn er nicht die Taufe, die Eucharistie ꝛc. empfange, die Gebote beobachte u. dgl.[27]). Um die Juden zu widerlegen, habe Paulus gelehrt, nicht aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben komme das Heil; um die Bedenken der Heiden zu beseitigen, habe er erklärt, nicht aus der Natur, sondern aus dem Glauben lebe der Gerechte.

§. 13.

Die Pariser theologische Facultät hatte aus Luther's Schriften mehrere Thesen ausgezogen, sie als falsch bezeich-

---

23) Nec fidem absque operibus temere neglectis finaliter justificare, nec operibus solis salutem homines mereri.

24) Cf. Anacephal. P. II. lib. 9. fol. 87—93.

25) Galat. c. 2. c. 4. c. 6.

26) Salutis assecutio *consummata* seu justificationis consummatio. Cf. Anacephal. P. II. fol. 87 u. ff.

27) In der propos. 42 gegen Luther schreibt Wimpina: Liquet, justificari hominem non fide duntaxat, imo potius gratia auspicative, operibus et meritis *consummative;* S. Jacobus enim ait, fidem operibus cooperari, ipsamque ex operibus *consummari*.

net und der Oeffentlichkeit übergeben[28]). Da eine Widerlegung nicht beigefügt war, so schrieb der Reformator alsbald triumphirend in die Welt hinaus, man sei außer Stande gewesen, Gründe gegen ihn vorzubringen. Um das Versäumniß der Pariser gut zu machen, unterwarf Wimpina 104 Sätze und Behauptungen (propositiones) Luther's, wovon mehrere auch den von Leo X. verdammten 41 Artikeln angehören, einer Untersuchung und Widerlegung[29]). Der zweiten Proposition Luther's: „Sacramentum ordinis ecclesia Christi ignorat" stellt er die Thatsache gegenüber, daß schon der heil. Augustin[30]) von diesem Gnadenmittel spreche, ja selbst den Ausdruck „sacramentum ordinationis" dabei gebrauche, und daß Hieronymus den geweihten Geistlichen einen caracter indelebilis beilege. Den Versuch Luther's, aus der heiligen Schrift[31]) darzuthun, daß alle Christen Priester seien, weist er (propos. 5) mit der Bemerkung zurück, daß die heilige Schrift alle Gläubigen in demjenigen Sinne Priester heiße, in welchem sie auch Alle als Könige bezeichne. Wie aus letzterer Benennung nicht gefolgert werden könne, daß alle Christen Könige von Ungarn, Frankreich u. s. w. seien, sondern nur, daß Alle über ihre bösen Begierden herrschen und sie regieren sollen, so dürfe man auch nicht aus der ersteren Benennung den Schluß ziehen, daß alle Christen geweihte Priester des Altars und des äußeren Opfers seien und Gewalt über den wahren und mystischen Leib Christi haben, sondern nur, daß Alle die geistlichen und inneren Opfer der Zerknirschung, Andacht und Liebe bringen sollen, was auch im 50. Psalme mit den Worten angedeutet sei: „Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non despicies." Im vierten Buche des zweiten Theiles der Anacephalaeosis[32]) kommt Wimpina wiederholt auf diese Fragen zu sprechen und stützt sich dort namentlich auf das Alte Testament, welches (exod. 19.) ebenfalls alle Juden für ein priesterliches Reich erkläre und doch eigene Priester aus Aarons Familie aufstelle. Ein eigenes äußeres Opfer bedinge auch ein eigenes äußeres Priesterthum; das äußere Opfer beruhe aber auf einem Naturgesetze, daher müsse es auch im neuen Bunde vorhanden sein und von einem eigenen Priesterthume

28) Cf. Lutheri opera omnia edit. Jena. T. II. fol. 445.
29) Anacephal. P. I. lib. 6.
30) De baptism cont. Donat. lib. 1. c. 1. n. 2.
31) I Petr. 2, 5. 9. Apocal. 1, 7 u. 5, 10.
32) Und im vierten Buche de providentia c. 16.

dargebracht werden. Beweise dafür seien nicht bloß bei den Evangelisten und in der Apostelgeschichte, sondern auch im Hebräerbriefe zu finden[33]). Die von den Häretikern mißbrauchten Bibelstellen habe schon der heil. Ambrosius dahin gedeutet, es sei zwar das Christenvolk nach dem Ausspruche des heil. Petrus ein priesterliches und königliches Volk, denn Jeder werde für das Priesterthum und Königthum gesalbt, aber für ein geistliches Priester- und Königthum[34]). Der Einwand, daß der Ausdruck „presbyteri" auf das Greisenalter gehe, wird durch die Hindeutung auf den jugendlichen Timotheus und Apostel Johannes, welche beide zu den Presbytern zählten, beseitiget. Ueber das allgemeine und besondere Priesterthum oder vielmehr über das richtige Verständniß der Petrinischen Stelle vom königlichen Priesterthum aller Gläubigen (I Petr. 2, 5. 9.) fand an der Frankfurter Universität eine eigene Disputation statt, wobei diese Abhandlung Wimpina's, welche man in fünf Assertionen und fünf Korollarien zusammengefaßt hatte, als Vor- und Grundlage diente.

Luther hatte geschrieben, er glaube fest, daß der Leib Christi Brod sei und bleibe. Wimpina erwiederte (propos. 10) nach dem Vorgange des heil. Thomas[35]), wenn Christus das Brod nicht in seinen Leib hätte verwandeln wollen, so würde er nicht gesagt haben; „*hoc* est corpus meum," sondern: „*hic* (panis) est corpus meum."

Um Luthers Satz: „Neque timore neque amore potest homo se erigere ad capessendam gratiam Dei" zu beurtheilen, macht Wimpina (propos. 31) eine Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch lediglich nach den Kräften seiner Natur, und dem, was er durch die Unterstützung des anregenden göttlichen Beistandes vermöge. Schaue man auf die bloße Naturkraft, so sei Luther's Ausspruch wahr; denn Christus sage, Niemand komme zu ihm, es ziehe ihn denn der Vater. Im anderen Falle sei Luther's Behauptung falsch, weil es in der Schrift[36]) heiße, quod hominis sit, praeparare cor. Es müsse also Gott dem Menschen etwas

---

33) Luc. 22, 19. Joh. 20, 21—23. Hebr. 5, 1—4.

34) Wimpina citirt wahrscheinlich aus dem Gedächtnisse, daher dem Buchstaben nach nicht ganz getreu, jedoch dem Sinne nach richtig. Selbst das Buch gibt er hier fehlerhaft an, denn die Stelle findet sich nicht in der Schrift de mysteriis initiandis, wie er sagt, sondern de sacramentis lib. 4. n. 3.

35) Edit. Parmesan. T. 16. p. 305 opusc. 19 in decretal. I. expos.

36) Proverb. 16, 1.

mittheilen, wodurch er für die rechtfertigende Gnade bereitet werde; das sei eben der unverdiente, den Willen anregende göttliche Beistand, welcher von Seite Gottes nie fehle, weil Gott wolle, daß alle Menschen selig werden.

Der Lehre Luther's, daß der Gerechte in jedem Werke sündige und daß auch das beste gute Werk eine läßliche Sünde sei, stellt Wimpina[37]) Stellen und Beispiele aus der heiligen Schrift an die Seite, welche das Gegentheil darthun. Jesus habe erklärt, daß Magdalena durch das Salben seiner Füße nicht bloß nicht sündigte, sondern ein gutes Werk an ihm that. Der Evangelist Lukas bezeuge, daß Zacharias und Elisabeth vor Gott gerecht waren und in allen Geboten und Satzungen des Herrn tadellos wandelten. Der Apostel Johannes schreibe, daß Jeder, der aus Gott geboren sei, nicht sündige. Luther hätte, so meint Wimpina, seinen Satz mit Augustin's Satz vertauschen sollen, welcher sich dahin aussprach, daß zwar kein Gerechter und Heiliger der Sünde entbehre, aber dessenungeachtet nicht aufhöre, gerecht und heilig zu sein, da er dem Verlangen (affectu) und Streben nach stets die Heiligkeit festhalte. Alle Heiligen müßten sich aufrichtig als Sünder bekennen, weil sie aus Gebrechlichkeit der verderbten Natur stets etwas begehen, was der Reue bedürfe und bedauernswerth sei. Gehe ein Werk des Gerechten bloß aus der Naturkraft des Willens hervor, so gelte von ihm, schreibt Wimpina, das Wort des Jesaias[38]): „Omnes justitiae nostrae sicut pannus menstruatae.“ Allein dieser etwas hart klingende Satz wird vom Verfasser selbst sowohl hier, als auch an verschiedenen anderen Orten[39]) näher dahin erklärt und eingeschränkt, daß nicht die habituelle Begierlichkeit des Gerechten als solche nothwendig jedes Werk influenzire oder an sich Sünde sei, sondern nur die actuelle Begierlichkeit, und daß also nur jene Werke Sünde seien, welche aus der actuellen Begierlichkeit hervorgehen und insoweit sie von ihr, d. h. von der verderbten Natur stammen *(in quantum* proficiscantur a natura *corrupta).* Man könne allerdings sagen, wird im Buche von der Prädestination (lib. 3. c. 8.) gegen Melanchthon bemerkt, daß die Handlungen, welche bloß ex officio gut seien, im Vergleiche mit denjenigen, welche auch ex fine et omni circumstantia gut seien, als Fehler erscheinen, insoferne sie zu der Belohnung des ewigen Lebens

---

37) Propos. 59. 60. artic. damnat. 31. 32. de fato lib. 4. c. 6.
38) C. 64. v. 6.
39) Z. B. de fato lib. 4. c. 1 u. 3.

in keinem Verhältnisse stehen; sie sind aber keineswegs an und für sich und unbedingt solche Fehler, denen die ewige Strafe gebührt, außer sie gehen (actuell und förmlich) aus dem Unglauben oder einem anderen Laster hervor. Wollte man, fährt Wimpina fort, auch diejenigen guten Werke, welche der von der Gnade unterstützte und von der Liebe getragene Wille thut, als Sünden verdammen, so stünde das im Widerspruche mit der Versicherung des Apostels: „Ich habe einen guten Kampf gekämpft und darum ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt.“ Zwar sage die heilige Schrift, der Gerechte falle siebenmal, allein sie sage nicht, daß er allemal und in jedem, selbst guten Werke sündige. Wenn Luther vorgebe, sogar der Gerechte sündige stets, weil auch er das Gebot, Gott aus ganzem Herzen und aus allen Kräften zu lieben, nie vollständig erfülle, so sei zu erwiedern, daß die angebliche Unterlassung und Unvollständigkeit nur ein Gebrechen der Natur, aber keine wirkliche Sünde sei. Jene vollkommene Liebe, wodurch jede Regung des Herzens ohne irgend eine auch nur augenblickliche Unterbrechung actuell auf Gott gerichtet werde, sei eigentlich ein Lohn, welchen Gott für das Jenseits aufbewahre, und darum existire im Diesseits keine Verpflichtung dazu, weßhalb deren Mangel keine Sünde involvire. Aehnlich verhalte es sich mit Luther's Einwand, daß alle Gerechten aus dem Grunde stets Sünder seien und bleiben, weil sie die letzten zwei Gebote des Dekalogs: „Du sollst nicht begehren“ nicht erfüllen. Hier verwechsle der Reformator offenbar die habituelle Begierlichkeit und den Zunder der Sünde mit der actuellen Begierlichkeit und mit der Zustimmung (propos. 65). Erstere sei nicht verboten, daher auch keine Pflicht bestehe, das neunte und zehnte Gebot in diesem Sinne zu erfüllen. Von der habituellen Begierlichkeit gelte das Wort Augustins, Gott werde den Menschen nicht bestrafen für das, was er nicht vermeiden konnte. In Betreff der actuellen Begierlichkeit gebe der heil. Paulus die Ermahnung, es solle die Sünde nicht herrschen in unserem Leibe.

Wenn Luther es als Sünde ansieht, für erlittene Unbilden und Beeinträchtigungen vor dem Richter Ersatz zu fordern, so frägt ihn Wimpina (propos. 71), ob es dann keine Sünde sei, Beleidigungen zuzufügen? Dieses geschehe aber von Seite der Lutheraner beständig, da sie die Katholiken mit Lästerung, Schmähreden und Ehrenkränkung überhäufen, ohne auf ein Recht oder Gericht Rücksicht zu nehmen, und Alles mit Verläumdung und bösem Geschwätz (affamiis et cornicationibus) erfüllen, ohne selbst Päpste

und Könige zu schonen. Das erinnere an jene Heuchler, von denen die Schrift sage, sie stehlen, während sie lehren, man dürfe nicht stehlen.

Luther stellte bekanntlich die Behauptung auf, es verstoße gegen die Geistesfreiheit, daß die Häretiker verbrannt werden. Ohne sich einer eigentlichen Widerlegung oder Beweisführung zu unterziehen, sammelt Wimpina (propos. 88 u. artic. damn. 4. 33.) alle gegen Häretiker gerichteten Stellen des Alten und Neuen Testaments, und legt die einschlägigen weltlichen Gesetze und mehrere geschichtliche Beispiele rücksichtlich der Bestrafung der Häretiker vor. In letzterer Beziehung beruft er sich namentlich auf Augustin, welcher den von den Katholiken an Kaiser Constantin gerichteten Hilferuf mit den Worten gebilliget habe: Cogit multas invenire medicinas multorum experientia morborum[40]). Im neuen Testamente, sagt Wimpina, sei die Excommunication an die Stelle der im alten Bunde gebräuchlichen Todesstrafe getreten; nach fruchtloser Anwendung aller Mittel übergebe jedoch die Kirche den Irrlehrer dem weltlichen Richter. Dieser verhänge die Todesstrafe, was die Kirche zulassen müsse, um die Ansteckung ferne zu halten.

Die 97. Proposition ist einer billigen Beurtheilung der aristotelischen Philosophie gewidmet. Luther gab nämlich Alles, was der große Peripatetiker[41]) hinsichtlich der Ethik geschrieben, für eine Monstrosität (portenta verborum) aus, welche zum Verständnisse der heiligen Schrift nichts nütze und dem Volke nicht vorgetragen werden könne. Wimpina, der die Uebereinstimmung Luther's mit Wiclef auch in diesem Punkte nachweist, findet nichts Tadelnswerthes darin, wenn die Philosophen durch das Licht der Natur (Vernunft) dasjenige zu erkennen streben, was die heiligen Väter und Lehrer der Kirche durch das Licht der Gnade wissen. Zu sagen, man solle die nämlichen moralisch-guten Handlungen üben und verrichten zur Erlangung menschlicher (natürlicher) Glückseligkeit, welche die christlichen Lehrer zu einem frommen Leben und zur Erlangung einer ewigen (übernatürlichen) Seligkeit für nöthig erachten, heiße doch nicht, der christlichen Lehre widersprechen, sondern nur einen niederen Standpunkt einnehmen. Wenn Aristoteles irgend etwas

40) Epist. 185 de correct. Donatistarum.

41) In einem Briefe an Johann Lang (3. Febr. 1516) nennt ihn Luther calumniosissimum calumniatorem, histrionem, Prothea, illusorem vaferrimum ingeniorum, und sagt von ihm: nisi caro fuisset Aristoteles, vere diabolum eum fuisse non puderet asserere (Strobel's neue Beiträge zur Lit. IV. 152.).

Wahres gelehrt oder in Aufnahme gebracht habe, so sei es angemessen, dieses ihm wie einem unberechtigten Besitzer abzunehmen und zum Vortheile der christlichen Wahrheit zu verwenden. Nicht alle Meinungen und Handlungen der Philosophen seien gegen den christlichen Glauben und die christliche Sitte, in manchen Dingen hätten sie sogar gewisse Christen übertroffen; doch sei nicht zu leugnen, daß sie wegen Mangel des Glaubens keine der Absicht und dem Zwecke nach wahre Tugend hätten üben können, obschon sie ganz gut lehrten, wie das (sittliche) Werk beschaffen sein müsse, um wenigstens ex officio (objectiv) gut zu sein, und obschon sie nicht selten mit ihrer Naturkraft Handlungen verrichteten, welche der Sache nach eine natürliche Güte hatten[42]). Gott selbst habe derlei Werke belohnt, namentlich im alten Bunde, was nicht hätte geschehen können, wären sie in jeder Beziehung sündhaft (propos. 98). Freilich bezeichne Augustin sie bisweilen als vitia, aber er wolle nicht sagen, daß die Werke der Ungläubigen an sich und ihrem nächsten Endzwecke nach allezeit böse, sondern nur, daß sie ihrem letzten Endzwecke nach niemals heilig seien. Eine gehörige Ausscheidung des Wahren und Guten von dem Falschen und Bösen in den Schriften der Philosophen sei unerläßlich. Gleichsam prophetisch verkündet Wimpina, die Erfahrung werde lehren, daß, wenn man die philosophischen Studien (artes liberales) verdränge, Deutschland bald wieder in Barbarei, Dummheit und eselhafte Einfältigkeit[43]) versinken werde.

Wie mit der Philosophie überhaupt, so verfuhr Luther auch mit der scholastischen Theologie. Er beschuldigte sie, daß sie die heilige Schrift verdorben und mißverstanden, die Theologie des Kreuzes vernichtet und an die Stelle der Lehre Christi und Pauli die Moral des Aristoteles gesetzt habe. Wimpina dagegen hält (propos. 99—102) dafür, daß diese Angriffe theils von einer sehr schlimmen Abneigung gegen die scholastischen Theologen, theils von Unkenntniß und Mißdeutung der scholastischen Theologie herrühren. Diese Lehrart erweise sich nämlich als die geeignetste und wirksamste zur Widerlegung der Häresien und sei auch mit bestem Erfolge von jeher dazu verwendet worden; kein Wunder also, daß der Haß aller Irrlehrer gegen sie gerichtet

42) Quod ignorantia verae fidei veras ex fine virtutes praestare non potuerint, quas ex officio quam rectissime descripsere ac haud rariter etiam opere naturae bene agendo praestiterunt.

43) Iners barbaries, stoliditas crassa et asinina simplicitas.

werde. Es habe aber schon der heil. Paulus in seinem Römerbriefe (c. 1. v. 20 Invisibilia enim ipsius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur etc.) den Weg zur scholastischen Theologie angedeutet und angebahnt, und die heiligen Väter und Gottesgelehrten seien darauf fortgeschritten, indem sie erkannten, es genüge nicht, durch die theologia narrativa seu positiva die Glaubensobjecte einfach zur Annahme vorzulegen, sondern sie müßten auch durch eine theologia scholastica auf der via compositiva, resolutiva et definitiva kunstgemäß und wissenschaftlich entwickelt und begründet werden, so weit wenigstens durch die Gabe der Wissenschaft und des Verständnisses eine höhere Kenntniß der Glaubenssachen erworben werden könne. Der heil. Paulus ermahne den Titus, die Widersprechenden zu widerlegen und zum Schweigen zu bringen (Tit. 1, 9. 11.); das geschehe meistens besser durch Gründe, als durch Auctorität.

§. 14.

Das siebente Buch des ersten Theils der Anacephalaeosis befaßt sich ausschließlich mit den 41 von Leo X. verdammten Artikeln Luther's und den vom Reformator dann hinzugefügten Assertionen oder Rechtfertigungs- und Vertheidigungsgründen[44]). Aus der Vorrede erhellt, daß Wimpina und alle seine katholischen Gesinnungsgenossen von den häretischen Gegnern arge Schmähungen auszustehen hatten. Wimpina selbst kümmerte sich wenig darum und tröstete sich mit dem Bewußtsein, daß er stets nur das Recht gesucht und geliebt habe[45]), er bedauerte aber, daß sich viele katholische Gelehrte aus Furcht vor den Lästerungen und dem Spotte der Neuerer des Schreibens enthalten[46]).

Vorangeschickt ist eine scharfe Auslassung gegen einen Brief, welchen Luther an einen vornehmen und mächtigen Mann (eques auratus), auf dessen Hilfe er großes Vertrauen setzte, gerichtet hatte. Wimpina macht dabei auf das Verfahren der Irrlehrer aufmerksam, welche von jeher bei

---

44) Lutheri opera omnia edit. Jena. I. 511 u. II. 308. Walch, Luther's sämmtliche Schriften. Bd. 15 col. 1759 bis 1867.

45) Quisquis eum infamat, qui jus non horruit unquam,
Proditor et nequam est omnis honoris inops.

46) Quia positis rationibus et auctoritatibus mox illi haeretici ad convitia, cornicationes, sannas ronchosque divertant, adeo ut non jam requiratur inter scriptores, uter verius adversus scripserit, sed uter crudius alterius famam incessat aut diriorem satyram cudat.

weltlichen Mächten Schutz suchten, wenn sie von der Kirche verurtheilt wurden (metu poenae ad tyrannos confugiunt). Ambrosius, Hieronymus u. A. hätten den apostolischen Stuhl als competenten Richter in Glaubenssachen erklärt. Bei Glaubensstreitigkeiten brauche man keinen goldenen Ritter oder weltlichen Fürsten als Mäzenas, sondern den heil. Petrus.

Der erste von Leo X. verworfene Artikel Luther's lautet: „Haeretica est sententia, sacramenta legis novae dare gratiam illis, qui non ponunt obicem. Sacramenta gratiam non conferre, quod id fides agat." Wimpina bemerkt zuerst, daß schon der Manichäismus und dessen Abarten, die Katharer und Patariner, Aehnliches gelehrt hätten, nur sei in ihrem Systeme das Gebet an die Stelle des Glaubens getreten. Dann setzt er auseinander, daß die heilige Schrift die Ertheilung der Gnade und Rechtfertigung verschiedenen Factoren und Ursachen zuschreibe. Wolle man der heiligen Schrift keinen Widerspruch aufbürden, so müsse man annehmen, daß die verschiedenen Factoren in verschiedener Beziehung rechtfertigen, Gott effective, die Gnade formaliter, das Leiden Christi meritorie, die Sacramente instrumentaliter, die Gebote exercitive, Christus ut divinitati conjunctum instrumentum, der Priester als Ausspender des Sacramentes, der Glaube als Bindemittel zwischen dem Urheber und Empfänger der Gnade[47]). Luther werde freilich über solche scholastische Phrasen die Nase rümpfen; doch was liege daran, wenn sie nur wahr seien[48]).

Im zweiten Artikel hatte Luther den Vorwurf erhoben, daß die Katholiken Paulus und Christus mit Füßen treten, weil sie lehren, daß in den getauften Kindern die Sünde nicht zurückbleibe. Wimpina erwiedert, der heil. Paulus müßte mit sich selbst uneins sein, wenn er irgendwo (z. B. Rom. 7, 7.: concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces) das Dasein der Sünde in getauften Kindern behaupten würde; denn er schreibe an die Korinthier (II. 5.): „Wer in Christus ist, der ist ein neues Geschöpf; das Alte hat aufgehört, siehe, Alles ist neu geworden," und im Römerbriefe (8, 1.) versichere er, daß nichts Verdammliches in denen sei, welche in Christo Jesu sind. Allerdings

47) Derselbe Gedanke kehrt im siebenten Buche des zweiten Theils der Anacephalaeosis fol. 59 wieder.

48) Si verba haec pro suo fastu barbara causabitur, resciat, vera haec esse et catholica, quibus inconditis satius fuisset catholico haesisse, quam suas erroneas gerras sub auras tulisse.

verbiete das Gesetz und der Apostel (Rom. 7, 7.) die Begierlichkeit (non concupisces), aber Paulus erkläre sich selbst dahin, daß er nicht das unfreiwillige Dasein derselben, sondern das Herrschen oder Vollbringen derselben meine (desideria carnis ne *perficiatis*. Gal, 5, 16. non ergo *regnet* peccatum. Rom. 6, 12,), wozu der heil. Augustin die Erläuterung füge, die Sünde sei im Menschen, wenn er die Lust empfinde, sie herrsche aber, wenn er ihr beistimme. Wofern also der Apostel doch bisweilen im Allgemeinen die Begierlichkeit eine Sünde nenne (z. B. Rom. 6, 12.), so nehme er das Wort in einem figürlichen und uneigentlichen Sinne als Zunder und Ueberrest der Sünde[49]), gleichwie er sage, Christus sei zur Sünde, d. h. zum Strafopfer für die Sünde gemacht worden. Die nach der Taufe verbleibende lex in membris sei nur ein Gebrechen zur Uebung der Gerechten[50]). Dr. Lämmer fällte noch als Protestant in seiner vortridentinischen katholischen Theologie (S. 117. Nr. 15 u. S. 119. Nr. 18) über diese Auseinandersetzung das Urtheil, Wimpina scheine (nebst Bischof Fischer) am durchdachtesten und triftigsten die Momente in Betracht gezogen zu haben, welche bei Prüfung der Lutherischen Sätze über Erbsünde und Concupiscenz für sie von Bedeutung waren.

Die Katholiken setzen das Wesen des Bußsacramentes in Reue, Beicht und Genugthuung. Luther findet, wie er im fünften Artikel und dessen Assertion und in anderen Schriften sagt, nichts von dieser Dreiheit in der heiligen Schrift und bei den alten heiligen Lehrern, nichts von der Nothwendigkeit und Uebung der geheimen Ohrenbeicht im Urchristenthum, nichts von einer Trennung der ewigen und zeitlichen Strafe, nichts von der Pflicht, durch äußere Genugthuungswerke die zeitliche Strafe vor Gott abzubüßen. Diesen Anschauungen gegenüber folgert Wimpina in der Zergliederung dieses Artikels, sowie der vorhergehenden Propositionen 37. 48. und 49. und an anderen Orten[51]) die göttliche Einsetzung der Beicht aus den Worten des heil. Johannes (I ep. 1, 9.): „So wir unsere Sünden beichten, ist Gott getreu und gerecht, uns sie nachzulassen," welche Stelle alle Väter von der sacramentalen Beicht verstanden hätten. Noch mehr aus dem Versprechen Christi: „Empfanget den heiligen Geist; denen ihr die Sünden nachlasset u. s. w."

49) Peccatum materiale, non formale.
50) Zu vergl. Wimpina's Schrift gegen Luther's Bekenntniß. 4. Artik. Augsb. 1530.
51) Z. B. in der Schrift gegen Luther's Bekenntniß. Artik. 11.

Um zu wissen, ob sie nachgelassen werden können und sollen, müsse der Priester Kenntniß davon haben, und hiezu sei eine Beicht, sei es eine geheime, sei es eine öffentliche, durchaus erforderlich. Habe nun Jemand geheim ein so schweres Verbrechen begangen, welches vor der weltlichen Gerechtigkeit die Todesstrafe oder andere schwere Strafen nach sich ziehe, wie könnte in solchen Fällen von einer öffentlichen Beicht die Rede sein? Und doch soll nach Christi Wort der Priester über die Nachlassung oder den Vorbehalt urtheilen. Es muß also eine geheime Beicht vorgeschrieben und vom Anfange an geübt worden sein, was sich auch aus dem Umstande ergebe, daß schon den ältesten Manichäern ihre Scheu vor dem Bekenntnisse der Sünden zum Vorwurfe gemacht wurde. Ohnehin wäre die Einführung und Verbreitung der Beicht in der ganzen morgenländischen und abendländischen Kirche schlechterdings unerklärbar, wenn Christus sie nicht befohlen hätte. Luther sei in dieser Beziehung wieder nur ein Nachtreter der beichtfeindlichen Manichäer, Albigenser, Waldenser, Husiten u. s. w. Wimpina meint, hinsichtlich der Beicht sei eine natürliche Entwickelung, ein Fortschreiten zum Vollkommneren unverkennbar. Eine Beicht sei immer nothwendig und geboten gewesen; aber im Naturgesetze habe es nur eine (innere) Beicht des Geistes (confessionem mentalem) gegeben, im mosaischen Gesetze eine innere und zugleich eine wenigstens zum Theil äußere (confessionem ceremonialem), welche durch Opfer und Gaben geschah. Von Christus sei auch das Gesetz der Beicht erfüllt, d. h. zur Vollkommenheit gebracht worden, indem er ein vollständiges äußeres und inneres Bekenntniß (confessionem sacramentalem) anordnete[52]).

Der Behauptung Luther's, daß von einer Genugthuung schon deßhalb keine Rede sein könne, weil nach dem Apostel alle Strafe zugleich mit der Schuld erlassen werde und der Prophet singe: „Sacrificium si voluisses, dedissem utique, holocaustis non delectaberis; sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non despicies,“ stellt Wimpina die Thatsachen gegenüber, daß auch nach der Tilgung der Erbsünde als lebenslängliche Strafe die Begierlichkeit, das Gesetz der Sünde verbleibe, und daß dem Könige David nach erlangter Verzeihung der Tod des Sohnes als Strafe angekündigt wurde. Was den Vers aus dem 50. Psalme betreffe, so werde wohl der zerknirschte

52) Cf. lib. 2 de provident. c. 15. Gegen die Bekanntnus Luther's. Artik. 11.

Geist und das gedemüthigte Herz darin besonders hervorgehoben, aber alsbald der Beisatz gemacht: „*tunc* acceptabis .... oblationes et holocausta, *tunc* imponent super altare tuum vitulos." zum Beweise, daß zwar die innere Buße das Erste und Vorzüglichste sei und vorhergehen müsse, aber dann auch die äußere Buße oder Genugthuung im Gefolge habe. Diese Wahrheit werde von allen heiligen Vätern bestätiget, namentlich schreibe der heil. Cyprian[53]): „Quam magna deliquimus, tam granditer defleamus.... Poenitentia crimine minor non sit.... Orare oportet impensius, vigiliis noctes ac fletibus ducere, post diaboli cibum malle jejunium, eleemosynis frequenter insistere" etc. Wimpina bringt dann manche kirchengeschichtliche Belege vor, welche zwar darthun, daß die Kirche und die Priester schon in ältester Zeit Bußwerke auflegten, welche aber nicht direct beweisen, daß sie vor Gott Geltung hatten und zur Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit bestimmt waren, indem man ihnen allenfalls den Zweck unterschieben könnte, der Kirche Genugthuung zu leisten. Indeß würde dieser Einwand einerseits auf die Bußen für geheime Sünden gar keine Anwendung finden, und andererseits erklärt sich das Verfahren der Kirche in Auflegung der ehedem schweren, nun aber meistens geringen vindicativen Genugthuungswerke für Vergangenes und schon Verziehenes ganz und wahrhaft doch nur durch die Voraussetzung, daß die Kirche von jeher glaubte und wußte, die Genugthuung werde von Gott selbst gefordert und stehe zu ihm in unmittelbarer Beziehung. Oder warum wäre die Kirche vom Anfange an bis auf den heutigen Tag strenger gewesen, als Gott, und hätte Bußen gefordert, welche Gott nicht fordert? Welchen Zweck könnte auch eine geheime vindicative Buße wegen geheimer Sünden für die Kirche und selbst für den Sünder haben, wenn man vor Gott nicht schuldig ist, für das Vergangene irgend etwas als Strafe zu übernehmen? Sonach dürfte die ununterbrochene Gewohnheit der Kirche, zeitliche vindicative Genugthuungswerke aufzulegen, wenigstens als indirecter Beweis für die Pflicht, daß der Sünder Gott Genugthuung leiste, anzusehen sein[54]).

---

53) De lapis n. 35, i. e. penult. Wimpina citirt wieder aus dem Gedächtnisse und daher unvollständig.

54) Die von der Kirche oder dem Priester auferlegten Buß- oder Genugthuungswerke lediglich für medizinal und präservativ zu halten, verbietet schon der Umstand, daß die medizinale und präservative Buße

Gegen die nach der Vergebung der Schuld noch bleibende und Gott gebührende Genugthuung, gegen den Verdienstschatz (thesaurus) der Kirche und die darauf beruhende Lehre vom Ablasse waren unter Luther's verurtheilten Artikeln die Nummern 17 bis 22 gerichtet. Wimpina spricht sich hierüber folgendermaßen aus: Christus hat für uns sein Blut vergossen, d. h. für unsere Sünden (für jegliche Schuld und Strafe) anstatt unser volle Genugthuung geleistet und Verdienste gesammelt. Da seine Genugthuung und seine Verdienste unendlich sind, so bilden sie einen unendlichen Schatz, welcher uns im endlichen Maße und in verschiedener Weise durch die kirchliche Gewalt zugewendet werden kann. Aber auch die über Gebühr verrichteten Bußen der Heiligen schließen sich bis zur Vollendung der Heiligen und bis zum Weltende dem Schatze Christi an; denn der Apostel sage[55]): „Ich freue mich in meinem Leiden für euch und ersetze das an meinem Fleische, was an den Leiden Christi für seinen Leib, die Kirche, mangelt.“ Maria, Johannes der Täufer und unzählige Heilige haben nie oder fast nie gesündiget und doch erstaunliche Bußwerke gethan. Für wen? Für die ganze Kirche. Wer hat auf die Theilnahme und Zueignung derselben Anspruch? Alle Glieder der Kirche. Offenbar ist der thesaurus ecclesiae der prägnanteste Ausdruck für das Dogma von der Gemeinschaft der Heiligen. Was die Zuwendung durch den Ablaß betreffe, fährt Wimpina fort, so habe Paulus dem korinthischen Blutschänder die Strafe in der Person Christi, d. h. mittelst der ihm zugewendeten Genugthuung Christi erlassen und dadurch den Grundstein für das Gebäude gelegt, auf welchem der Ablaß und der Glaube an den Verdienstschatz ruhen. Was Paulus zu thun berechtigt und befähigt war, das komme auch allen denen zu, welche die Schlüssel des Himmelreiches, die Gewalt der Lossprechung von den Sündenbanden, die Pflicht der Hirtensorgfalt u. s. w. erhalten haben. Das vorgebliche Schweigen

---

ein Naturgebot ist, und zwar nicht bloß für diejenigen, welche gesündiget und Verzeihung erhalten haben, sondern auch für die Gerechten und jene, welche sich von Sünden rein bewahrt haben. Einerseits wäre es daher ein überflüssiges und zweckloses Verfahren, daß die Kirche auflege, was sich von selbst versteht und was schon die Natur vorschreibt, und andererseits stünde obige Voraussetzung nicht im Einklange mit der Praxis der Kirche, welche nur für wirklich begangene Sünden den Schuldigen eine Buße auferlegt, niemals aber denjenigen, welche keine Sünde begangen und gebeichtet haben, d. h. niemals für die in Zukunft möglichen Sünden.

55) Coloss. 1, 24.

des Alterthums sei als negatives Moment ohne besonderes Gewicht, zumal sich Gründe des Schweigens denken lassen. Die alten Christen hätten nämlich in ihrem Eifer theils weniger Vergehen auf sich geladen, also weniger Stoff und Pflicht zur Abbüßung gehabt, theils die Genugthuung meistens persönlich geleistet, seien also in beiden Rücksichten des Ablasses weniger benöthiget gewesen. Jetzt könne man theils wegen Menge und Schwere der Sünden, theils wegen Schwachheit und Lauheit die Genugthuung nicht mehr leisten, welche ehedem geleistet wurde; daher habe sich Gott erbarmt und in der ausgedehnteren Ertheilung des Ablasses ein Heilmittel und einen Ersatz bereitet. Jedenfalls habe auch hinsichtlich des Ablasses das Wort des heil. Augustin[56]) Geltung: „Illa, quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi, vel ab ipsis apostolis vel plenariis conciliis commendata atque statuta retineri[57]).“

§. 15.

Im 29. Artikel und der hinzugekommenen Assertion hatte Luther behauptet, man könne sich ungescheut über die Auctorität eines allgemeinen Concils hinwegsetzen, wenn es etwas der heiligen Schrift Widersprechendes zur Annahme vorlege; denn der heiligen Schrift gebühre das Richteramt über die Concilien. Wimpina gibt zu, daß die Concilien den Aussprüchen der heiligen Schrift alle Achtung zollen, nur müsse die heilige Schrift katholisch erklärt und verstanden werden; denn wie der Satan das Psalterium citirte, so mißbrauchen auch die Irrlehrer die Bibel gegen die Kirche. Darum habe schon der uralte Tertullian dafür gehalten, man dürfe den Häretikern nicht zugeben, daß sie sich auf die heilige Schrift berufen, denn die Schrift bestehe nicht im Lesen, sondern im Verstehen. Wäre es Jedermann frei gestellt, nach Gutdünken die heilige Schrift zu deuten, und hätten Alle das Verständniß derselben, so würde die Einsetzung eines speciellen Lehramtes von Seite Christi als unnütz und zwecklos erscheinen. Paulus versichere aber (Ephes. 4, 11—14.), Christus habe eben dazu Apostel, Lehrer, Hirten u. s. w. aufgestellt, damit die Gläubigen nicht wie Kin-

---

56) Epist. 54. al. 118 ad Januar.

57) Wimpina schließt diesen Tractat folgendermaßen: Valeat ergo Luther cum tot suis venias incessentibus articulis; nos gratiam habemus Deo, qui tantam dedit hominibus potestatem.

der durch Schalkheit der Menschen, durch die arglistigen Kunstgriffe der Verführung von jedem Winde der Lehre hin und her getrieben werden. Sage doch Luther selbst, daß die heilige Schrift den Stolzen und Gottlosen ein Anlaß zu größerer Verblendung sei, und habe auch Arius für seine Häresie 42 Bibelstellen angeführt.

Wenn Luther (artic. u. assert. 36) sich bis zu dem Satze versteigt, das freie Wahlvermögen sei nach dem Sündenfalle nur mehr ein Wort ohne Inhalt (res de solo titulo seu figmentum) und der menschliche Wille sündige schwer, während er thue, was an ihm sei (dum facit, quod in se est), so hält ihm Wimpina[58]) die ungereimte Folgerung entgegen, daß dann alle Gebote, Gesetze, Räthe, Ermahnungen, Strafen u. s. w. keinen Sinn, keinen Platz, keine Berechtigung mehr haben, worauf schon von dem heil. Augustin hingewiesen worden sei, als er schrieb[59]): „Die göttlichen Gebote nützten den Menschen nichts, wenn diese nicht die freie Willensbestimmung (liberum voluntatis arbitrium) hätten." Der Schluß Luther's, daß der Wille deßhalb nicht frei sei, weil er ohne Gott nichts Gutes vermöge, müsse als ein verkehrter bezeichnet werden, da er sich auf den unerwiesenen und unbeweisbaren Satz stütze, daß Gottes Mit- und Einwirken nothwendig die Aufhebung der Willensfreiheit nach sich ziehe. Wäre dieses der Fall, so müßten auch alle natürlichen Handlungen, z. B. arbeiten, gehen, essen, liegen, reden u. s. w. unfrei sein, weil Gott dabei auf den Menschen mit- und einwirkt, die Kraft verleiht &c.[60]). Daß Gottes Ein- und Mitwirkung den Menschen zwinge oder nöthige, widerspreche sogar der Vernunft, welche uns überzeuge, daß der Schöpfer seine vernünftigen Geschöpfe und Werkzeuge (causas secundas) nur in einer Weise anregen, bewegen, unterstützen, bestimmen und leiten könne, welche ihrer vernünftigen Natur entspreche.

Luther hatte sich beklagt, daß viele Katholiken gleich den Pelagianern annehmen, der Mensch könne sich durch rein natürliche Acte auf die Gnade de congruo vorbereiten. Wimpina stellt die Richtigkeit dieser Angabe wenigstens in Bezug auf seine, d. h. die thomistische Schule, in Abrede, welche nach dem heil. Thomas stets gelehrt habe und lehre,

---

58) Theils an diesem Orte, theils in den Propositionen 92—96, theils in seiner Schrift de fato (lib. 4. c. 8.) und anderwärts.

59) De gratia et lib. arb. c. 2. n. 2.

60) Nam absque universali Dei influentia homo interire, mori, annihilari deberet et in nihilum tenderet.

daß zum Empfange der actuellen Gnade[61]) keinerlei Vorbereitung erfordert werde, weil man sonst einen processus in infinitum durchmachen müßte. Die zur heiligmachenden Gnade (gratia gratum faciens) nothwendige Vorbereitung geschehe aber nicht mittelst der natürlichen Kräfte, sondern durch die bewegende Gnade. Als Beweis hiefür führt Wimpina aus dem 21. Kapitel des Werkes de ecclesiast. dogmat., welches er für ein Geisteserzeugniß des heil. Augustin hält, während es vielleicht dem Gennadius angehört[62]), die allbekannte und doch bisweilen mißdeutete Stelle an: „Initium salutis nostrae Deo miserente habemus, ut autem quiescamus salutari inspirationi, nostrae est potestatis.“ Eine nähere Erklärung seiner Auffassungsweise geht dahin, Gott mache uns der guten Werke und Gnade in der Weise und Voraussetzung (hoc uno) theilhaftig, daß wir der göttlichen Einflößung nicht widerstehen, seiner Gnade kein Hinderniß setzen, was wir zufolge unserer Schwachheit allerdings vermögen, d. h. daß wir nicht sündigen, mithin der Gnade nicht entgegentreten, die heilige Einsprechung nicht vernachlässigen; denn diese zwinge oder verletze den Willen des Menschen nicht, sondern lasse ihn frei.

Im Gegensatz zu dem, was angeblich viele Katholiken rücksichtlich der natürlichen Handlungen und deren Verhältniß zur Gnade gelehrt haben sollen, stellte Luther die extreme Behauptung auf, wenn der freie Wille ohne Gnade handle, so nähere er sich um so mehr der Ungerechtigkeit, je stärker er sich auf's Handeln verlege[63]). Die Zurechtweisung Luther's durch Wimpina gibt einerseits zu, daß Luther's These einen einigermaßen erträglichen Sinn für den Fall hätte, wenn der Mensch glaubte und sich bemühte, durch bloße Kraft der Natur, also ohne zuvorkommende Gnade, eine zum ewigen Heile verdienstliche oder dazu disponirende Handlung zu verrichten. Andererseits weist sie aber auch auf die Thatsache hin, daß namentlich ohne die heiligmachende Gnade viele Menschen, wie Cyrus, Nabuchodonosor, Naaman, Kornelius, die Römer ꝛc. durch gute Handlungen sich zeitliche Güter als Lohn verdienten. Ueberhaupt könne man vor der heiligmachenden Gnade vieles Gute thun, wenn man die anregende Gnade Gottes, welche uns immer zu Gebote stehe, gebrauchen wolle; denn Gott gebe nach den

---

61) Wimpina nennt sie meistens gratia gratuito movens.
62) Migne, Patrolog. lat. T. 58.
63) Cf. de vocatione gentium lib. 1. c. 2.

Worten des heil. Ambrosius[64]) (?) einem Jeden ohne sein Verdienst das, womit er sich ein Verdienst erwerben könne. Ja selbst dann nähere man sich durch angestrengteres Handeln nicht einer größeren Ungerechtigkeit, wenn man ohne alle specielle Gnade und einzig mittelst des allgemeinen göttlichen Einflusses einer im Bereiche der bloßen Natur liegenden Handlung sich hingebe, vielmehr könne man sich einer natürlichen Güte dabei getrösten[65]). Da die Natur oder die natürliche Willensfreiheit nicht gänzlich verloren gegangen sei, so könne der Wille, obschon er nicht alles natürlich Gute zusammengenommen zu thun vermöge, doch einzelnes Gute aus natürlicher Kraft vollbringen, ohne daß er dabei sündige[66]).

Was den zweiten Theil des Artikels oder das Axiom betrifft: arbitrium liberum dum facit, quod in se est, peccat mortaliter, so erwiedert Wimpina, alle Heiligen und Theologen hätten bisher geglaubt und geschrieben, demjenigen, welcher thue, was an ihm sei, werde die Verzeihung unfehlbar aus Gnade des erbarmenden Gottes zu Theil[67]), aber Niemand hätte die Sache so aufgefaßt, als geschehe das Vollbringen des Möglichen aus natürlicher Kraft und ohne den Gnadeneinfluß Gottes. Der Gnadenbeistand Gottes bewege den Willen zum Guten, indem er unserer Vorbereitung vorausgehe; dieser anfängliche Gnadenbeistand sei nichts Anderes, als die gute Regung des freien Willens; wäre diese nicht von Gott, so wäre sie nicht gut. Insoferne sei also das Ganze von Gott, das Wollen und Vollbringen. Indeß sei auch wieder das Ganze vom Menschen, weil dieser als freies Werkzeug in Allem Gott diene[68]). Vier Momente seien hinsichtlich unserer Heilswir-

64) De vocatione gentium lib. 2. c. 10. (Deus ergo iis, quos elegit sine meritis, dat, unde ornentur et meritis . . . . cum implendae voluntatis Dei ita sit praeordinatus effectus, ut qui bona gesserint, non solum secundum propositum Dei, sed etiam secundum sua merita coronentur).

65) Ubi intenditur actioni naturae tantum commensuratae, tum extra omnem gratiam per solam generalem influentiam his tanquam naturae bonitate constantibus absque omni iniquitatis labe intendere possumus. Item in praeparationem ad gratiam gratum facientem solo auxilio gratuito movente adjuti possumus intendere absque iniquitatis accessu.

66) De fato lib. 4. c. 10.

67) In einer Rede am Pfingstfeste des J. 1514 hatte Wimpina den Satz „facienti, quod etc." sogar als eine Bibelstelle citirt.

68) Dicendum, arbitrium absque Deo nil posse, Deum vero absque libero arbitrio salvare nolle.

kung zu beachten, das Einladen, Beistimmen, Unterstützen und Verharren. Ersteres falle mit der Vorbereitung von Seite Gottes zusammen, das zweite gehöre in den Bereich der Willensfreiheit, das dritte sei Gottes Geschenk, das vierte gehe aus einer Verbindung der menschlichen Thätigkeit mit der göttlichen Hilfe hervor. Daraus leuchte die Richtigkeit des Spruches ein: Qui creavit te sine te, non salvabit te absque te. Wenn der Mensch mit der Gnade mitwirke, so thue er, was ihm obliege und an ihm sei, und ein solches Handeln sei gut, obschon es vor dem Empfange der habituellen Gnade kein Verdienst an sich trage. Allerdings wären Luther's Klagen einigermaßen erklärlich, wenn der katholische Satz lauten würde: facienti, quod *ex* se est, etc. Denn in diesem Falle könnte man vielleicht unter dem „*ex se*“ die verdorbene Natur und unordentliche Begierlichkeit verstehen, obschon in Wirklichkeit nicht jede ohne die anregende Gnade vollzogene Handlung nothwendig aus der actuellen Begierlichkeit hervorgehe. Da aber die Katholiken sagen: facienti, quod *in* se est u. s. w., und da sie hiebei die Gnadenhilfe Gottes miteinschießen, so scheine Luther das „in se“ nur deßhalb in ein „ex se“ verwandelt zu haben, damit er Stoff zu Anklagen habe und seiner Neuerungssucht Genüge thun könne.

Die Vorbereitung, welche der Mensch unter dem Beistande der unverdient anregenden und der helfenden Gnade dem Empfange der rechtfertigenden Gnade vorauszusenden hat, faßt Wimpina in drei Punkte zusammen: Erstens muß er sich enthalten der Sünden und Laster und von den irdischen Gelüsten frei machen; zweitens soll er beten und betrachten, um sich Gott zu nähern; drittens wird er durch eigenes Bemühen und Anstrengen den Geist erweitern und erheben (dilatare); denn Vieles habe Gott dem menschlichen Fleiße überlassen, wobei er nur unterstützen wolle, den Trägen dagegen versage er seine Hilfe, was schon Salustius mit den Worten angedeutet habe: Neque votis neque suppliciis mulieribus auxilia deorum parantur; vigilando, bene agendo, consulendo prospere cuncta procedunt[69]).

Luther's Assertion zum 36. Artikel schützte verschiedene Bibelstellen vor und machte allerlei Einwendungen gegen

69) Diese eigenthümliche Aus- und Durchführung des fraglichen Gedankens findet sich zwar in der Pfingstrede des J. 1514, legt aber durch ihre ganze Beschaffenheit die Vermuthung nahe, daß sie erst nach dem Auftreten Luther's, vielleicht erst kurze Zeit vor dem Drucke der Rede, d. h. kurz vor dem J. 1531, hinzugefügt wurde.

die Argumentationen der Katholiken rücksichtlich der Gnade und des freien Willens. Er wies auf die Worte der Schrift hin: Ego Dominus induravi cor, tradidit Deus illos in sensum reprobum, ut faciant, quae non conveniunt, Tu errare nos fecisti, sine me nihil potestis facere, quem vult obdurat Deus u. dgl. Er suchte darzuthun, daß der Satz, die Gnade Gottes liege im Belieben (arbitrium) der Menschen oder sei gebunden an einen freien Willen des Menschen, gleichbedeutend sei mit der Behauptung, der Mensch werde ohne die Gnade Gottes erlöst und selig. Wimpina entgegnete darauf: Gott übergibt die bösen Menschen einem verkehrten Sinne permissive. nicht effective, d. h. nur wegen ihrer Undankbarkeit läßt Gott zu, daß sie fort und fort sündigen. Er verhärtet nicht in der Weise, daß er die Sünde über sie oder sie in die Sünde schickt oder deren freies Wahlvermögen aufhebt, sondern gestattet nur, daß diejenigen, welche seine Geduld mißbraucht haben, in's Verderben stürzen und nach eigener Wahl immer schlechter werden[70]). Gott theilt aus einem durchaus gerechten, ihm allein bekannten Grunde Einigen die wirksame Hilfe zur Vermeidung der Sünde nicht mit, worauf sie sündigen und Gott sie für ihre Schuld verwirft und verblendet (non malitiam impartiendo, sed gratiam justo judicio non impertiendo). Das freie Wahlvermögen verbleibt ihnen aber immerhin; denn Gott sprach zum gefallenen Menschen: „Die Begierlichkeit soll unter dir sein und du sollst über sie herrschen" (genes. 4, 7.), und der heil. Irenäus setzt das Bild Gottes im Menschen in den freien Willen, der ihn den Engeln gleich mache[71]). Die Worte Jesu: „Ohne mich könnt ihr nichts thun," lassen einen dreifachen richtigen Sinn zu; denn man kann sie entweder auf den allgemeinen (natürlichen) Einfluß Gottes, oder auf die unverdient ertheilte (übernatürliche) Hilfe und Anregung, oder auf die heiligmachende Gnade Gottes beziehen. Ohne die erste Einwirkung Gottes vermöge die Natur kein natürliches, ohne die zweite kein übernatürliches, ohne die dritte kein verdienst-

70) Cf. lib. 2 de provident. c. 3. de fato lib. 4. c. 9.

71) Die nur dem Sinne nach citirte Stelle lautet wörtlich: Quia liberum eum Deus fecit ab initio habentem suam potestatem.... Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus, posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis (et enim angeli rationabiles).... Sed quoniam liberae sententiae ab initio est homo et liberae sententiae est Deus, cui ad (ad cujus?) similitudinem factus est. Cf. Migne patrolog. graec. T. VI cont. haer. lib. 4. c. 37. n. I—5. col. 1099—1102.

liches Werk zu vollführen. Mittelst des allgemeinen Einflusses Gottes werden die natürlichen Werke gethan, mittelst der unverdient anregenden und helfenden Einwirkung Gottes bereitet man sich auf die Rechtfertigung vor, mittelst der heiligmachenden Gnade verrichtet man verdienstliche Werke. Daß die Gnade im Belieben der Menschen liege und an einen freien Willen des Menschen gebunden sei, sagen eigentlich die Katholiken nicht, sondern sie drücken sich anders aus und behaupten nur, mit dem Beistande Gottes, welcher Jedem, wenn er will, zu Gebote stehe, könne sich der freie Wille vorbereiten, daß er aus göttlicher Barmherzigkeit die heiligende Gnade unfehlbar erlange[72]). Dafür bürgen die Sacramente als Träger der Gnade, welche Gott dazu einsetzte, damit man durch ihren Empfang, wenn man nur kein Hinderniß setze, die Gnade unbedingt erhalte. Wie der allgemeine (natürliche) Einfluß Gottes zu natürlichen Werken stets gegeben werde, so sei auch der unverdient anregende und helfende Beistand behufs übernatürlicher Werke stets bereitet nach den Worten Christi: „Ecce sto ad ostium et pulso, si quis audierit vocem meam, intrabo ad illum etc. Die Behauptung, der menschliche Wille vermöge ohne Gott und die Gnade der Schöpfung und Erlösung, d. h. ohne die natürliche und übernatürliche Gnade, durchaus nichts, sei eigentlich gar kein Einwand, weil die Katholiken in gewissem Sinne das nämliche sagen; daher hätte Luther darthun sollen, daß die Menschen seit dem Sündenfalle nicht mehr von Nöthigung, Zwang und Gewalt frei waren und sind, gleichwie sie wirklich nicht mehr von Schuld und Elend frei sind. Gegen die Annahme einer Willensnöthigung stehe aber die ganze heilige Schrift. Der heil. Paulus z. B. schreibe: „Gott ist's, der in euch das Wollen und Vollbringen wirkt," schicke aber die Mahnung und das Gebot voraus: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern." Eine Ermahnung, ein Befehl, ein Gebot habe nur da Sinn und Geltung, wo der Wille frei sei. Mithin lehre Paulus, daß die Willensfreiheit auch bei und unter der das Wollen und Vollbringen gebenden Einwirkung Gottes fortbestehe[73]).

Die Lehre vom Fegfeuer bezeichnete Luther in seinem 37. Artikel als eine durch keine canonische Schrift beweis-

---

72) De fato lib. 4. c. 10.

73) Dr. Lämmer gebrauchte in seiner vortridentinischen katholischen Theologie an mehreren Orten, z. B. S. 128. 130. 134—136. 163. 217., diese Auseinandersetzung Wimpina's als Beleg für das Verhältniß zwischen Wille und Gnade.

bare und fügte in seiner einschlägigen Assertion bei, daß er zwar an das Fegfeuer glaube, aber diesen Glauben keinem Menschen aufdrängen wolle, weil in der Schrift davon nichts stehe. Wimpina weist ihn auf das Zeugniß des heil. Augustin[74]) hin, welcher versichere, die Bücher der Machabäer werden von der Kirche für canonisch gehalten, obschon die Juden sie nicht als solche ansehen. Wie zu Augustin's Zeit, so denke die Kirche noch jetzt über den Canon der heiligen Schrift. Im zweiten Buche der Machabäer (12, 46.) finde sich aber eine unzweifelhafte Andeutung des Fegfeuers. Dazu komme die Stelle des heil. Paulus im ersten Briefe an die Korinthier (3, 12. 13.): „Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, uniuscujusque opus manifestum erit, dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit." Luther verstehe diese Worte nur vom Gerichte, aber eine Menge heiliger Väter, wie z. B. Gregor von Naz., Origenes, Augustin u. a. führen dieselben an, um das Dasein des Fegfeuers zu beweisen, und sie verdienen mehr Glauben, als Luther.

Am Schlusse wird der sächsische Reformator aufgefordert, einen schiedsrichterlichen Entscheid durch eine christliche Academie oder andere katholische Censoren anzunehmen, denen sowohl Luther's Assertionen, als auch Wimpina's Widerlegungen vorgelegt werden sollten. Wimpina schwört (per sacra), daß er ohne Zögerung sich dem Urtheilsspruche unterwerfen und jeder Strafe, selbst der des Todes oder des Widerrufes oder jeder anderen Bedingung sich unterziehen werde, wenn nur Luther dieselbe Verpflichtung eingehe.

§. 16.

Das letzte oder achte Buch des ersten Theiles der Anacephalaeosis beschäftigt sich mit verschiedenen Gegenständen. Eingangs gibt Wimpina einige Vorsichtsmaßregeln an, durch die man sich zu einer Zeit, wo die Ketzerei allenthalben ungescheut auftritt, vor Verführung bewahren könne. Wer immer glaube, daß Christus eine Kirche und nur eine einzige gegründet und sich mit ihr vermählt und unauflöslich verbunden habe, daß in ihr ein von Christus eingesetztes, sichtbares und unfehlbares Lehramt bestehe, um gleich den Aposteln zu entscheiden, zu befehlen, zu strafen und nöthi-

74) De civit. lib. 18. c. 36.

genfalls auch auszuschließen, der wisse auch, daß man keinem Buche, Lehrer oder Prediger außerhalb der Kirche trauen und folgen dürfe, um so weniger also einem Manne, welcher, statt nach der Mahnung des Apostels den Leib Christi zu bauen, vielmehr ausdrücklich gegen die Kirche predige, zur Auflehnung gegen sie und zum Abfalle von ihr reize, die uralten Kirchengebräuche verwerfe und die guten Sitten niederreiße. Hüten müsse man sich vor jenen Rednern, welche, nachdem sie ihre Gelübde gebrochen haben und meineidig und abtrünnig geworden sind, gegen das Beichten und Fasten, gegen Sacramente und Sacramentalien, gegen die Ausübung guter Werke losziehen. Verdächtig seien auch jene Prediger, welche über Gebühr auf die heilige Schrift, oder eigentlich auf ihre persönlichen, den Vätern und Concilien widersprechenden Auslegungen pochen. Wer diese Warnungen beachte, werde gegen Irrthum geschützt sein[75]). Dann folgen neun Thesen oder Assertionen, welche aus einer eigenthümlichen Veranlassung von Wimpina verfaßt und in den Frankfurter Schulen zum Gegenstand der Disputation gemacht worden waren. Auf dem Reichstage zu Worms soll nämlich ein Reichsfürst geäußert haben, er sehe nun ein, welches schwache Fundament der katholische Glaube habe und daß er großentheils eine menschliche Erfindung sei. Obwohl andere Reichsstände alsbald widersprachen, so ersuchte man nachher doch den Dr. Wimpina, die ärgerliche Aeußerung einer öffentlichen Disputation zu unterziehen. Wimpina hielt zwar nicht viel auf ein beim Bier- oder Weinglas gesprochenes Wort (sermo inter pocula excidens), entsprach jedoch der Aufforderung und legte neun Thesen oder Assertionen über die bezügliche Frage vor, ob die Schwäche des christlichen Glaubensgrundes oder die Stärke und Gediegenheit der Häresien, und nicht vielmehr Geistesschwäche, Vermessenheit und Hartnäckigkeit der Grund sei, warum die Häretiker die Mahnungen der Vorzeit geringschätzen, die Richter verachten und sich nach ihrer Verurtheilung nicht für besiegt halten, auch nicht widerrufen, obschon sie von ihrem Bewußtsein (Gewissen) ihrer Niederlage überführt und genöthiget werden, die Verurtheilung als gerecht anzuerkennen. In den Assertionen ist unter Anderem gesagt, daß die Glaubenslehren nur mittelst des Glaubenslichtes geschaut werden könnten. Dieses Licht sei eine Gnade Gottes, deren sich die Häretiker durch Stolz unwürdig machen.

---

75) Dr. Lämmer benützte (l. c. S. 75 n. 5) diese Erörterung Wimpina's, um den Begriff der Kirche festzustellen.

Gott entziehe sie ihnen, wovon die Folge sei, daß sie blind werden. Der Schutz weltlicher Machthaber mache sie endlich trotzig.

In ähnlicher Weise ward ein anderes Mal über den Primat des Papstes eine Disputation eröffnet. Anlaß dazu hatte die in Wittenberg vorgenommene Verbrennung der päpstlichen Decrete und Decretalbriefe gegeben. Wimpina verlegte den Streit vom positiven Gebiete auf das der Natur und Vernunft und formulirte die Frage dahin, ob sich, abgesehen von positiven Thatsachen (Decretalen, kaiserlichen Gesetzen u. dgl.), aus rein natürlichen Gründen beweisen lasse, daß ein einziger Monarch auf der Erde sein müsse, um Alle zu regieren (unum in mundo debere monarcham esse cunctis principantem). In sieben Assertionen wird der Gegenstand abgehandelt. Vorausgesetzt ist, daß die ganze Menschheit und alle Einzelstaaten der Erde den nämlichen einheitlichen, höheren Zweck haben, dem sie alle gemeinschaftlich zustreben müssen, und daß sie in dieser Hinsicht ein einziges Ganzes bilden. Daraus werden die sich ergebenden Schlüsse gezogen:

1) Die Natur überzeugt uns, daß Gott lieber eine vollkommene gesellschaftliche Verfassung wolle, als eine unvollkommene, durch welche die Erreichung des Zweckes der bürgerlichen Gesellschaft eher erschwert, als erleichtert werde. Diese vollkommnere Form sei aber die Monarchie, also werde Gott auch für die Leitung der ganzen Menschheit der Gesammtrepublik des Erdballs die Monarchie gewählt haben. 2) In jeder Gesellschaft und in jedem Einzelstaate ist ein oberster Motor (Beweger) nothwendig, welcher Alles beherrscht und Alles in der ihm angewiesenen Bahn erhält. Also wird auch für das Gesammtreich, zu welchem die ganze Menschheit und alle Einzelstaaten verbunden sind, ein oberster Beweger vorhanden sein, der Alles leitet und allen Factoren die ihnen zukommende Thätigkeit anweist. 3) Das Geisterreich hat einen obersten Anführer, die Himmelskörper bewegen sich um ein Centrum und werden von einzelnen Geistern (motrices causae) in einer Weise bewegt, daß über alle wieder ein oberster Leiter gesetzt ist. Kein Zweifel kann daher sein, daß es rücksichtlich der gesammten Menschheit sich nicht anders verhalte und allen Monarchen und Staaten der Erde ein höchster Monarch vorzustehen habe. Daraus folgt indessen, so fährt Wimpina fort, noch keineswegs, daß dieser Monarch, zumal wenn die geistlichen Interessen den Hauptgegenstand seiner Sorgfalt ausmachen, die unmittelbare Verwaltung alles Zeitlichen haben müsse,

sondern nur, daß er in ähnlicher Weise, wie der oberste Beweger des Himmels um des allgemeinen Zweckes willen die anderen bewegenden Kräfte leitet und beeinflußt, die oberste Leitung der anderen Fürsten und ihrer Verwaltung auf sich habe, damit sie nicht von ihrem wahren Ziele abkommen. Die zeitlichen Gewaltträger sollen ihm wegen des höchsten einheitlichen Zweckes untergeordnet sein, damit sie alles Vergängliche und Irdische so handhaben, wie es zur Förderung des Geistlichen dienlich sei.

Den 25. und 26. der von Leo X. condemnirten und den päpstlichen Primat vernichtenden Artikel Luther's hatte Wimpina schon anderwärts durch Anführung der für den Primat sprechenden Bibelstellen (Matth. 16, 16—20. Luc. 22, 32. Joh. 21, 15—17.) und der Aussprüche vieler Väter, namentlich des Orients, wie des heil. Cyrillus, Chrysostomus, Theophilus u. a. beleuchtet.

Weil die vorhin erwähnten Assertionen und Schlußfolgerungen den Juristen zur Klage Anlaß gaben, als sei die kaiserliche Majestät beleidiget, indem der Kaiser als dem Papste untergeordnet erscheine, so wurden neue Disputationen angekündiget und neue Fragen vorgelegt, deren erste lautete: Wird die Eine katholische Kirche nothwendig von einem einzigen Hierarchen regiert, dem Alle, auch der Kaiser, untergeben sein müssen? Wimpina machte sieben Assertionen, in denen er darzuthun suchte, daß der Statthalter Christi auch der Obere des Kaisers sein müsse, weil der Zweck der Kirche höher stehe, als der Zweck des Kaiserreiches, und der Zweck der Kirche ohne jene Unterordnung nicht wohl erreicht werden könnte. Die Kirche sei älter und fester, als alle Reiche, und alle Veränderungen der Sitten und äußeren Verhältnisse der Kirche hätten im Wesen derselben nichts zu ändern vermocht[76]). Die zweite Frage wollte einen Bescheid darüber erhalten, ob man in der christlichen Kirche einen höchsten Hierarchen anerkennen müsse, welcher eine coercitive Gewalt über Alle habe. In sechs Assertionen wird auseinandergesetzt, daß schon der Name „katholisch" ein einziges Haupt erfordere, weil bei der Ausdehnung

76) Sei es, daß diese Sätze erst nach dem J. 1525 formulirt und besprochen wurden, sei es, daß sie unmittelbar vor dem Drucke der Anacephalaeosis (1528) noch Zugaben erhielten, kurz es wird hier auf den Bauernkrieg hingewiesen und bemerkt, es sei nur eine Consequenz der aufständischen Bauern gewesen, wenn sie glaubten, diejenigen seien auch Barone, Grafen und Fürsten und besäßen deren Rechte, welche (nach lutherischer Lehre) Priester und Bischöfe seien, die Sacramente spenden und das Opfer darbringen könnten.

der Kirche über alle Reiche und die ganze Welt die Einheit ohne Haupt nicht bewahrt werden könnte. Die Geschichte der Secten, welche stets auf bestimmte Grenzen und Länder eingeschränkt blieben, liefern den Beweis dafür. Für die Nothwendigkeit einer Gewalt spreche die Analogie mit dem Staate; denn wie der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft Gesetze und Verordnungen erheische und dem Staatsoberhaupte eine Vollzugs- und Strafgewalt zukomme, so verhalte es sich auch mit der geistlichen Gesellschaft.

Die dritte Frage bezog sich auf den Zustand des gefallenen Menschen, indem untersucht wurde, in wie weit der Mensch durch Adams Sünde tödtlich verwundet worden sei, und ob er einzig und allein mit Hilfe des Gesetzes, der Lehre oder der Natur geheilt werden könne. Die darauf sich beziehenden achtzehn Sätze verschaffen, zumal in Verbindung mit den ähnlich lautenden Aussprüchen des libellus de peccatis in universali[77]), die Ueberzeugung, daß die einschlägigen katholischen Dogmen von den Frankfurter Theologen schon damals so genau und rein vorgetragen wurden, als nachher das Tridentinum sie aussprach. In Frankfurt lehrte man nämlich: Gott schuf den Menschen mit der Bestimmung zur ewigen Seligkeit; weil jedoch diese die Kräfte der Natur übersteigt, so fügte der Schöpfer aus freier Gnade das Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit und Güte zur Natur hinzu. Diese hatte mithin Adam nicht aus sich, sondern durch besondere Anordnung Gottes. Die Sünde machte ihn böse nicht der Natur nach, sondern in Bezug auf die qualitas morum. Die Wesenheit und Natur blieb unversehrt, was sie aber schön gemacht und geschmückt hatte (lumen decusque virtutum), das war verloren. Gott hatte den freien Willen Adams unterstützt, so daß er im Urstande hätte verharren können; Adam verließ jedoch Gott und verlor dadurch Alles, wodurch er zum ewigen Leben fortschreiten und gelangen konnte, und behielt bloß das, was zur bürgerlichen oder natürlichen Rechtschaffenheit dienlich ist[78]). Mit der ihm gebliebenen Willensfreiheit kann der gefallene Mensch alle Werke des gegenwärtigen Lebens verrichten, welche aus dem Gute der Natur hervorgehen, seien sie gut oder böse, äußere oder innere. Allein sich heilen und den früheren Zustand herstellen, kann der freie Wille durch seine Natur nicht, auch nicht mit Hilfe des Gesetzes, sonst wäre Christus umsonst gestorben. Man mag sich bemühen,

77) Anacephal. P. II. lib. 7.
78) Per quae ad temporalem proficit honestatem.

durch die natürliche Erkenntniß oder den natürlichen Geist (intellectus) den Lastern zu widerstehen und das gegenwärtige Leben mit tugendähnlichen Handlungen zu schmücken, dieser Schmuck ist doch insofern steril, als man zu wahren Tugenden und zur ewigen Seligkeit damit nicht gelangen kann. Das Gesetz kann befehlen, aber nicht befreien, die Lehre kann unterweisen, aber nicht den Geist (der Gnade) verleihen; nur die Gnade kann helfen, nur durch die Gnade wird die Natur geheilt und der Wille unterstützt. Durch die Gnade Christi werden wir neu geschaffen, wiedergeboren, gerechtfertiget, aus dem Reiche des Satans in das Reich des Sohnes Gottes versetzt. Wie uns die (natürliche) Gnade der Schöpfung zuvorkommt, damit wir seien und empfinden, und dasjenige, was zum Wohle des zeitlichen (natürlichen) Lebens gehört, erkennen und wollen, so kommt uns die (übernatürliche) Gnade der Herstellung (recreationis) zuvor, damit wir gut seien, gut empfinden (denken), heilsam erkennen und in katholischer Weise das wollen, was Gott gefällt[79]). Wie die natürliche Willensfreiheit durch den allgemeinen Einfluß der göttlichen Thätigkeit[80]) (durch die sogenannte natürliche Gnade) nicht aufgehoben, sondern unterstützt wird, so verhält es sich auch mit der Gnade zur Wiederherstellung (der sog. übernatürlichen Gnade). Was von der heilenden und erlösenden Gnade allein angefangen ist, wird vom freien Willen und der Gnade zugleich fortgeführt und vollendet, so daß jeder der beiden Factoren das Ganze ungetheilt (opere individuo) vollbringt. Wie jedes Geschöpf ohne Unbild für den Schöpfer durch die Gnade der Schöpfung oder die allgemeine Einwirkung Gottes seine eigenen ihm angehörigen Wirkungen hat und übt, so entwickelt auch der freie Wille durch die zuvorkommende und helfende Gnade der Erlösung seine ihm eigenen[81]) Wirkungen und Thätigkeiten ohne Unbild für den Schöpfer. In Anbetracht, daß die erlösende Gnade den Geist des Menschen umschafft, belebt, erleuchtet, Gott ähnlich, Gott wohlgefällig macht und den Affect erhöht, ist es nicht zu verwundern, wenn behauptet wird, daß ein von dieser Gnade ausgehendes Werk eine reichlichere Gnade und Glorie nach Gebühr (ex condigno) verdiene, nicht zwar, als könnte ihm der freie Wille so hohe Güter verleihen, sondern wegen der

79) Bene sentiamus, recte intelligamus atque catholice velimus etc.

80) Generalis influxus divini respectus.

81) Spontaneas et liberas.

Vortrefflichkeit der Erlösungsgnade[82]). Sich selbst überlassen, verdient der Mensch in Bezug auf das ewige Heil durch seine bloßen Naturkräfte und seinen freien Willen eigentlich gar nichts, weder nach Gebühr (ex condigno), noch nach Schicklichkeit (ex congruo). Aber durch die anregende Gnade unterstützt, kann er in einem gewissen Sinne (secundum quid) die rechtfertigende Gnade ex congruo verdienen (erlangen), und selbst durch den bloßen allgemeinen Einfluß Gottes kann er sich zeitlichen (natürlichen) Lohn verdienen, wenn er thut, was an ihm ist, d. h. wenn er Werke vollzieht, die ihrer Gattung und Natur nach gut sind; denn Gott läßt nichts Gutes unbelohnt.

82) Non ob operis ut a libero arbitrio prodeuntis bonitatem, sed ob recreantis gratiae largitatem.

(Fortsetzung folgt.)

XI.

Ueber die Einheit der Person Jesu Christi[1]).

Wie unter den Wahrheiten, die uns über das Sein und Leben Gottes in seiner Ewigkeit geoffenbart sind, die Dreieinigkeit, so ist unter jenen, die uns über sein Wirken in der Zeit verkündigt sind, die Menschwerdung Gottes des Sohnes die erhabenste und inhaltreichste. Durch die Erkenntniß der einen wie der anderen wird der sterbliche Mensch in jene Tiefen, die nur der Geist Gottes durchforscht, eingeführt, auf daß er, zugleich über die Größe der Gottheit und ihre Rathschlüsse erleuchtet, vor jener staune und anbete, und nach diesen die Aufgabe, die ihm gestellt ist, ermesse. Wenn daher von Anbeginn die Kirche in ihren Bekenntnissen und die heilige Wissenschaft in ihren Forschungen ganz vorzüglich darauf bedacht waren, den Inhalt jener beiden Geheimnisse zu erschließen; so haben auch der Widersacher und die von ihm beeinflußte Wissenschaft von jeher die größten Anstrengungen gemacht, der Braut Christi diesen bei ihr hinterlegten Schatz zu entreißen oder zu verkümmern.

Wir dürfen aber überdieß sagen, daß es sich in solchen Kämpfen zunächst und zumeist um die eine Wahrheit vom Gottmenschen handelte. Wenngleich das Dasein der göttlichen Dreieinigkeit vom Werke der Menschwerdung unabhängig ist, so doch nicht für uns die Erkenntniß derselben:

---

1) Von P. Kleutgen. Die Christologie, von der gegenwärtiger Aufsatz einen Theil bildet, wird demnächst im dritten Bande der Theologie der Vorzeit erscheinen.

diese wurde uns dadurch gegeben, daß uns die Gottheit Jesu Christi enthüllt ward. Wie das Geheimniß der Menschwerdung für uns gewirkt, und der Gottmensch der Mittelpunkt der Geschicke unseres Geschlechtes ist: also ist auch die Lehre, daß der Mensch Jesus Christus nicht bloßer Mensch, sondern auch wahrer Gott ist, der Angelpunkt unseres ganzen Glaubens.

Wofern man nicht, das Evangelium ungläubig verwerfend, Jesus Christus für einen gewöhnlichen Menschen erklärt, sondern wenigstens annimmt, daß ein höheres Wesen, welches die Schrift den Logos nennt, in ihm sich geoffenbart habe: so kann man jene Grundwahrheit des Christenthums nur noch auf zwei Wegen angreifen. Entweder behauptet man, daß der Logos zwar ein Wesen höheren Ranges, als der Mensch, aber doch nicht wahrer Gott sei; oder man erkennt die Gottheit des Logos an, leugnet jedoch jene Art der Vereinigung desselben mit der menschlichen Natur, welche eine wahre Menschwerdung einschließt. Den ersteren dieser beiden Wege schlug der vielgestaltige Arianismus ein, und ward dadurch zum Widersacher beider großen Geheimnisse, der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes. Den anderen betrat Nestorius, die Lehre verbreitend, der ewige Sohn Gottes sei zwar mit dem aus Maria geborenen Menschen in vorzüglicher Weise verbunden, nicht so jedoch, daß von diesem die Gottheit und von jenem die Geburt aus der Jungfrau in Wahrheit ausgesagt werden könne. Er leugnete also, daß der Mensch Jesus mit Gott dem Sohne eine Person sei. Kaum hatte aber die Kirche eben diese Wahrheit festgestellt, so erhob sich alsbald unter den Gegnern des nestorianischen Irrthums Eutyches, eine Vereinigung behauptend, der zufolge nicht bloß die Person, sondern auch die Natur des Gottmenschen nur eine sein sollte. Mochte er nun diese Vereinigung als eine Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche, oder umgekehrt als eine Auflösung der menschlichen in die göttliche Wesenheit, oder end-

lich als eine Vermischung beider zu einer dritten Natur erklären; denn jede dieser drei Weisen scheint er versucht zu haben; es war darin immer die Leugnung jener Grundwahrheit, daß Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, enthalten. Denn im ersten Falle wäre er nicht Gott, im anderen nicht Mensch, im dritten weder Gott noch Mensch.

Der Eutychianismus steht mit den ersten Lehren des Glaubens und der Vernunft über die Unwandelbarkeit Gottes und seine wesentliche Verschiedenheit von der geschaffenen Natur in so offenem Widerspruche, daß er zu keiner näheren Erörterung auffordert. Viel feiner ist das Gift der nestorianischen Irrlehre, und eben darum eine wissenschaftliche Behandlung derselben sehr geeignet, auf das Geheimniß des Glaubens Licht zu werfen. Indem wir also die wahre Gottheit des Logos wider Arius, und wider Eutyches die Verschiedenheit der beiden Naturen Christi nach der Vereinigung als bewiesen voraussetzen; beschäftigen wir uns nur mit der Lehre von der Einheit der Person Jesu Christi.

Mit Recht scheint ein Gelehrter unserer Tage, Dr. Knoodt, gesagt zu haben, des innigen Zusammenhanges wegen mit den höchsten Wahrheiten über Gott und Welt „werde das Dogma vom Gottmenschen Jesus Christus für jedes philosophische System zum Prüfstein seiner Wahrheit oder Falschheit [2]).“ Aber wie er es deßhalb unternommen hat, aus der Weise, in welcher die alte Schule, und in welcher Günther „die Einheit von Gott und Mensch in der Person Christi“ wissenschaftlich zu bestimmen sucht, darzuthun, daß nicht die philosophische Weltansicht der Vorzeit, sondern jene seines Meisters der geoffenbarten Lehre entspreche: so soll es unsere Aufgabe sein, in gegenwärtiger Abhandlung das Gegentheil zu beweisen.

---

2) Günther und Clemens. II. S. 241.

I.

Die Lehre Günther's.

Um Günther's Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Jesus Christus vorzulegen, müssen wir von dem Begriffe der Person, den er aufstellt, beginnen. Wiederholt beklagt er, daß man ehemals das Wort Hypostasis, welches eigentlich Subsistentia heiße, für gleichbedeutend mit Persona genommen. Hypostasis „könne nur auf abgeleitete Weise mit Person übersetzt werden: insofern nämlich die persönlichen Wesen vorzugsweise als Lebensprincipe in sich subsistiren, d. h. nicht als theilweise Emanation einer anderen Substanz, in und mit welcher sie allein bestehen[3])." Was ist es also, was die Hypostase eigentlich zur Person macht? „In jeder Person," sagt Günther, „ist Wesen und Form zu unterscheiden: jenes ist an sich das Sein (Substanz-Princip), diese ist das Denken desselben, wenn es das Sein zum Inhalte hat, und darum Wissen (Selbstbewußtsein) ist, aus welchem das Sein als Wesen sich zurücknimmt, und dadurch zum geistigen Subjecte, zum Ich (Person) wird[4])."

Aus der obigen Stelle dürfte man folgern, daß nach Günther auch jene Dinge, welche nicht in sich, sondern in einem Anderen, dessen Bruchtheile oder Erscheinungen sie sind, bestehen, also seiner Lehre zufolge die Naturwesen, eigene Subsistenz haben: denn wenn die persönlichen Wesen nur vorzugsweise in sich subsistiren, so muß auch jener anderen immer noch eine wahre Subsistenz eignen. Allein da Günther eben hier und sehr oft bei anderer Gelegenheit[5])

3) Vorsch. Bd. 2. S. 284. Vergl. Janusk. S. 384.

4) Ebend. S. 296.

5) Siehe insbesonders Juste Mil. 226, wo es heißt: „Die Bildungen der Natur als einzelne sind doch wahrlich kein Sein an sich, kein Sein für sich, noch weniger beides mitsammen, weil sie nur fixirte Bildungsmomente oder Bildungsstufen der Einen Natursubstanz sind,

den Naturdingen die Substanzialität, das Sein an oder in sich abspricht; so wird er ihnen gewiß auch keine Subsistenz im strengen Sinne beilegen wollen, weßhalb Knoodt, diese Theorie Günther's entwickelnd, dem Menschen die Worte in den Mund legt: „Ich subsistire in mir selber (bin eine subsistentia oder hypostasis), nicht in einem Anderen (etwa wie die animalischen Individuen im allgemeinen Naturgrunde)[6]." Nur im uneigentlichen Sinne dürfte man demzufolge von einer Subsistenz der Naturdinge reden. Was aber von der Subsistenz, das gilt auch von der Persönlichkeit. Weil die Naturwesen, wenngleich kein Selbstbewußtsein, doch immer ein Bewußtsein haben: so kann man ihnen auch eine gewisse Persönlichkeit beilegen, welche jedoch im Vergleich mit jenen des Geistes vielmehr Unpersönlichkeit, weil unfreie Persönlichkeit ist[7]).

Somit wäre ein Wesen dadurch Hypostase, daß es nicht als Erscheinung an, noch als Theil in einem anderen, sondern an und in sich ist; Person aber dadurch, daß es sich und zwar seinem Sein nach denkt, und hiemit nicht bloß an sich, sondern auch für sich ist. Jenes wie dieses läßt sich im eigentlichen Sinne nur vom Geiste, nicht von den Naturwesen aussagen.

Wie nun aber Günther das Sein, als ein unbestimmtes und ruhendes, vom Dasein, in welchem es durch Bethätigung zum bestimmten wird, unterscheidet, also auch die Persönlichkeit. Des Geistes Wesen ist persönlich, aber nur dem Vermögen nach; der Wirklichkeit nach wird es persönlich durch das erwachende Selbstbewußtsein und die Bethätigung seiner Freiheit. „Das Verhältniß des Geistes zur Person im Menschen kann," sagt er, „angesetzt werden als

---

in der sie Alle ihr Ansich besitzen, sowie die Substanz selber in ihnen ihr Fürsich (die Kenntniß um sich) besitzt."

6) Günther und Clemens II. S. 259.

7) Ebend. 262 ff.

das des Ansich-zum Fürsich-Sein, des Möglichen zum Wirklichen. Die Person im menschlichen Individuum kömmt nämlich zu Stande durch Freithätigkeit des Geistes (Willkür). Allein schon vor dieser Selbstbekräftigung ist der Geist thätig, und zwar in ursprünglicher, unbeabsichtigter und deßhalb unwillkürlicher Differenzirung seines Wesens in Vernunft und Willen, die zugleich als Momente unvollendeter Persönlichkeit angesehen werden können[8])."

Sehen wir nun, zu welchen Ergebnissen diese Bestimmung der Begriffe in der Lehre von dem Gottmenschen Günther geführt hat und führen mußte.

Wie nur der Geist und nicht das Naturwesen Hypostase ist und zur Person wird, also muß aber auch jeder Geist Hypostase sein, und durch die Entwickelung der ihm eigenen Thätigkeit des Denkens und freien Wollens Person werden. Denn Hypostase ist er dadurch, daß er nicht als theilweise Emanation einer Substanz in dieser, sondern in sich subsistirt. Durch eben dieses an (oder in) sich Sein ist er aber auch schon Person der Möglichkeit nach: weil dieses Sein so beschaffen ist, daß es sich als Sein und Wesen, und nicht bloß als Wirken und Erscheinung offenbar werden kann. Wenn also die erschaffene Natur, welche das ewige Wort annahm, eine wahrhaft menschliche, d. h. keine bloß sinnliche war, und wenn sie durch die Vereinigung mit der göttlichen weder in diese verwandelt, noch mit ihr zu einer dritten vermischt wurde, sondern in ihrer Eigenheit als menschliche Natur fortbestand; so muß es auch im Gottmenschen außer der göttlichen eine menschliche Hypostase, das Sein an sich des Geistes und folglich eine potenzielle menschliche Persönlichkeit geben. Gleichwie nun aber die Kirche wider Apollonaris festgestellt hat, daß die menschliche Natur Christi in ihrer Art vollkommen, nämlich eine geistig sinnliche ist, und

8) Vorsch. B. 2. S. 157. Vergl. Knoodt a. a. O. S. 274.

wider Eutyches, daß sie diese ihre Beschaffenheit bewahrend neben der göttlichen als eine andere Natur fortdauert: so hat sie auch wider Sergius entschieden, daß es in Christus außer der göttlichen eine menschliche Thätigkeit und namentlich ein wahrhaft menschliches Wollen gibt. Demnach ist die menschliche Persönlichkeit in Christus auch von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangen. Auf diese Weise kommt Günther zu dem Satze, den Knoodt den Kernpunkt seiner Lehre vom Gottmenschen nennt: „Die Persönlichkeit des menschlichen Geistes darf der Persönlichkeit des göttlichen Logos, als der zweiten Person in der Gottheit, nicht zum Opfer gebracht werden, um eine sogenannte hypostatische (persönliche) Vereinigung der beiden Naturen (Substanzen) metaphysisch zu begreifen[9])."

Aber nun ist es doch der Kernpunkt der Glaubenslehre vom Gottmenschen, daß es in ihm in Folge der hypostatischen Vereinigung zwei verschiedene Naturen, aber nur eine ungetheilte Persönlichkeit gibt. Wie soll also hiermit jene Behauptung Günther's übereinstimmen? Die Einheit der Person, welche der Glaube lehrt, ist, antwortet Günther, keine reale, sondern eine formale, und mit Berufung auf den Ausspruch: Sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus, erklärt er sich näher durch Hinweisung auf den Menschen. „Die Formeinheit des Selbstbewußtseins im Menschen setzt sich aus dem Bewußtsein der Psyche und aus dem Selbstbewußtsein des Geistes zusammen, und zwar in der Weise, daß jenes zu diesem erhoben, und darum diesem untergeordnet ist im Tagesleben; dagegen aber vice versa das Selbstbewußtsein dem physischen im Naturleben untergeordnet ist, ohne jene formale Einheit des menschlichen Bewußtseins aufzuheben, in welchem Falle der Mensch seiner

9) Vorsch. Bd. 2. S. 291. Knoodt a. a. O. S. 471.

Träume sich nicht bewußt werden könnte .... Unter der formalen Einheit steht also das Denkleben der Seele wie des Geistes, — und wenn auch mit abwechselnder Vorherrschaft des einen oder des anderen Lebensprincipes; so doch ohne Nachtheil für die eine Persönlichkeit des Menschen, wie er auch factisch jedem Vorgange in der einen, wie in der anderen Region seines Doppellebens das Siegel der Ichheit aufdrückt, die in ihrer Reinheit allein seinem Geiste zusteht."

So also glaubt Günther, wenngleich mit einigem Unterschiede, auch von der Vereinigung des göttlichen Wortes mit der Menschheit in Christus reden zu dürfen. „Auch hier wird sich eine Ichheit als jene formale Einheit vorfinden, unter der göttliches und geistiges Leben (nach der substanziellen Verschiedenheit ihres Prinzips) mit abwechselnder Vorherrschaft des einen und des anderen wirksam sind; nur mit dem Unterschiede, daß, so wie die ursprüngliche Verbindung beider Naturen vom Willen der göttlichen Person abhing, so auch diese Vorherrschaft des einen vor dem anderen von demselben absoluten Willen abhängig ist, an der sich überdieß der creatürliche Wille in unbedingtem Gehorsame ohnehin ergeben hat; wo hingegen in der menschlichen Natur (als Synthese) das unfreie Naturleben in seiner Emancipation vom Geiste, diesem Reflexe von der Emancipation des letzteren von Gott, jenen Wechsel in der Vorwaltung geltend macht und bestimmt, ohne Rücksicht auf den freien Geist." Und wie Günther aus jener Einheit des Bewußtseins begreifen will, weßhalb der Mensch, da doch die Ichheit in ihrer Reinheit nur dem Geiste zustehe, ebenso wohl sagen könne: „Ich bin krank," als: „Ich will;" so glaubt er nun auch, ohne wie die alte Schule zu Fictionen seine Zuflucht zu nehmen, erklären zu können, wie derselbe, der da sagte: „Ich und der Vater sind Eins," auch sagen durfte: „Wer mich sieht, sieht den Vater." Sichtbares und Unsichtbares, Ewiges und Zeitliches

standen ja unter der Ichheit, als der gemeinsamen Form alles Lebens[10])."

Zum volleren Verständniß dieser Lehre möchten jedoch einige nähere Bestimmungen vonnöthen sein, und wir benutzen, um sie zu geben, die Erörterungen seiner Schüler und Vertheidiger[11]). Zuvörderst also bemerke man, daß Günther wie im Menschen, so in Christus zwar die reale Einheit, aber darum nicht etwa die reale Einigung oder Verbindung leugnet. Jede der Hypostasen (Substanzen) besteht zwar in ihrer Weise für sich, aber ist zur anderen in ein Verhältniß gesetzt, das den innigsten Lebensverkehr, die wechselseitige Durchdringung des Bewußtseins, zur Folge hat. Das physische Individuum im Menschen lebt nicht in Abgeschlossenheit für sich, sondern für den Geist, der in dieses Leben eindringen, es besitzen und bestimmen kann und soll; während hinwiederum auch der Geist in seiner Entfaltung von dem Leben der Leiblichkeit abhängig ist. Beide Substanzen also leben mit und zu und für einander, und nicht ohne und außer einander. Dieß ist die formale Einheit, welche ihrem Grunde nach schon in der realen Verbindung der Substanzen gegeben ist, aber erst in dem Vereinleben zur Offenbarung kommt. — Ebenso muß auch in Christus die geschaffene Natur, weil sie wahre und vollkommene Menschheit ist, zum Fürsichsein und also zur Persönlichkeit sich entwickeln; aber sie entwickelt sich zu derselben nicht in Abgeschlossenheit für sich, sondern nur in jener realen Einigung mit dem ewigen Worte, und unter seiner Beihilfe. Durch eine Einwirkung der göttlichen Person wird sie zum Selbstbewußtsein geweckt, unter ihrem Einflusse zur sittlichen Wahl und vermittelst dieser zum Bewußtsein ihrer Freiheit geführt, in dem sich die Persön-

10) A. a. O. S. 292—294.

11) Knoodt. a. a. O. S. 271—303, wo auch Trebisch wiederholt das Wort führt.

lichkeit vollendet. Zugleich mit dem Bewußtsein um sich selbst, trat aber im Menschensohne auch das Bewußtsein seiner ursprünglichen und unzertrennlichen Einigung mit dem Gottessohne ein, und jene Entscheidung seines Willens bestand eben darin, daß er, diese Einigung frei bekräftigend, sich mit all' seinem Leben an den Logos hingab, die objective Gehörigkeit zur subjectiven erhebend. Hinwiederum nahm der Logos ihn ganz in sich zu jener Gemeinschaft des Lebens auf, in welcher die Menschheit, ohne ihre Eigenthümlichkeit einzubüßen, mehr und mehr durch die Gottheit verkläret wird. Das also ist die formale Einheit der Person des Gottmenschen.

Indessen glaubt und lehret die Kirche nicht bloß, daß es in Jesus Christus bei zwei Naturen nur eine Persönlichkeit gibt, sondern auch, daß diese eine Persönlichkeit die göttliche ist. Wie also sollen wir auch dieses in Günther's Lehre finden? „Ist," sagt er, „die Persönlichkeit des creatürlichen Geistes im Vergleich mit der absoluten Person mehr eine Negation der letzteren zu nennen, so läßt sich die Einheit der Persönlichkeit im historischen Christus nur vom Logos in ihm aussagen[12])." Vergleicht man diese Stelle mit dem, was Günther über die eine Persönlichkeit des Menschen sagt[13]), so ersieht man, daß Knoodt sie ganz richtig erklärt, indem er sagt, durch die Beziehung

12) Vorsch. Bd. 2. S. 298.

13) Allerdings bezeichnet der menschliche Geist mit dem Worte Ich, womit er den Gedanken von ihm, als dem Realgrunde seiner Thätigkeit, zur äußerlichen Darstellung bringt, sich (auch) als den Eigenthümer von Zuständen und Gegenständen, die ihm als solchen nicht zukommen. Es geschieht dieß aber nur in Folge der Gehörigkeit und Angewiesenheit der Physis (wie sich diese in der Leiblichkeit des Menschen individualisirt hat) an den Geist, und folglich nach der bekannten Regel: a potiori fit denominatio. Die Natur verliert, wie das Weib, in der Ehe mit dem Geiste ihren früheren Namen. Eur. u. Her. S. 3. Vergl. Vorsch. Bd. 2. S. 296.

der menschlichen Persönlichkeit auf die göttliche Person werde negirt, daß die menschliche Natur bloß sich zu eigen gehöre, und also affirmirt, daß sie der Person des Logos zu eigen gehöre. Die menschliche Natur verbleibt nicht bei dem Beziehen ihrer Erscheinungen auf sich, als deren Princip, sondern bezieht auch dieses, d. h. sich und ihre Erscheinungen auf den Logos, in dem sie, nicht anders wie die Natur im menschlichen Geiste, ihren Ruhepunkt und Träger hat. So also dem Logos angehörend und an ihn frei hingegeben, bildet der Mensch Jesus mit dem Logos eine Person. Denn nun ist ja eine Lebenseinheit, eine formale Ichheit gegeben, unter welcher, wie Günther sagt, das göttliche und menschliche Leben Christi zu stehen kommt, und in welcher der Logos den Stempel seiner göttlichen Ichheit jedem Vorgange in der einen, wie der anderen Region seines Doppellebens aufdrückt; ähnlich wie auch in der formalen Einheit der zwei Naturen des Menschen der Geist es thut[14]). Weil im Menschen der Geist mit der individualisirten Physis zu einem Ganzen geworden ist, so drückt das Ich, welches er spricht, nicht bloß das ihm eigene Selbstbewußtsein, sondern zugleich das Bewußtsein der Physis aus, das er in sich aufgenommen hat, und mit jenem seinem Bewußtsein zur formalen Einheit zusammenfaßt. In solcher Weise also kann auch in Christus das Ich des Gottessohnes außer dem göttlichen Selbstbewußtsein, in welchem die reale Einheit der göttlichen Person gegeben ist, das Selbstbewußtsein des Menschensohnes, der an ihn hingegeben, ihm zu eigen geworden ist, in sich begreifen, und so die formale Einheit der gottmenschlichen Person bezeichnen[15]).

Wie Günther und seine Vertheidiger auf diese Weise zu zeigen bemüht sind, daß ihre Ansicht mit der kirchlichen Lehre von der persönlichen Einheit Christi übereinstimme;

---

14) A. a. O. S. 293 f. Vergl S. 301.

15) Vergl. bei Knoodt a. a. O. S. 282 u. 293.

so heben sie auch mit allem Nachdruck hervor, worin sie von der nestorianischen Ketzerei verschieden sei. Diese behauptete ihnen zufolge eine ursprüngliche Getrenntheit zweier Personen und zweier Naturen in Christus. Nur den Menschensohn habe Maria empfangen und geboren, der Gottessohn aber mit diesem sich erst später, da er schon in abgeschlossener Entwickelung als menschliche Person für sich da war, vereinigt. Deßhalb bezeichne auch Nestorius selbst diese Vereinigung als eine nur sittliche, die auf Gleichförmigkeit der Gesinnung beruhe, als eine Inwohnung des göttlichen Sohnes im Menschensohne, jener ähnlich, deren sich die Gerechten, die den Geist Gottes empfangen haben, erfreuen. Günther dahingegen lehre eine ursprüngliche und unzertrennliche Vereinigung der beiden Naturen (und potenziellen Personen); ja weil die Menschheit Christi der Idee Gottes nach zum Vereinleben mit dem Logos bestimmt gewesen, so habe sie ebenso wenig ohne Vereinigung mit diesem, als die Leiblichkeit des Menschen ohne den Geist, in's Dasein treten können. Und wie sie nur in dieser Einigung sich zur Person entfaltet, so habe sie auch nie als eine in sich abgeschlossene und getrennte Person dagestanden[16]).

Während man jedoch in dieser Weise den Vorwurf, die Reinheit der Glaubenslehre getrübt zu haben, abweist; gesteht man desto freier ein, sich mit der Theologie der ganzen Vorzeit, d. i. nicht nur der Scholastiker, sondern auch der Väter in Widerspruch gesetzt zu haben. Wie bei anderer Gelegenheit, wird auch hier die Vorzeit beschuldigt, das Geistesleben in seiner Eigenthümlichkeit, namentlich das Selbstbewußtsein und folglich den Unterschied zwischen Geist und Natur nur sehr mangelhaft aufgefaßt zu haben. Weil man nun deßhalb die Menschheit außer Christus nicht verstand, so konnte man sie auch in Christus nicht würdigen,

16) Vorsch. Bd. 2. S. 280 f. S. 284 f. Knoodt a. a. O. S. 298 ff. S. 320 ff.

nicht erkennen, welchen Antheil sie an dem Werke der Erlösung habe. Nicht einsehend, daß der Menschensohn und nicht der Logos das von der Gottheit aufgetragene Werk mit bewußter Freithätigkeit vollbringen mußte, glaubte man die menschliche Persönlichkeit opfern zu können, hielt sich aber dazu für genöthigt, um die Einheit der Person des Gottmenschen zu begreifen. Wie das? Während die Ketzerei fortwährend in dem Gottmenschen einen ursprünglichen Separatismus (ein getrenntes Dasein) zweier Personen und zweier Naturen statuirte, behauptete die Kirche eine ursprüngliche Vereinigung der zwei Naturen. Eine solche Vereinigung wußte man aber in jener Zeit nur dadurch zu erklären, daß die eine der Naturen in der anderen subsistire. So hatte man also nur die Wahl, entweder die göttliche Natur in der menschlichen, oder die menschliche in der göttlichen subsistiren zu lassen, und entschied sich natürlicher Weise für das letztere. Weil nun ferner Subsistenz und Persönlichkeit für eines und dasselbe galt, so mußte man sich die menschliche Natur Christi, die nicht in sich, sondern in der göttlichen subsistirte, wie ohne eigene Substanz, so auch ohne eigene Persönlichkeit denken[17]). Hätte man dahingegen eingesehen, daß die Persönlichkeit nicht sowohl die Subsistenz, als vielmehr die wesentliche Form des in sich subsistirenden Wesens, sein Bewußtsein und sein freies Wollen ist; dann würde man auch vermittelst dieser die formale Einheit der Person und eine reale ursprüngliche Einigung der Naturen begriffen haben, welche nicht darin bestand, daß die eine in der anderen subsistirte, sondern daß sie für die andere bestimmt, ihr gehörig war.

Wenn wir diesen Schluß aus den obigen zerstreuten Gedanken Günther's ziehen, so folgen wir darin seinen Vertheidigern und namentlich Knoodt. Dieser jedoch glaubt jenen Mißgriff, den er mit Günther der alten Schule vor-

---

17) Vorsch. Bd. 2. S. 284 f. 440. Janusk. S. 384 f.

wirft, auf einen noch tieferen Irrthum zurückführen zu können. Jedes Sein ist zwar, wie es unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, reales aber noch ruhendes, nicht wirksames Princip, das erst in Folge einer Einwirkung von Außen zur Thätigkeit, und durch diese aus der ursprünglichen Unbestimmtheit zur Bestimmtheit und dadurch zum Dasein übergeht. Denn Dasein ist das durch seine Bethätigung bestimmte Sein. Die Scholastik aber, in der begrifflichen Abstraction befangen, sah das Sein, das vor dem Dasein gedacht wird, als ein bloß formales (ideales) an, meinend, daß mit dem realen Sein immer auch zugleich das vollkommene Dasein gesetzt werde. Weil nun der Logos mit einer menschlichen Person, die schon für sich da ist, zu einer Person sich nicht verbinden kann, das vollkommene Dasein der vernünftigen Natur aber eben die Persönlichkeit ist, so mußte man annehmen, daß die menschliche Natur Christi für ihre vollkommene Daseinsweise, die Persönlichkeit, a priori auf den Logos angewiesen, und somit ohne selbsteigene Persönlichkeit gesetzt worden. Diese Annahme nun ist in Günther's Lehre ebenso überflüssig als unmöglich. Sie ist unmöglich: denn so nothwendig es ist, daß die menschliche Natur Christi, die, wie jedes Geschöpf, als unbestimmtes Sein gesetzt ward, durch bewußte und freie Thätigkeit sich selbst verwirkliche (in's volle Dasein trete); so nothwendig ist es, daß sie diese ihre Thätigkeit auf ihr unmittelbares oder nächstes Princip, das sie selbst ist, zurückführe, und so ihre Ichheit, die Form der Persönlichkeit, gewinne. Jene Annahme ist aber auch überflüssig: denn die menschliche Natur war, vor der Selbstverwirklichung, durch welche sie Person wurde, mit dem Logos schon verbunden und ihm gehörig, d. h. sie war in dieser Verbindung und Gehörigkeit erschaffen, und darum konnte der Mensch Jesus, als das Selbstbewußtsein eintrat, sich nicht in und für sich finden, ohne sich zugleich in und für den Logos, als diesem eignend und zugehörig zu finden. Hier kommt

also kein vom Logos getrenntes Dasein zum Vorschein [18]).

Aber noch einen anderen Grundgedanken der Philosophie Günther's nimmt Knoodt zu Hilfe, um die Vorzeit zu bekämpfen. Nach Günther findet jene Besonderung des Allgemeinen, durch welche die pantheistische Speculation das absolute Sein zu allem und jedem werden läßt, in der Körperwelt wirklich statt. Die Natur ist ihm ein allgemeines Sein, das sich besondernd und vereinzelnd, in allen Naturdingen da ist, und so dem logischen Begriffe als der reale Begriff gegenübersteht. Der Geist aber ist von der Natur seinem Wesen nach dadurch verschieden, daß er in seiner Bethätigung nicht wie die Natursubstanz getheilt wird, sondern hinter seinen Erscheinungen als ungebrochene Einheit zurückbleibt; und ebenso besteht sein Vorzug vor den einzelnen Naturwesen darin, daß er nicht wie diese Erscheinung einer anderen Substanz oder Besonderung eines Allgemeinen, sondern ein selbstständiges, in sich seiendes Princip ist. Und weil er sich als solches Princip erfaßt, und dadurch selbstbewußt und frei wird, steht er als wahre Person den Naturwesen gegenüber. So kann man also auch sagen, daß der Geist eben deßhalb wahrer Persönlichkeit fähig ist, weil er nicht wie die Naturdinge bloßes Individuum, d. i. Besonderung eines Allgemeinen, sondern in sich selbst subsistirend (Hypostase) ist. Nun läßt es sich aber nicht leugnen, daß sowohl die Kirchenväter, als die Scholastiker, um, was Person sei, zu bestimmen, durchweg von dem Gegensatze des Allgemeinen und Besonderen ausgehen. Zwar thaten auch sie, von der christlichen Wahrheit erleuchtet, manche tiefe Blicke in das Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein; aber sie lagen in dem Netze der ererbten Begriffsspeculation gefangen, und vermochten es nicht zu durchreißen. Darum wird, was aus jener besseren Erkenntniß in

18) A. a. O. S. 383 ff. 395 ff.

ihre Erklärnngen überging, stets wieder verwischt, und jener begriffliche Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen behält die Vorherrschaft. Durch ihn konnte man aber nur solche Momente gewinnen, aus welchen sich wohl der Begriff des (natürlichen) Individuums, nimmer aber die Idee der (geistigen) Person zusammensetzen läßt. Persönlichkeit ward mit bloßer Individualität verwechselt[19]).

Am unverkennlichsten tritt dieß nach Knoodt gerade in jener Definition hervor, die fast allgemein angenommen war, und auch noch heutzutage von den Anhängern der alten Schule, z. B. von Rottebaum[20]), für die beste erklärt wird. Es ist dieß die Definition des Boethius. Persona est naturae rationalis individua substantia. Die natura rationalis steht hier nicht für das geistige Wesen, welches, obwohl in sich subsistirend, in seinem Ansich unbestimmt ist, und dadurch bestimmt und Person wird, daß es sich aus den Momenten seiner Bethätigung als ungebrochene Monas zurücknimmt: sondern die natura ist das Allgemeine, welches dadurch zur vollkommenen Daseinsweise gelangt, daß es sich besondert und individualisirt. Die Person also wird für die individuelle Bestimmtheit der allgemeinen Natur des Geistes erklärt. Zwar wird in der Definition noch der Vernünftigkeit und Subsistenz Erwähnung gethan, aber in Verbindung mit jenem Gegensatze der Allgemeinheit und Individualität ist damit nichts anderes gesagt, als daß die allgemeine Natur auf der höchsten Stufe der Besonderung, als der vollkommensten Daseinsform des allgemeinen Seins, sich als Vernunft offenbare, und in ihrer individuellsten Concretion (als Mensch) dahin gelange, sich aus ihren Erscheinungen als Substanz zu erkennen, d. i. selbstbewußt

19) A. a. O. S. 367—369. 416—418. 423—427.

20) De Personae vel Hypostasis apud patres theologosque notione et usu.

und frei zu werden. „Und so ist denn," schließt Knoodt, „der leidige Dualismus von Geist und Natur überwunden: der Geist ist selber Natur geworden, um in den menschlichen Individuen das Auferstehungsfest seiner Entpuppung, seine Personification feiern zu können; denn Person ist die zur vollkommensten, d. i. zur individuellen Daseinsform besonderte allgemeine Vernunft oder vernünftige Natur[21])."

Hier fehlt nun gewiß nichts, als die ausdrückliche Erklärung, daß in Folge der ehemaligen Bestimmung des Begriffes Person, der Logos selbst als die allgemeine Vernunft in ihrer höchsten Entwickelung anzusehen wäre: besonders da Knoodt so zuversichtlich behauptet, wer annehme, daß im Menschen Geist und Fleisch eine Natur bilden, der könne auch nicht leugnen, daß in Christus Gottheit und Menschheit zu einer Natur geworden. Somit gälte dann von der ganzen alten Schule, was er von Clemens sagt, sie müßte als den wissenschaftlichen Ausdruck ihrer Ansicht die Erklärung, welche Hegel von der Menschwerdung gibt, anerkennen; dieselbe nämlich sei dadurch eingetreten, daß der Mensch oder genauer Gott im Menschen sich der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur bewußt geworden[22]).

So wären wir denn auch hier bei dem Gemeinort angelangt, in welchem bei Günther alle Polemik ausläuft: weil man das Selbstbewußtsein nicht verstand, gerieth man in Ansichten, die strenge verfolgt zum Pantheismus führen.

Wir werden nun zuerst die in den theologischen Schulen ehemals gewöhnliche Lehre vorlegen, und in Betreff derselben einige Angaben Günther's berichtigen. Daraus wird sich von selbst ergeben, welche Punkte, um die Vorzeit zu rechtfertigen, vertheidigt werden müssen, und erst, nachdem wir diese sowohl aus dem göttlichen Worte, als auch aus

21) A. a. O. 460—464.

22) S. 454—456. 479.

den Bekenntnissen der Kirche werden begründet haben, wollen wir auf die Gegengründe Günther's und seiner Schule eingehen.

II.

Dir Lehre der Vorzeit.

In der Abhandlung von der heiligen Dreifaltigkeit haben wir bereits gesehen, daß die Theologen der Vorzeit, um den Sinn, welchen das Wort Hypostase in der kirchlichen Wissenschaft erhalten hat, sicher zu bestimmen, die Hypostase für eine einzelne, vollendete und für sich bestehende Substanz erklärten[23]). Nicht also die Menschheit, die als Natur in jedem Menschen ist, noch auch der Mensch im Allgemeinen, sondern dieser oder jener bestimmte Mensch ist Hypostase. Ferner ist die Hypostase nicht nur keine bloße Eigenschaft oder außerwesentliche Bestimmung, sondern auch kein Theil eines Anderen, sondern ein in sich vollendetes Ganze. Demnach sind weder die Glieder des Leibes, noch auch der Leib und die Seele jedes für sich Hypostase, sondern der aus Leib und Seele bestehende Mensch. Einer solchen einzelnen und vollendeten Substanz ist es aber auch eigen, gesondert und ohne Gemeinschaft des Seins mit anderen für sich da zu sein. Das Accidenz kann außer seinem Subjecte durchaus nicht sein, es wäre denn durch ein Wunder der Allmacht: die Theilsubstanz hört zwar vom Ganzen getrennt, nicht nothwendig sofort auf zu sein; aber sie kann entweder, wie das vom Leib getrennte Glied, oder der von der Seele getrennte Leib, in ihrer Eigenthümlichkeit gar nicht oder, wie die vom Leib getrennte Seele, nur als ein Unvollendetes fortbestehen. Die ganze Substanz hingegen mag zwar zu ihrem Dasein und Wohlsein anderer Wesen bedürfen, und nothwendig mit ihnen in mannigfal-

23) Theologie der Vorzeit. Bd. 2. S. 321.

tigem Verkehre stehen; aber sie bedarf keines Anderen, um in physischer Einigung mit ihm das ihr entsprechende Sein zu empfangen und zu bewahren. Darum also ist sie fähig, von allem Anderen getrennt, d. i. für sich da zu sein. Insofern nun die Substanz dieses für sich Sein, zu dem sie ihrer Natur nach geeignet ist, wirklich besitzt, heißt sie Hypostase. Dieselbe hat durch den Besitz des eigenen und im erklärten Sinne unabhängigen Seins jenes Selbst, in Folge dessen sie nicht bloß, wie soeben von der Substanz gesagt wurde, keines Anderen bedarf, um in Vereinigung mit ihm zu sein, sondern zu einer solchen Vereinigung unfähig ist. Sie kann wohl in Verbindung mit anderen Wesen sein, und in dieser Verbindung sich ihnen in mancher Weise mittheilen; aber nicht in der Weise, daß jenes Wesen, dem sie mitgetheilt wurde, das Seiende, und sie, die Hypostase, nur etwas an oder in diesem wäre. Denn das hieße ebenso viel, als daß sie ihre Selbstheit verlöre; eben dadurch würde sie aber auch aufhören, Hypostase zu sein. Man sieht hieraus, weßhalb das, was die Substanz zur Hypostase macht, die letzte Vollendung des Daseins genannt wird[24]).

Zur Person aber verhält sich die Hypostase, wie das Gemeine zum Besonderen, das Niedere zum Höheren[25]). Wer immer die Körper nicht als Erscheinungen oder Bruchtheile der sogenannten Natursubstanz betrachtet, der muß

---

24) Sumitur hic *per se*, ut dicit complementum quoddam existentiae substantialis, seu modum existentiae; quo constituitur id, quod proprie est in se, sine adhaesione ad aliud, ut sustentans et terminans existentiam naturae, quod recte a nobis explicatur per negationem unionis in hypostasi. Suarez. De Incarn. Disp. 11. sect. 3.

25) Ex quo persona non addit supra hypostasin nisi rationalem naturam, oportet quod hypostasis et persona in rationali natura sint penitus idem: sicut cum homo addax supra animal rationale, oportet quod animal rationale sit homo. S. Thom. De pot. q. 9. a. 1.

ihnen auch ein substanziales und hypostatisches Sein zuerkennen; jedoch ist dasselbe in ihnen niederer Art[26]). Der Körper ist zwar ein in und für sich bestehendes Ganze, aber ein Ganzes, das aus reell verschiedenen Theilen (Stoff und Form) zusammengesetzt ist, von welchen der eine des anderen, um da zu sein, bedarf. Eben deßhalb sind die Körper auch zerstörbar und erzeugbar, und können die einen in die anderen verwandelt werden. Das in sich selbst Bestehen ist also in ihnen viel unvollkommener, als im Geiste. Denn in diesem ist nicht eines das Bestimmende (die Form) und ein anderes das zu Bestimmende (der Stoff), und darum auch dieses letztere nicht Träger des ersteren, sondern seine Wesenheit ist ein Einfaches, durch sich selbst Bestimmtes und Getragenes. Und dieß ist auch der Grund, weßhalb er das ihm eigenthümliche Sein, in dem er für sich besteht, nicht verlieren kann, unzerstörbar und unwandelbar ist.

Eben diese Einfachheit ist ferner Grund jener höheren Erkenntniß- und Willenskräfte, vermöge welcher der Geist nicht bloß dem Sein nach von Allem ausgeschieden ist, sondern sich auch in dieser seiner Ausgeschiedenheit durch sein Selbstbewußtsein besitzt und Herr seines Thuns und Lassens ist. Jedoch, wie in der anfangs erwähnten Abhandlung[27]) schon hervorgehoben wurde, dieser in anderen Untersuchungen bedeutungsvolle Unterschied zwischen Hypostase und Person

---

26) Dici solet, personam et suppositum differre quasi materialiter (i. e.) ex parte naturarum, non vero formaliter, in ratione et modo incommunicabiliter subsistendi. Quod quidem verum est quoad generalem rationem primae substantiae vel suppositi: tamen quia intellectualis natura subsistentiam habet sibi proportionatam et altioris rationis ab inferioribus naturis; ideo dici potest personam differre etiam in ratione subsistendi tanquam particulari a communi sui tanquam dignissima species a communi genere. Suarez. Metaph. Disp. 34. Act. 1. Vergl. Philosophie der Vorzeit, Bd. 2. Nr. 773.

27) Bd. 1. S. 315. 328 f.

kommt in der gegenwärtigen nicht in Betracht. Denn um die Glaubenslehre, daß in Christus zwar eine menschliche Natur, aber keine menschliche Person sei, richtig aufzufassen und zu vertheidigen, haben wir ja nicht zu bestimmen, wie sich die vernünftige Hypostase zur vernunftlosen, der Mensch zum Naturwesen, sondern wie sich im Menschen selbst die Persönlichkeit zur Natur verhalte; das eben hängt von der Frage ab, wie und inwiefern überhaupt in einem und demselben Wesen sich Hypostase und Natur unterscheiden.

Diese Frage nun wird von den alten Theologen einstimmig dahin beantwortet, daß wir durch das Wort Hypostase das ganze Wesen, wie es in der Wirklichkeit da ist, durch das Wort Natur aber nur etwas in diesem Wesen, das nämlich, was es zum Wesen seiner Art macht, also die Wesenheit bezeichnen. Außer dieser Wesenheit gibt es aber in dem Wesen erstlich das Dasein; denn in den Geschöpfen schließt die Wesenheit nur das Seinkönnen, nicht das Sein in sich; zweitens gibt es in ihm die individuelle Bestimmtheit, kraft welcher es nicht bloß Wesen einer bestimmten Art, sondern dieses Einzelwesen in der Art ist; drittens endlich gewisse Eigenschaften und zufällige Bestimmungen. Aber diese Eigenschaften und Bestimmungen könnten ganz andere sein, ohne daß deßhalb das Wesen aufhörte nicht bloß der Art, sondern auch der Zahl nach ein und dasselbe zu sein. Auch wenn Plato ohne seine hohen Geistesgaben und nicht des Sokrates Schüler gewesen wäre, würde er, wenn auch nicht derselbe berühmte Philosoph, doch derselbe Mensch, dieselbe Person sein. Wir können also in der Hypostase von Allem, was ihr nicht wesentlich ist, absehen. Auf der anderen Seite aber ist in dem Einzelwesen auch die Wesenheit eine einzelne und wirkliche; denn eben dadurch, daß sie verwirklicht wird, erhält das Wesen Dasein. So entsteht dann die fernere Frage: wie verhält sich die Hypostase in sich, d. h. ohne alles Accidentale betrachtet (nicht zu der allgemeinen Wesenheit, die als solche nur

im Begriffe ist, sondern), zu der einzelnen und verwirklichten Natur? Und hierauf antwortet die alte Schule: Sie verhält sich zu ihr, wie der Seiende zu dem, wodurch er ist, was er ist. Auch so betrachtet ist also die Hypostase ein Ganzes, in welchem die Natur, wie der das Sein desselben bestimmende Grund enthalten ist; ist das Subject, dem das durch die Natur bestimmte Sein und die Natur selbst angehören[28]). Weil aber die Wesenheit nicht bloß Grund des Seins, sondern auch der Grund alles Vermögens ist, und eben als solcher in eigentlichem Sinne Natur genannt wird; so verhält sich die Hypostase oder Person zur Natur auch, wie der Wirkende und Leidende zu dem, wodurch er des Wirkens und Leidens fähig ist; eine Unterscheidung, welche die Schule durch die Worte (principium, quod (est, agit, patitur) und principium quo (ens est, agens agit, patiens patitur) ausdrückt. Deßhalb werden das Wirken und Leiden, wie auch die Eigenschaften und Alles, was dem Wesen angehört, eigentlich nicht von der Natur, sondern Person ausgesagt[29]).

Blicken wir also auf die obige Bestimmung des Begriffes Hypostase zurück, so unterscheidet diese sich von der ihr als Einzelwesen angehörenden Natur nur durch das dritte Merkmal des für sich Seins. Denn diese Natur ist nicht nur eine vollendete, sondern auch eine individuelle Substanz,

28) Natura dicitur constituere suppositum, etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura est una res et suppositum alia res.... sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars ratione supra dicta (i. e. ut pars formalis seu forma totius), suppositum vero ut totum. S. Thom. Guodl. 2. a. 4.

29) Tantum hypostasis est, cui attribuuntur operationes et proprietates naturae et ea etiam, quae ad naturae rationem pertinent in concreto: dicimus enim, quod hic homo ratiocinatur, et est visibilis et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his, quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens. S. p. 3. q. 2. a 3.

aber sie ist nicht an und für sich, sondern in der Hypostase, der sie angehört. Es gebricht ihr also das, was einem Wesen seine Selbstheit und jenes von allen anderen getrennte Dasein gibt.

Wenn die Theologen der Vorzeit in dem, was wir bisher sagten, vollkommen übereinstimmen[30]), so weichen sie jedoch in der Frage, welcher Art die angegebene Unterscheidung zwischen Natur und Person oder Hypostase sei, von einander ab. Gar viele sowohl der älteren, als der neueren Scholastiker erklären dieselbe nur für eine virtuale, während die übrigen glauben, in den Geschöpfen sie als real ansehen zu müssen. Wir werden jedoch an seinem Orte sehen, daß bei der einen wie bei der anderen Ansicht die Lehre des Glaubens über den Gottmenschen ihre befriedigende Erklärung findet. Für jetzt sehen wir in Kürze die Anwendung der obigen Bestimmungen auf das Geheimniß des Gottmenschen. — Wir sagten, es liege in der Natur der Accidenzen, daß sie außer der Substanz nicht sein können, es sei denn durch eine Wirkung der göttlichen Allmacht. Die göttliche Allmacht wirkt dieses Wunder im Geheimniß des Altars, indem sie die Substanz des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt, die Gestalten oder Accidenzen aber in dem ihnen eigenen Sein erhält: nicht etwa so, daß diese Accidenzen von nun an in einer anderen Substanz, dem Leibe und Blute Jesu Christi, als einem ihnen nicht eigenen Subjecte wären, sondern so, daß sie ohne Subject, nur durch die Kraft Gottes getragen,

30) B. Albert. M. Summa Sh. P. 1. Fr. 10. S. Bonav. 3. Dist. 5. a. 2. q. 2. et 3. Cajet. In S. p. 1. 9. 3. a. 3. Greg. de Val. T. I. D. 2. q. 3. Lychet. in 3. Dist. 5. q. 2. Bellarm. De Christo. l. 2. e. 4. Hypostasis significat primam substantiam, quam universe dicimus suppositum et in natura intelligente personam. Distinguitur autem ab essentia; quia haec significatur per modum formae totalis in alio existentis; hypostasis autem significatur per modum totius quod non in alio sed in se et per se existit.

fortbestehen. Wenn wir nun ferner sagten, daß es in der Natur jeder in ihrer Art vollendeten Substanz liegt, nicht bloß in sich, sondern auch für sich, und folglich Hypostase zu sein; so müssen wir auch hier beifügen: es sei denn, daß sie durch eine übernatürliche Wirkung Gottes einem anderen Wesen nach Art einer Theilsubstanz beigegeben werde. Sie ist dann nicht für sich, sondern gehört diesem anderen Wesen an, das durch sie etwas ist, was es ohne sie nicht sein würde. Dieß nun findet im Geheimnisse der Menschwerdung statt. In ihr ward mit der zweiten Person der Gottheit eine vollendete menschliche Natur vereinigt, so daß diese Person, wie sie durch die göttliche Natur Gott ist, und Göttliches wirkt, so durch die menschliche Mensch ist und Menschliches wirkt und leidet. Der Seiende und Wirkende also ist Einer, das ewige Wort; das aber, wodurch er ist, was er ist, wie auch das, wodurch er wirkt, ist ein Zweifaches, die Gottheit und die Menschheit; eine also ist die Hypostase, zwei sind die Naturen.

Obwohl wir eine solche Vereinigung zweier vollendeten Naturen in einer Hypostase außer im Gottmenschen nirgends finden, so kann sie nichtsdestoweniger durch die Verbindungen von Substanzen, die uns bekannt sind, erläutert werden, wofern wir jedoch hiebei nicht bloß die Aehnlichkeit, sondern auch die Verschiedenheit in's Auge fassen. Den obigen Erklärungen und dem allgemeinen Sprachgebrauche zufolge verstehen wir unter Hypostase, Subject, Person ein in sich vollendetes und abgeschlossenes Ganze. Es kann aber sehr wohl geschehen, daß dieselben Dinge, welche in einem Wesen zu einem Ganzen verbunden sind, in einem anderen, obwohl ebenso und noch enger verbunden, dennoch nur einen Bestandtheil dieses Wesens bilden. So sind dieselben Stoffe, aus welchen der thierische Leib besteht, in den Mineralien zu einem Ganzen vereinigt, das eine vollendete und für sich bestehende Substanz und Hypostase ist, während sie im Thiere nur eine Theilsubstanz, den Leib bilden. Dieß hat aber nicht

darin seinen Grund, daß die Stoffe im Leibe weniger verbunden wären, als im Mineral, — vielmehr ist in jenem die Verbindung eine vollkommenere; — sondern darin, daß, um das Thier in seiner Art zu vollenden, mit dem Leibe die Seele vereinigt werden muß. In ähnlicher Weise also bilden Leib und Seele in allen übrigen Menschen ein vollendetes Ganze, das für sich besteht, Hypostase und Person ist; aber in Jesus Christus, in welchem zum Leibe und der Seele noch die Gottheit kommt, ist die aus Leib und Seele bestehende Menschheit kein abgeschlossenes Ganze, sondern gehört nach Art einer Theilsubstanz der einen Person, die Träger der Gottheit und Menschheit zugleich ist, an.

Hieraus darf man aber nicht etwa schließen, daß in Christus, dem Herrn, Gottheit und Menschheit auch in derselben Weise, wie im Menschen Seele und Leib zu einer Person vereinigt seien. Nicht bloß der Leib, auch die Seele ist eine unvollendete Natur, Theilsubstanz. Denn ist gleich die Seele als Form das höhere, den Leib zu sich erhebende Princip; so bedarf sie doch auch ihrerseits des Leibes, um in ihm, als ihrem Substrat, eben durch seine Formirung, auf die ihr natürliche Weise da zu sein und zu wirken. Ist sie aber keine vollendete Natur, so ist sie auch keine wahre Person, unter welcher wir nämlich, wie gesagt, immer ein Ganzes verstehen[31]). Daraus ergibt sich, daß im Menschen

31) So lehrt nicht bloß der heil. Thomas (S. p. 1. q. 29. a. 1.), sondern auch und ausführlicher der heil. Bonaventura (In l. 3. D. 5. a. 2. q. 3.) und die späteren Scholastiker stimmen ihnen bei. Aber auch bei den heiligen Vätern werden wir im folgenden Abschnitte derselben Lehre begegnen. Dahingegen behaupten neuere Theologen, die vom Leibe getrennte Seele sei freilich nicht die ganze menschliche, aber sie sei doch wahre Person; und sie sind mit dem Beweise rasch fertig. Wo Selbstbewußtsein ist, da ist, sagen sie, Persönlichkeit, die vom Leibe geschiedene Seele bewahrt aber gewiß ihr Selbstbewußtsein. Sie ist also Person. Es ist nun ohne Zweifel richtig, daß ein selbstbewußtes Wesen Person ist, jedoch nur unter der Bedingung, daß dieses Wesen

die Vollendung der Persönlichkeit eine Folge der Vereinigung der Seele mit dem Leibe ist.

Ganz anders im Gottmenschen. Die menschliche Natur, die er angenommen hat, ist in sich selbst so vollendet, daß ihr nichts gebricht, um in der ihr eigenen Weise da sein und wirken zu können. Die göttliche Person aber bedarf nicht etwa der menschlichen Natur, wie die Seele des Leibes, um in ihrem Dasein ergänzt zu werden, sondern sie ist gar keiner Vervollkommnung, geschweige denn einer Ergänzung fähig. In ihrer Vereinigung mit der Menschheit entsteht also keine Person, sondern die menschliche Natur wird zur Persönlichkeit des Wortes aufgenommen, so daß dieselbe Person, die von Ewigkeit Sohn Gottes und Gott ist, nun auch in der Zeit des Menschen Sohn und Mensch ist. — Also entsteht auch, wenn der Mensch die göttliche Gnade, die er nicht besaß, erlangt, keine neue Person, sondern diese Gnade gehört von nun an zur Person des Menschen, und obwohl dieser dadurch, daß er sie besitzt, nicht mehr bloß Mensch, sondern auch Kind Gottes ist, so ist doch ein und dieselbe Person Mensch und Kind Gottes. Freilich waltet hier der große Unterschied ob, daß die Gnade nur ein Accidenz, die Menschheit Christi hingegen eine vollendete Substanz ist; aber darum haben wir auch gesagt, daß sich von dieser Aufnahme einer Natur in die Persönlichkeit eines anderen Wesens außer im Gottmenschen kein Beispiel findet [32]).

Hypostase sei. Denn obwohl nicht jede Hypostase Person, so ist doch jede Person nothwendig Hypostase. Damit aber ein Wesen Hypostase sei, wird erfordert, daß es, in sich abgeschlossen und vollendet, der Gemeinschaft des Seins mit einem Anderen nicht bedürfe, um in der ihm natürlichen Weise da zu sein und zu leben.

32) Wir haben hier in Kürze die Gedanken des heil. Thomas wiedergegeben, wollen aber unseren Lesern die Worte des heiligen Lehrers nicht vorenthalten: Haec nomina *persona*, *hypostasis* et *suppositum* integrum quiddam significant. Non enim potest dici, quod

Diese Gleichnisse sollen demnach das Geheimniß des Glaubens unserem Verständnisse zwar näher bringen, aber

---

manus aut caro, aut quaecunque aliarum partium sit persona vel hxpostasis aut suppositum, sed hoc totum, quod est hic homo. Ea vero nomina, quae sunt communia individuis substantiarum et accidentium, ut *individuum* et *singulare* possunt et toti et partibus aptari. Nam partes cum accidentibus aliquid habent commune, scilicet quod non per se existunt, sed aliis insunt, licet secundum modum diversum..... Est etiam considerándum ulterius, quod aliquorum conjunctio per se considerata quandoque quidem facit aliquod integrum, quae in alio propter additionem alterius non constituit aliquod integrum, sicut in lapide commixtio quatuor elementorum facit aliquod integrum: unde.... potest dici suppositum vel hypostasis, quod est hic lapis, non autem persona, quia non est hypostasis naturae rationalis. Compositio autem elementorum in animali non constituit aliquod integrum, sed constituit partem, scilicet corpus: quia necesse est aliquid aliud advenire ad completionem animalis, scilicet anima: unde compositio elementorum in animali non constituit suppositum vel hypostasim, sed hoc animal totum est hypostasis.... Sic igitur in aliis hominibus unio animae et corporis constituit hypostasim et suppositum, quia nihil aliud est praeter haec duo. In Domino autem Jesu Christo praeter animam et corpus advenit tertia substantia, scilicet, divinitas. Non ergo est seorsum suppositum vel hypostasis, sicut nec persona id, quod est ex corpore et anima constitutum, sed suppositum, hypostasis vel persona est id, quod constat ex tribus substantiis, corpore scilicet et anima et divinitate; et sic in Christo, sicut est una tantum persona, ita unum suppositum et hypostasis. Alia autem ratione advenit anima corpori, et divinitas utrique. Nam anima advenit corpori ut forma ejus existens; unde his duobus constituitur una natura, quae dicitur humana natura. Divinitas autem non advenit animae et corpori per modum formae, neque per modum partis; hoc enim est contra rationem divinae perfectionis. Unde ex divinitate et anima et corpore non constituitur una natura, sed ipsa natura divina, in se ipsa integra et pura existens, sibi quodum modo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumsit.... et sibi univit quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum....

nicht bewirken, daß es gleich den natürlichen Wahrheiten faßlich werde. Es ist das Geheimniß, in welchem der ewige Sohn, um den Menschen durch seine Gnade zum Kinde Gottes zu erheben, sich selbst in unserer Natur zum Menschenkinde erniedrigte: wie sollte also in ihm die Macht, wodurch Gott wirkt, nicht ebenso unergründlich als die Liebe sein?

Et quia, sicut jam diximus, persona, hypostasis et suppositum designant aliquid integrum, si divina natura in Christo esset ut pars, et non ut aliquid integrum, sicut anima (ut pars est) in compositione hominis; una persona Christi non se teneret tantum ex parte naturae divinae, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine . . . . Sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumsit per quandam ineffabilem unionem humanam naturam; persona se tenat ex parte divinae naturae et similiter hypostasis et suppositum, anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit persona Filii Dei, sicut etiam persona filii hominis.... Opusc. 8. Comp. Theol. cap. 211.

XII.

Zur Geschichte der freien Wissenschaft.

I.

Seit einem Jahrzehend etwa wird in Zeitschriften und Zeitungen darüber Lärm erhoben, daß die glänzende Wissenschaft des katholischen Deutschlands durch die Censuren des heiligen Stuhles und die Intriguen der Romanisten in ihrem Fortschritte gehemmt und selbst in ihrer Existenz bedroht sei.

Im Mittelpunkte dieses Lärmes steht Dr. Frohschamer, Professor der Philosophie zu München. Zuerst bekannt geworden durch eine nicht unverdienstliche Streitschrift gegen die Seelen-Leugnung Vogt's, hat Dr. Frohschamer in seiner im Jahr 1858 erschienenen Einleitung zur Philosophie eine Reform der Philosophie in Anregung gebracht[1]). In derselben Zeit trat er mit einer neuen Theorie über den Ursprung der Seele hervor, welche, als der kirchlichen Lehre zuwiderlaufend, von dem heiligen Stuhle censurirt wurde. Dieser Censur gegenüber reclamirt der empfindlich verletzte Gelehrte in einer eigenen Schrift die Freiheit der Wissenschaft gegenüber den Entscheidungen der kirchlichen Auctorität und das Recht der Philosophie auf speculative Bearbeitung der Dogmen des Christenthums. Beide Forderungen wurden von dem heiligen Stuhle in einem Breve an den Erzbischof von München d. d. 11. December 1863 als irrige und verderbliche Ansichten bezeichnet, und Frohschamer zur

1) Siehe Katholik 1859. Bd. II.

Zurücknahme der von ihm vorgetragenen Lehren aufgefordert.

Die Stimme des heiligen Vaters führte den Philosophen zu München keineswegs zu dem Standpunkte zurück, welchen Glaube und priesterliche Würde ihm zur Pflicht machte. Ermuthigt von dem Beifalle einer Schaar meist protestantischer und jüdischer Studenten, die ihm gelobten, für immer „dem vom Hauch der freien Forschung geschwellten Banner folgen zu wollen," und noch mehr durch die mit höchstem Handbillet gegebene Versicherung königlichen Schutzes, setzte er der kirchlichen Autorität offenen Widerspruch entgegen und erklärte in einem mit großer Ostentation gehaltenen Vortrage[2]), daß der heilige Stuhl nur aus Mißverständniß und Unverstand gegen ihn so verfahren habe, und daß er demselben gegenüber das Recht der freien Wissenschaft und das Princip der neueren Philosophie zu wahren entschlossen sei.

Nur wenige katholische Stimmen erhoben sich damals zur Vertheidigung des heiligen Stuhles. Die bald darauf (im Herbst 1863) unter dem Vorsitze Döllinger's zu München tagende Gelehrten-Versammlung hatte kein Wort des Tadels für den Ungehorsam und Uebermuth Frohschamer's.

Ja, es ging durch die deutsche Gelehrtenwelt ein gewisser Unmuth über dieses Einschreiten Roms gegen die deutsche Wissenschaft, und selbst in s. g. wohlmeinenden Kreisen hörte man Stimmen des Bedauerns darüber, daß Rom in diesem Falle nicht schonender verfahre.

Indessen hat der heilige Stuhl eine Rechtfertigung gefunden, wie er sie schlagender und vollständiger nicht erhalten konnte durch Frohschamer und seine Freunde selbst. Noch sind kaum fünf Jahre verflossen, seitdem die „freie Wissenschaft" Frohschamer's der kirchlichen Autorität den

2) Siehe Katholik 1863. Bd. II.

Gehorsam gekündigt hat, und bereits hat sie sich in ihrem innersten Wesen bloßgelegt — als nackter Rationalismus und Naturalismus enthüllt. Die Worte, mit welchen der heilige Stuhl in dem erwähnten Breve die s. g. freie Wissenschaft charakterisirte, sind durch diese selbst auf's Unzweideutigste bewahrheitet worden, und die Consequenzen der Vermischung von Theologie und Philosophie, auf welche dort hingewiesen wurde, haben thatsächlich im vollsten Maße sich herausgestellt.

Zunächst war es die Allgemeine Zeitung, in welcher Herr Frohschamer seine philosophischen Standpunkte vertheidigte; sodann eine eigene philosophische Zeitschrift, das Athenäum, welches jedoch nur zwei Jahrgänge erlebte; endlich aber trat er mit zwei neuen Büchern hervor, deren eines im vorigen Jahre erschienen und sich mit „dem Verhältnisse des Christenthums und der modernen Naturwissenschaft" beschäftigt, deren anderes aber in jüngster Zeit erschienen und den Titel führt: „Das Recht der eigenen Ueberzeugung."

Wenn wir diese beiden Bücher besprechen, so wollten wir schon durch den Titel unseres Artikels andeuten, daß es nicht unsere Meinung ist, die in denselben vorgetragenen Sätze zu discutiren. Die seichten und oberflächlichen Raisonnements, welche wir schon in den früheren Arbeiten Frohschamer's kennen gelernt, sind hier wo möglich noch geistloser und armseliger. Solche Arbeiten sind einer sachlichen Kritik nicht werth; aber pathologisches Interesse haben sie immerhin, und wir führen die Hauptgedanken an, um die Resultate dieser freien Wissenschaft daraus zu ermessen.

II.

In dem erstgenannten Buche: „Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft" [3]), stellt Frohschamer den

---

3) Es ist sehr bezeichnend, daß diese Schrift in Wien (Tendler und Comp.) verlegt wurde.

Gedanken an die Spitze, daß die Religion ursprünglich wesentlich und fast ausschließlich religiöse Naturauffassung gewesen und daß das religiöse Bewußtsein in seiner ursprünglichen Realisirung kaum etwas anderes enthalten habe, als die eigenthümliche Naturauffassung der Völker, wie später „diese Realisirung oder Erfüllung des religiösen Bewußtseins hauptsächlich in der eigenthümlichen Geschichtsauffassung bestand.“ Eben deßhalb, meint er, müsse nothwendig die fortschreitende Naturkenntniß und die damit zunehmende natürliche Betrachtung der Natur mit dem religiösen Glauben in Conflict kommen. Die alte Religion sei an der zunehmenden Naturwissenschaft zu Grunde gegangen. Ebendasselbe finde in Bezug auf das christliche Lehrsystem statt, insofern es sich mit den Naturerscheinungen berührt. Es bleibe darum dem Christenthum nichts übrig, als sich mit den Fortschritten der Naturwissenschaft in Harmonie zu setzen und sich nach denselben zu orientiren, und dieses sei ganz besonders die Aufgabe unserer Zeit. „Es wird sich nicht bloß darum handeln, vom Baume des Christenthums da und dort dürr gewordene Aeste herabzubrechen, sondern bis zum Grundstamme, bis an die Wurzel ist dieser Baum abzuschneiden, damit daraus eine neue, frische, den geistigen Verhältnissen der Menschheit entsprechende Entwickelung des Werkes Christi beginnen kann.“

Diese Aufgabe, das Christenthum auf die Wurzeln zurückzuschneiden, stellt sich Frohschamer in dem obengenannten Buch. Er glaubt dadurch den Gegensatz der naturalistisch-materialistischen und ideal-ethischen und theistischen Weltauffassung zu versöhnen, indem er einerseits durch die Resultate der Naturwissenschaft die „faden dogmatischen Formeln“ zerstört und den alten Buchstaben beseitigt, andererseits durch Philosophie und Geisteswissenschaft in eine neue höhere Weltauffassung einführt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, die Ergebnisse dieses Unternehmens im Einzelnen hier zu verfolgen und festzu-

stellen, was nach der Ansicht Frohschamer's von den Dogmen des Christenthums noch übrig bleibt.

Schon eine einzige naturwissenschaftliche Entdeckung, das Copernikanische System, so belehrt uns Herr Frohschamer S. 37 ff., bringt eine Revolution in allen christlichen Grundbegriffen hervor; „die alten Beweise für das Dasein Gottes verlieren durch dasselbe ihre Kraft," „die Lehre von der Menschwerdung Gottes auf Erden und der Erlösung der Menschheit durch Leiden und Tod des Gottmenschen ist in Frage gestellt, wo nicht gar aufgehoben." Auch für die alten Begriffe von Himmel und Hölle bleibt kein Raum mehr übrig. Wie schrecklich wird erst mit den christlichen Begriffen aufgeräumt werden müssen, wenn alle andere Resultate der Naturwissenschaft zur Geltung kommen sollen. Herr Frohschamer ist, so scheint es, selbst darüber noch nicht mit sich im Reinen, denn er erklärt vorsichtig, daß er nicht auf Vollständigkeit Anspruch mache. Nur einige Punkte will er auseinandersetzen; aber diese wenigen Punkte sind genügend, um uns die Ueberzeugung zu verschaffen, daß von dem christlichen Glauben so gut wie nichts übrig geblieben.

Was aber die neue geistige Auffassung betrifft, mit welcher Herr Frohschamer uns beschenkt, so ist dieselbe nichts mehr und nichts weniger, als der alte rationalistische Versuch, die übernatürlichen Momente der göttlichen Offenbarung in moralische und psychologische Allegorien umzudeuten. „Das Paradies," so heißt es S. 111, „ist nicht der reale Anfang der Welt, sondern der ideale Anfang oder der göttliche Weltgrund, und ist real zu denken oder zu hoffen erst als Endziel des Weltprocesses . . . Im Laufe dieses Weltprocesses selbst existirt das Paradies nur im menschlichen Bewußtsein." . . .

Nicht minder wird die Thatsache des Sündenfalles vergeistigt. Der Fall Lucifers wird mit wenigen Worten als eine Fabel abgethan (S. 249); ebenso die Geschichte der Versuchung Eva's (S. 261). Auch was die Kirche von Erb-

sünde und Erbschuld lehrt, ist nur theologische Grübelei, von der nicht einmal die heilige Schrift etwas weiß (S. 266). Jesus Christus, so belehrt uns Herr Frohschamer (S. 267), kannte kein anderes Uebel, als das moralisch Böse, dessen jeder Mensch unmittelbar fähig ist.

Dem entsprechend modificirt sich auch die Idee der Erlösung. Die Begriffe von „Sühnopfer", „Lösegeld", „Verdienste Christi" sind nach Dr. Frohschamer unwürdige Vorstellungen, von welchen Christus selbst wiederum nichts weiß. Da Jesus Gott in seinem Herzen und den Himmel in seiner Seele trug, so heißt es S. 269, durch seine innige Vereinigung mit Gott, so hatte er vollkommen das moralische Uebel überwunden und das physische existirte für ihn gar nicht mehr, oder kam gar nicht in Betracht. . . . Der Tod kann hier nur noch als ein selbstverständliches, gottbestimmtes Opfer für jeden Menschen erscheinen, als das wahre erste Opfer, das der Natur gemäß jeder Mensch dem göttlichen Willen und Weltplane bringen muß, und das er freiwillig und willig, wie ohne Widerspruch, so ohne Grübelei nach dem Vorbilde Jesu in religiöser Resignation bringen soll...

Die angeführten Worte mögen genügen, alles Weitere versteht sich von selbst. Da Jesus Christus selbst nichts Anderes ist, als ein religiöser und moralischer Mensch, so wird auch das Christenthum als übernatürliche Erscheinung geleugnet und Wunder, Gnaden, Sacramente verschwinden. Es bleibt für Frohschamer nichts mehr übrig, als Glaube, d. i. Gottes Bewußtsein und sittliche Kraft. Das Priesterthum, die Kirche des Alten und Neuen Testaments sind der Idee der Religion zuwider. Christus selbst hatte nicht die Absicht, seiner Religion eine sociale Organisation zu geben. Die ganze Ausbildung der Kirche ist eine unvollkommene historische Form der Religion, welche durch den Fortschritt der Menschheit hinwegzuräumen sind. Die Religion darf nach Frohschamer nur Sache der individuellen Persönlichkeit sein, die innerliche (mystische) Hingebung der Seele an Gott. Sie

darf eben darum ebenso wenig Einfluß üben auf die äußeren gesellschaftlichen Verhältnissen, als sie selbst solcher bedarf.

In dem Maße, als die kirchliche Gesellschaft durch Frohschamer zerstört wird, in demselben Maße erhebt er die politische Gesellschaft. Der Staat ist die Realisirung der Idee der Humanität und der Erfüllung der ethischen Pflichten der Menschen; er begreift in sich Kunst und Wissenschaft und ist eben darum die Alles umfassende Anstalt für die Civilisation und Cultur der Menschheit. Als solche ist er zwar nicht ein religiöser (er hat nur eine rein natürlich ethische Grundlage), aber doch ein von Gott gewollter Staat, eine wahrhaft göttliche Einrichtung.

Mit dieser Verherrlichung des natürlich ethischen Staates verbindet der Philosoph der Allgemeinen Zeitung zugleich eine Mahnung an die Glaubensverkündiger und Hierarchen, daß sie es nicht wagen sollten, dem Fortschritte der Civilisation entgegenzutreten, daß sie vielmehr dieser Civilisation, die vom Staate ausgeht, sich anschließen und unterordnen sollen.

III.

Diese praktischen Consequenzen des rationalistischen Naturalismus weiter auszuführen, ist die Aufgabe der zweiten Schrift Frohschamer's, welche den Titel führt: „Das Recht der eigenen Ueberzeugung." Dieselbe ist in ihren wesentlichsten Theilen bereits in Leitartikeln der Allgemeinen Zeitung erschienen. Die Ueberarbeitung fügt jedoch einige mehr principielle Erörterungen hinzu; und gerade diese sind besonders charakteristisch für die Geschichte der freien Wissenschaft, welche wie überall, so auch hier vom Naturalismus zum religiösen und philosophischen Skepticismus fortschreitet oder zurückläuft.

Frohschamer beginnt seine Erörterungen mit einer Prüfung des Satzes: Die Wahrheit allein ist berechtigt, nicht

auch der Irrthum; die Unwahrheit kann nicht gleiches Recht haben mit der Wahrheit. Aus diesem Satze, meint er, sei unendlich viel Unheil und Verderben für die Menschen im Laufe der Geschichte erwachsen. Da man nämlich die Wahrheit nicht als eine Aufgabe, sondern als Gabe betrachtet habe, ja sogar als eine göttliche Gabe — als Offenbarung Gottes — so sei man namentlich in der christlichen Kirche dazu gekommen, der Ueberzeugung Anderer Gewalt anzuthun; die verschiedenen Arten von Rechtgläubigkeit hätten sich mit der Wahrheit identificirt und für sich die Anerkennung gefordert, welche der Wahrheit gebührt. Auf dieser Grundlage, bemerkt Fr., sei die Inquisition errichtet und der geistlichen Herrschaft die zahllosen Hekatomben geschlachtet worden, der gegenüber die Menschenopfer, welche den alten heidnischen Gottheiten gebracht wurden, großentheils als geringfügig erscheinen.

Diesem Princip und System der Intoleranz gegenüber erklärt Frohschamer: Das Recht der Wahrheit — welches in abstracto allerdings nicht zu bezweifeln sei — existire in concreto und historisch nur als Recht der Ueberzeugung. Die Ueberzeugung aber sei immer Ueberzeugung irrender Menschen, auch die Glaubensüberzeugung etwas lediglich Subjectives. Ja, der Glaube sei nicht einmal eine durch eigene Geistesthätigkeit gewonnene Ueberzeugung, sondern das Resultat eines Zusammenwirkens verschiedener, zum Theil äußerlicher Factoren. Ursprüngliche Naturanlage, nachwirkende Einflüsse der Erziehung, Lebensschicksale, Wahrnehmung der praktischen Wirkung verschiedener Religionen, endlich theoretische Prüfung und Erkenntniß wirken dabei zusammen. Eben darum könne auch kein Mensch seinen Glauben Anderen zur Pflicht machen und diejenigen, die nicht zu demselben gelangen, eines Verbrechens anklagen oder gar sie zwingen und vergewaltigen wollen.

Die Wahrheit zur Geltung zu bringen, so führt Fr. weiter aus, gebe es kein anderes Mittel, als das der Wis-

senschaft und Nächstenliebe; welche forschend fortschreite und dem Einzelnen es überlasse, in freier Geistesthätigkeit sich selbst zu überzeugen. Das Princip der Liebe sei an die Stelle der dogmatischen Gläubigkeit zu setzen. Dadurch werde nach Möglichkeit und in angemessener Weise der tragische Conflict zwischen dem Rechte der Wahrheit und dem Rechte der Ueberzeugung eine Ausgleichung, wenn auch nicht alsbald vollständige Ueberwindung finden.

Dieses die Hauptgedankrn, welche Frohschamer in dem ersten Abschnitte seiner neuesten Schrift darlegt. Wer sie überblickt, wird die oben gemachte Bemerkung, daß Frohschamer in denselben auf den Boden des Skepticismus herabsinkt, nicht unrichtig finden können. Zwar leugnet er nicht, daß es eine Wahrheit an sich gebe — aber er leugnet die Evidenz der Wahrheit; er spricht der menschlichen Vernunft, wie dem menschlichen Glauben die Fähigkeit ab, die Wahrheit mit objectiver Evidenz zu erkennen, und bestreitet dem Menschen eben darum das Recht, das als evident Erkannte auch allen Anderen gegenüber als evident wahr geltend zu machen.

Diesen Standpunkt, welchen die alte und neue profane, wie religiöse Skepsis längst in den verschiedensten Wendungen ausgeführt hat, verhüllt er aber in einer seltsamen Verworrenheit unter der Maske eines Protestes gegen Inquisition und Ketzergericht. Aber Jedermann sieht, daß diese Phrasen mit der eigentlichen Frage Nichts zu thun haben. Wenn in katholischen und protestantischen Staaten ehedem der Unglaube von der weltlichen Gewalt gestraft wurde, so geschah dieses nicht kraft des Grundsatzes, daß die Wahrheit allein berechtigt sei, sondern in Folge der Anschauung, daß der Abfall der Getauften vom Glauben eine Untreue, die Verbreitung des Unglaubens eine Störung der öffentlichen Ordnung sei. Umgekehrt wird durch Abschaffung der Gewalt-Maßregel gegen den Abfall vom Glauben die Alleinberechtigung der Wahrheit oder, was dasselbe ist, die Ueber-

zeugung von der Wahrheit nicht preisgegeben. So lange es überhaupt eine Ueberzeugung gibt, muß sie sich für allein berechtigt erklären und jedem Anderen das Recht bestreiten, in seiner abweichenden Ueberzeugung zu beharren. So gewiß ich festhalte, daß es eine evidente Wahrheit der Vernunft und des Glaubens gebe, so gewiß muß ich auch an alle anderen Menschen die Forderung stellen, diese Wahrheit anzuerkennen, und es ihnen je nach Umständen als Schuld anrechnen, wenn sie dieser Evidenz sich verschließen.

Wenn daher Herr Fr. den subjectiven einzelnen Ueberzeugungen gleiches Recht zuerkennt und die Geltendmachung der Alleinberechtigung der objectiven Wahrheit gegenüber dem Irrthume verwirft, so proclamirt er eben damit den Grundsatz der alten Sophistik, welche keine gemeingültig objectiven Wahrheiten kennt, sondern nur individuell-subjective Meinungen.

Die alten Sophisten hatten den Vorzug, wenigstens ehrlich zu sagen, was sie wollten; Herr Frohschamer liebt die Maske. Er hängt seiner Skepsis den Mantel der Sentimentalität und Nächstenliebe um. Die Liebe, ruft er aus, soll an die Stelle des dogmatischen Glaubens-Princips treten. Das haben uns seit einem Jahrhundert die Logenbrüder aller Welttheile zugerufen und Tausende von Gimpeln damit gefangen. Ein Professor der Philosophie, dessen Geist sich der Reform der Wissenschaft vermißt, sollte wissen, daß die Liebe blind ist ohne das Licht der Erkenntniß, der Vernunft und des Glaubens. Die Liebe an die Stelle der Erkenntniß setzen, heißt eben darum die Wahrheit preisgeben und mit der Wahrheit selbstverständlich auch die wahre Liebe.

Wann wird man uns mit solchen Phrasen verschonen, deren Gedankenlosigkeit eben eine um so widrigere ist, je heiliger die Ideen sind, die sie mißbrauchen!

Aber Herr Frohschamer meint es mit seiner auf Skepticismus basirten Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit

widersprechender Ueberzeugungen ernst genug, um dieselben auch auf praktischem und socialem Gebiete geltend zu machen. Es genügt ihm nicht, die Individuen zur Respectirung des Irrthums und der Unwahrheit zu ermahnen: er stellt diese Forderung noch viel mehr an die Gesellschaft — an den Staat.

Diese Forderung zu motiviren, ist Aufgabe des zweiten Abschnittes unserer Schrift, welcher den Titel führt: Der Staat und der religiöse Glaube. Derselbe beginnt mit einem geschichtlichen Rückblick auf das Verhältniß zwischen Staat und Kirche. Die Oberflächlichkeit und Rohheit, mit der hier das Christenthum behandelt wird, übersteigt alle Begriffe. Aber Herr Frohschamer glaubt damit constatiren zu können, daß die geschichtliche Entwickelung, nachdem sie bald den Staat der Kirche, bald diese dem Staat unterworfen, schließlich auf vollständige Trennung von Staat und Kirche hinausführe. Eben diese Trennung ist ihm das sachgemäße Verhältniß. Unter Trennung des Staates von der Kirche versteht aber Fr. die vollständige Lossagung des Staates von der Anerkennung irgend welcher positiven Religion. Der moderne Culturstaat soll sich rein auf sich selbst, auf die natürlichen Fundamente menschlichen Lebens und Wirkens stellen; mit anderen Worten: er soll reiner Naturstaat sein; nicht gerade irreligiös, auch nicht unsittlich. Herr Fr. protestirt dagegen mit heftigen Declamationen — aber er soll seine eigene Religion haben und seine eigene Sittlichkeit, unabhängig von den positiven Religionen.

Die Gründe, mit welchen diese Forderung gerechtfertigt wird, sind dieselben, aus welchen dem Individuum verboten wird, eine religiöse Ueberzeugung als allein berechtigte geltend zu machen.

Wenn der Kirche übermenschliche, göttliche Autorität zukommt, sagt Fr. S. 47, dem Staat aber im Vergleich zu ihr nur natürliche menschliche, so kann es nichts Selbstverständlicheres geben, als daß der Staat der Kirche unterge-

ordnet und gehorsam sein müsse . . . Allein die wichtige entscheidende Frage ist, ob und wo Gott selbst sich geoffenbart und wo der Staat die unmittelbare göttliche Macht und Autorität vor sich habe.

Eben diese Frage wird von Frohschamer mit einer langen Erörterung verneinend beantwortet. Das Christenthum so wenig, als eine der heidnischen Religionen hat einen übernatürlichen Charakter; die heilige Schrift kann nicht als Gottes Wort erwiesen werden. Die Kirche ist nicht unfehlbar, noch weniger der Papst. Aus diesen mit widerlicher Verbissenheit vorgetragenen Sätzen zieht Fr. folgenden Schluß: „Da unter den verschiedenen Religionen und selbst unter den verschiedenen christlichen Confessionen keine der Wissenschaft und damit auch dem Staat gegenüber sich als göttliche Offenbarung und Autorität erweisen und geltend machen kann,. . . so bleibt für den modernen Culturstaat nichts übrig, als sich bei dieser Ungewißheit in Betreff der Wahrheit und des Rechtes der Religionen allen in gleicher Weise gegenüber zu stellen."

Also Gleichgiltigkeit des Staates gegen die Religion aus Skepsis! Das ist der Standpunkt des modernen Culturstaates. Modern ist dieser Standpunkt gerade nicht. Uns dünkt, wir hätten ihn schon bei Pilatus kennen gelernt, als er mit der Frage: Was ist Wahrheit? den Herrn sammt den Pharisäern mit Verachtung behandelte und diesen die Freiheit des Fanatismus, dem Herrn die Freiheit des Kreuzes gewährte.

Dennoch ist etwas Neues an der Theorie des Herrn Frohschamer nicht zu übersehen. Der Culturstaat des Pilatus entbehrte der Wissenschaft, welche dem modernen Culturstaat berathend und leitend zur Seite steht. Der moderne Culturstaat hat an der Wissenschaft ein unfehlbares Orakel, welches ihm sagt, was die rein natürlichen Fundamente des menschlichen Lebens und Wirkens seien. Er hat Staats-Philosophen und Staats-Theologen, welche ihm das Urtheil

über die Confessionen mit unfehlbarer Autorität sprechen und ihm in ihren Collegienheften den Inbegriff der idealen Sittlichkeit von Semester zu Semester vorlegen. Eben darum kann er um so fester und sicherer sich von allen positiven Religionen losmachen. Und ganz besonders der bayrische Culturstaat ist in diesem glücklichen Fall; er hat, um von anderen Celebritäten zu schweigen, den großen, den unvergleichlichen Professor Frohschamer an seiner Seite. Er hat die Allgemeine Zeitung in seinem Schooß. Wer wollte zweifeln, daß ein solcher Staat, auf die reinsten Natur- und Vernunftgesetzen gegründet, der idealste Ausdruck der wahren Humanität ist?

Unsere Leser mögen uns diese Worte nicht mißdeuten. Der Contrast zwischen der Skepsis, mit der Frohschamer die positiven Religionen bekritelt, und der Selbstgefälligkeit, mit der er s e i n e Wissenschaft als obersten Richter über Natur- und Vernunftgesetze präsentirt, ist zu groß, um nicht durchaus komisch zu erscheinen. Es ist dieß der character indelebilis dieser Art von Männern der Wissenschaft, daß ihren hochwissenschaftlichen Deductionen in allweg die höchsteigene Persönlichkeit zu Grunde liegt und daß sie unter dem Scheine, die Sache der Menschheit zu führen, im Grunde nur in propria causa plädiren.

Ganz denselben Eindruck macht die dritte Abtheilung unserer Schrift, welche den Titel führt: „Der Staat und die Glaubensfreiheit." Es wird hier die Verderblichkeit des Glaubenszwanges mit grellen Farben geschildert, die Bedenken gegen unbedingte Glaubensfreiheit widerlegt und die Glaubensfreiheit aus dem Wesen der Religion, des Christenthums und dem Beispiel Christi selbst begründet. Die Darstellung gibt sich den Schein der kühlsten Objectivität. So namentlich, indem sie uns darüber beruhigt, daß die Mormonen, Muhamedaner und andere unangenehme Secten trotz der unbedingten Glaubensfreiheit wohl nicht unter uns sich ansässig machen würden; jedenfalls aber in dem Cultur-

staat ihre Vielweiberei nicht fortsetzen würden. Auch über den Atheismus, der etwa auf Grund der Glaubensfreiheit sich etabliren würde, werden ganz beruhigende Erklärungen gegeben. Er sei mehr ein Unglück, als ein Verbrechen. Ein ehrlicher Atheist verdiene mehr Vertrauen, als ein Heuchler, der im Grunde auch Nichts glaube, aber es vortheilhafter finde, als Gläubiger zu gelten. Einen Eid könne der Atheist freilich nicht leisten, aber wenn auf ein falsches gerichtliches Zeugniß dieselbe Strafe gesetzt wird, meint unser Philosoph S. 141, wie auf falschen Eidschwur, so werde die Wahrheit dabei nichts verlieren. Ja, Herr Fr. verhehlt nicht, daß der ehrliche Atheismus sogar einen hohen Vorzug vor den gewöhnlichen Religionen habe. Aus der Negation Gottes, näher: der Negation der bisherigen Vorstellungen von Gott werde sich die Sehnsucht nach Gott entwickeln. Gegenüber dem Glauben habe der Unglaube, der Zweifel und die wissenschaftliche Prüfung hohe Bedeutung und volles Recht u. s. w.

Wir ersehen hieraus: Der Staat, wie ihn die freie Wissenschaft construirt, ist ein Staat, der so sehr auf jegliche Theorie in Sachen des Glaubens verzichtet, daß er auch mit dem Atheismus, Mormonismus und ähnlichen Erscheinungen sich verträgt, wofern nur diese sich nicht gegen seine Gesetze verfehlten.

Diese Gesetze sind aber eminent sittlicher oder ethischer Natur; der Culturstaat ist, obgleich er keine Religion und kein Glaubensbekenntniß hat, thatsächlich praktisch doch christlich, ja christlicher, als die Kirchen und die Confessionen. Die Christlichkeit des Culturstaates besteht hauptsächlich darin, daß er keine Confessionen-Verfolgung duldet, daß er durch Förderung der Wissenschaft Kunst, Industrie und Wohlstand die Nächstenliebe übt. „Insbesondere aber handelt er religiös und christlich," sagt Fr., „indem er die Wissenschaft, die Geistescultur, fördert und dadurch dem göttlichen Weltplane gewiß am meisten dient" (S. 159).

Da hätten wir denn wieder „als des Pudels Kern" den

„fahrenden Scholast." Der Staat darf absolut keiner religiösen Ueberzeugung huldigen, er darf so wenig exclusiv sein, daß er sogar den Atheismus als gleichberechtigt mit der Religion anerkennt. Aber er muß darum dennoch ein ganz bestimmtes theoretisches Programm haben; muß seine Macht und sein Schutz einer gewissen Wissenschaft leihen und einem bestimmten göttlichen Weltplane dienen. Und dürfen wir fragen, welches diese Theorie, diese Wissenschaft und dieser Weltplan sei? Selbstverständlich kein anderer, als derjenige, welchen Herr Frohschamer und Collegen vertreten. Aber da möchten wir doch wohl fragen: Warum hat Herr Frohschamer seinem famosen Buch nicht den Titel gegeben: Das Recht meiner eigenen Ueberzeugung. Warum hat er nicht schlechtweg erklärt: Mein skeptischer Rationalismus ist der Glaube des Culturstaates und meine Wissenschaft ist die einzige und alleinige Staatsreligion? Das wäre ehrlich und offen gesprochen.

Aber die freie Wissenschaft hat das Gefühl, daß sie sich durch diese Ehrlichkeit lächerlich machen würde; darum verbirgt sie ihren Grundgedanken unter einem Nimbus hochphilosophischer Phrasen, und redet sie von Freiheit und Gleichberechtigung der Ueberzeugung, während sie nur Eine, nämlich ihre höchsteigene Ueberzeugung im Sinne hat.

Schließlich freilich muß sie das Versteckspiel doch aufgeben. Herr Frohschamer legt am Schlusse seines Buches in der vierten Abhandlung: „Der moderne Staat und die katholische Kirche" die Maske der Freiheit ab, um ganz offen die Sprache des Byzantiners zu reden.

Nachdem er nämlich mit wahrhaft haarsträubendem Ingrimm die katholische Kirche als Verweltlichung des Christenthums, als Institut der Simonie, als Apotheose des Papstes dargestellt hat und noch breiter die Schleußen seiner Wuth gegen die Jesuiten und deren organisirte Revolutionen gegen den Staat losgelassen hat, spricht er im

Namen der Wissenschaft und des Staates feierlich die Vehme über die katholische Hierarchie aus.

Dieser gegenüber fordert er die Staatsmänner zu entschiedener Haltung auf; er beklagt die Kurzsichtigkeit der liberalen Regierungen, welche der katholischen Kirche den Genuß der liberalen Principien gewähren, und verlangt einen unerbittlichen Kampf des modernen Staates gegen die hierarchische Autorität. Aeußere Verfolgung wird aus Klugheit von unserem Philosophen nicht gerathen; um so energischer aber soll die Kirche verfolgt werden auf dem Gebiete der Schule, der Erziehung u. s. w. Insbesondere protestirt die freie Wissenschaft dagegen, daß der Staat die Bildung der Cleriker und den Religionsunterricht in der Schule vollständig der Kirche überlasse; er empfiehlt den Schutz des niederen Clerus und der Katholiken gegen die Bischöfe 2c. In summa der freie Philosoph bringt den ganzen Trödel der alten Josephiner auf den Markt und schimpft mit den französischen Encyclopädisten und ähnlichen Philosophen von ehedem um die Wette über Hierarchie, Kirchengewalt, geistliches imperium 2c. Andererseits wird den Staatsmännern in der servilsten Weise gehuldigt und der moderne Staat mit seinem Schul-, Militär- und Steuerzwang feierlich approbirt. Ja, damit zur Signatur der ächten Wissenschaft nichts fehle, erhält selbst die norddeutsche Herrschermacht ein philosophisches Kußhändchen zugeworfen, die süddeutschen Particularisten aber eine hochpolitische Ermahnung.

Doch genug. Wir kennen das Alles ja aus der täglichen Sprache der Presse. Wie Eingangs bemerkt, ist es auch nicht im Geringsten unsere Absicht, durch vorstehende Besprechung den Standpunkt Frohschamer's als solchen in's Licht zu stellen. Nur das historische Interesse konnte uns veranlassen, die Wege der freien Wissenschaft, deren Anfang in diesen Blättern eine wiederholte Aufmerksamkeit gefunden, zu ihrem Ende zu verfolgen, und nur darum konnte es sich uns handeln, auf die großartige Rechtfertigung hin-

zuweisen, welche dem heiligen Stuhle aus diesem Fortschritte der Freiheit deutscher Wissenschaft erwächst.

Wenn man die Geschichte der Urtheile verfolgt, welche von den Päpsten über die geistigen Bewegungen aller Länder und Jahrhunderte gefällt wurden, so kann man sich des Geständnisses nicht enthalten, daß in denselben ein mehr als menschlicher Scharfblick sich offenbart. Wie die geheimnißvolle Hand, welche das mane tekel phare in die Mitte des Glanzes und in den Lärm der Feste schrieb, so erscheinen die Entscheidungen des heiligen Stuhles so häufig in Augenblicken, in denen die Welt sie am wenigsten erwartet und am weitesten entfernt ist, sie zu begreifen. Aber die Ereignisse säumen nicht, die Erklärung und die Bestätigung nachzutragen.

Die Sterndeuter des Zeitgeistes haben die Worte Pius IX. nicht verstanden, als er erklärte, was Frohschamer verlange, sei nicht Freiheit, sondern zügellose Willkür der Wissenschaft. Heute werden sie dieselben verstehen.

Niemand wird sich verwundern, daß die Kirche solche Art von Philosophie nicht in ihrem Schooße duldet, und Jedermann wird die Weisheit Pius IX. darin erkennen, daß er durch sein Breve vom 11. April 1863 den wahren Charakter und die wirkliche Tendenz dieser unter christlicher und katholischer Maske auftretenden Christus- und Gottesleugnung enthüllte.

Herr Frohschamer natürlich wird fortfahren, über Orthodoxie und Glaubenszwang zu eifern. Er wird in dem Genusse seiner Freiheit von der Hierarchie nicht gestört sein. Wie sie ihm bekommen wird, ist eine andere Frage. Bald dürften sie ihm nur zu sehr überdrüssig sein, und es wird ihm wohl nicht anders ergehen, als dem verlorenen Sohne, der aus dem Gehorsam des Vaters in den niedrigen Dienst eines Fremden trat und den Reichthum des heimathlichen Tisches mit dem bittersten Hunger vertauschte.

Der Reformator der katholischen Philosophie und der Herold der freien Wissenschaft ist in die Dienste des Staates getreten — jenes modernen Staates, welcher die Wissenschaft mit schmeichelhaften Worten in Dienst nimmt, um sie zur Knechtschaft und Erniedrigung zu führen. Ob Frohschamer dieser Erniedrigung dereinstens sich bewußt werden, ob er den Weg zur Rückkehr finden wird: das weiß Gott. Die Symptome des Hungers aber und der bitteren Verzweiflung lassen sich schon heute nicht verkennen. Unser Philosoph hat den Schatz der Vernunft und des Glaubens bis auf den letzten Rest verzehrt. Möge, wenn das Bild der Heimath ihm wieder vor die Seele treten sollte, dem Manne der Freiheit zur Rückkehr der Muth nicht fehlen.

XIII.

Ueber den Reichthum in der christlichen Gesellschaft.

Dieses ist bekanntlich der Titel eines ausgezeichneten Werkes des berühmten belgischen Nationalökonomen Carl Perin, Professors der katholischen Universität Löwen, welches auch in einer gelungenen deutschen Uebersetzung[1]) erschienen ist und welches wir durch gegenwärtiges Referat wiederholt der Aufmerksamkeit unserer Leser empfehlen möchten.

So oft auch die sociale Frage durch andere sogenannte brennende Fragen momentan verdrängt wurde und den politischen Fragen den Vorrang einräumen mußte, machte sich stets bald ihr Recht wieder geltend und beschäftigte jedes Volk, ja jeder Einzelne ward mehr oder minder von ihr beeinflußt. Die Mittel, welche man zur Lösung dieser Hauptfrage anwenden zu müssen glaubte, waren die verschiedensten. Die sociale Frage ist so recht geschaffen, den menschlichen Geist zu erinnern, daß ihm Grenzen gesteckt seien, über die hinaus er Nichts vermöge, denn alle natürlichen Mittel, die versucht wurden, brachten dieselbe ihrer Lösung nicht näher, ja verschlimmerten oft wohl noch mehr, als sie gut machten. Mag sich der Rationalist sträuben, wie er will, hier sind ihm die Hände gebunden, hier muß er sich überwunden sehen von der christlichen Liebe, von ihr allein hat er Abhilfe zu hoffen, sie allein kann es dahin bringen, daß sich der Arme neidlos dem Reichen gegenüber begnügt, ohne

1) Von Joseph Weizenhöfer, Domvicar in Eichstätt. Bei Pustet. 1866.

daß er zu sehr gedrückt wird von der Bürde seiner Armuth und der Ungleichheit der Stände.

Zwar sehen auch die Rationalisten ein und verlangen es sogar bei ihrer versuchten Lösung der socialen Frage, daß auch der Ethik ihr Recht werde, indem das menschliche Leben sich mit dem physischen Wohlbefinden nicht begnügen dürfe, allein so edel auch diese Forderung klingt, so nothwendig sie auch ist: bei näherer Betrachtung sieht man doch gar bald, daß die hier geforderte Ethik auf keiner besonders hohen Stufe stehe, sich vielmehr identificiren lasse mit jener Tugend, die auch das Heidenthum verlangte. Allein wie die Philosophen des Alterthums nicht im Stande waren, diese Sittlichkeit einzubürgern — man durchlese nur die grauenerregenden Schilderungen der socialen Zustände des Alterthums — so erzielen auch die neueren Philosophen kein Resultat, denn es fehlt ihnen die allein richtige Basis, die zu finden ihnen der Stolz verwahrt, nämlich der Sündenfall, der die menschlichen Zustände corrumpirt hat, der nur durch übernatürliche Heilsmittel wieder gehoben werden kann, die im Christenthum, in der wahren christlichen Liebe allein zu finden sind.

Die Bezeichnung Christenthum und christliche Liebe ist zwar auch den Rationalisten geläufig, doch verstehen sie darunter nur unbestimmte Humanitätsgesetze, die hilflos verkümmern müssen, da sie noch nicht wurzeln im fruchtbaren Erdreiche, im Schooße der Kirche.

Von diesem ächten, allein wahren Christenthume nun erwartet Perin die Lösung der socialen Frage. Die Geschichte bezeugt ihm die Richtigkeit seiner Anschauung. Jedes Blatt seines verdienstlichen, geistvollen Werkes zeigt den wahren Katholiken, er schöpft nur aus dem Borne des Glaubens, der positiven Offenbarung, und diese entschiedene Auffassung von einem festen Standpunkte aus macht sein Werk so anziehend, so belehrend.

Das reiche Material, das Perin zu seinem Werke be-

nützte, zerlegt er in sieben Bücher, deren jedes wieder aus mehreren Kapiteln besteht; versuchen wir nur die Hauptpunkte zusammenzustellen, aus denen sich „der Reichthum in der christlichen Kirche“ zusammenreiht.

Das erste Buch macht uns mit der Begierde nach Reichthum bekannt, die ein so allgemeiner Zug des menschlichen Lebens ist, daß wohl schon Jeder mehr oder minder von den Anfechtungen dieser Begierde zu leiden hatte; es zeigt uns aber auch zugleich, daß wir durch das Christenthum über diesen ungeregelten Hang siegen können. In diesem Hange findet Perin mit Recht den Hauptgrund unserer socialen Mißverhältnisse. Darum ist Entsagung die Parole, die uns die Kirche gibt, die den materiellen Fortschritt wachsen läßt. Denn nur dadurch, daß der Einzelne seine Ansprüche dem Ganzen unterordnet, ist gedeihliche Fortentwickelung denkbar. Darum ist auch Entsagung der rothe Faden, der sich durch Perin's Werk zieht; die Caritas, die Entsagung ist es, die das rechte Verhältniß des Einzelnen zum Allgemeinen herstellt, und wie die Caritas der Ausfluß, ja das Wesen des Christenthums ist, so ist auch der Fortschritt der Cultur direct oder indirect das Werk der Kirche.

„Aus der Vergangenheit der menschlichen Gesellschaften,“ schließt der Verfasser das erste Buch, „werden wir die Ueberzeugung gewinnen, daß einzig aus den Lehren der katholischen Kirche, wenn sie freimüthig angenommen und mit Entschlossenheit in ihrer ganzen Strenge geübt werden, jene sociale Wiedergeburt und jener neue Glanz der Civilisation erwachsen kann, wonach unser Jahrhundert so sehnlich verlangt.“

Im zweiten Buche ist von der „Erzeugung von Reichthümern“ die Rede. Natur, Arbeit und Capital sind die drei Kräfte zur Erzeugung von Reichthümern.

Die Arbeit zerfällt in geistige und materielle. „Die Arbeit des Geistes ist abhängig von der Beihilfe der körperlichen Organe und die Arbeit der Hände vollzieht sich nur

unter der Leitung der Vernunft und auf den Antrieb des Willens. Die Arbeit ist also eine Kraftäußerung, die ihren Ursprung wesentlich im Gebiete der geistigen Ordnung nimmt.“

Eine eingehende Betrachtung widmet der Verfasser der Arbeit; er bespricht genau ihre Productivkraft, sowie deren Erhöhung und Verminderung; er zeigt, in welch' geringer Ehre die Arbeit im Heidenthum gestanden und deßhalb den Sklaven überlassen wurde, wie erst das Christenthum die Arbeit nach Verdienst gewürdigt und eine Segensquelle für geistiges und körperliches Wohl darin gefunden habe. Die Verschiedenheit zwischen der alten und neueren Zeit tritt vielleicht durch nichts deutlicher hervor, als durch die Art und Weise, wie man früher über die Arbeit dachte und wie man sie jetzt betrachtet. Wenn Genußsucht und Gier nach Herrschaft die leitenden Principien des Heidenthums waren, so konnte freilich die Arbeit nicht in der mindesten Achtung stehen, die ja einerseits den Stolz befehdete, der sich unmöglich mit dem Sklaven befreunden konnte, andererseits dem sinnlichen Behagen, das die Unthätigkeit mit sich brachte, Abbruch gethan hätte. Wenn nun das Christenthum Entsagung predigt, diese Hauptwaffe gegen Stolz und Sinnlichkeit, mußte die Arbeit zu Ehren kommen und jede Makel von dem Arbeiter schwinden, die ihm das Heidenthum angehängt. Mit der Achtung, die der Arbeit wurde, kam auch die Freiheit für den Arbeiter und „immerhin ist die Arbeit auch für den Christen ein Joch, aber ein Joch, das man mit Liebe annimmt, weil man unter seiner Bürde einem menschenwürdigen Ziele entgegengeführt wird.“

Wäre die Arbeit nur ein Mittel zum Genusse, so würde man ihr alles Verdienst abstreifen, sie könnte weder selbst etwas sittlich Erhebendes in sich tragen, noch auch den Arbeiter veredeln und erheben. Denn wenn auch der Mensch so weit seine edlere Bestimmung zu vergessen vermag, daß er sein höchstes Glück im Genusse findet, so wird ihn Niemand darüber bewundern oder etwas Großes darin finden.

Wie demüthigend wäre für den Arbeiter der Gedanke, sein ganzes Schaffen diene in ächt thierischer Weise nur dazu, seine physischen Bedürfnisse zu befriedigen, und welche Achtung könnte er andererseits von dem Arbeitgeber beanspruchen, wenn dieser jeder Arbeitleistung nur aus dem Gesichtspunkte hiedurch ermöglichter Genußbefriedigung betrachtet, dem hiemit der Arbeiter nur das Mittel zum Zwecke ist.

Darum ist auch hierin der wahre Christ unendlich erhaben; die Güter dienen ihm nicht bloß zu Genüssen, die er sich durch dieselben verschaffen könnte, seine höhere Bestimmung, die sein einziges und letztes Ziel ist, erlaubt ihm nicht einmal die Liebe zu einem Genusse, der außerdem gar nichts Höheres bietet. Er betrachtet den Reichthum höchstens als Mitarbeiter zur Erreichung seines Endzieles, und wenn das Christenthum der Arbeit eine so große Ausdehnung gibt, so bezweckt es durch den dadurch herbeigeführten Wohlstand nur die Möglichkeit der Erleichterung der Tugendübung, die in entwürdigender Noth so leicht Gefahr nimmt.

Von jeher war es die christliche Nächstenliebe, die den Hauptgewinn aus dem durch Arbeit erwachsenen Wohlstand unter den Christen zog. Die Nächstenliebe wurde von der Kirche von Anfang an gepflegt, und im Mittelalter waren es besonders die Klöster, die den größten Theil ihrer Arbeitserträgnisse den Armen spendeten. Ganz besonders aber wurde die Arbeit durch das Verhältniß gehoben, in dem sie zur Tugend steht.

Der heidnische Rationalismus, der unter Tugend etwas ganz anderes verstand, als der Christ, konnte sich freilich zur Arbeit nicht bequemen. Das Christenthum legt seinen Schwerpunkt in die Entsagung, eine Tugend, die der geistig Beschränkte und der Gelehrte in gleicher Weise üben kann. Daß die Entwickelung des Geistes die Uebung der Tugend erleichtert, wird Niemand bestreiten, aber „die Entsagung um Gottes willen, dieser wesentliche Act der Tugend, liegt

in der Kraft Aller, auch derjenigen, die am wenigsten unterrichtet sind." Da nun die Arbeit Entsagung in hohem Grade in sich schließt, ist sie ein mächtiges Mittel zur Beförderung der Tugend, und zwingt sie einerseits den Menschen, sich „im Bereiche der zeitlichen Dinge" zu erniedrigen, so gibt sie ihm andererseits durch die Demuth, die „unter allen Werken der Entsagung das erste ist", Gelegenheit, Gott, „der Quelle aller Würde," sich zu nähern. Kommt diese Ansicht einmal in einer Gesellschaft zum Durchbruche, wird Arbeit und Arbeiter geachtet sein, wie denn auch die katholische Kirche von der Würde des Arbeiters stets eine hohe Meinung hatte.

Perin belegt seine Ansichten über die Arbeit mit Zeugnissen aus Roms und Griechenlands Geschichte und aus der christlichen Culturgeschichte, und leitet dann auf das Capital über, von dem er sagt, es wurzle auf dem Boden der sittlichen Ordnung. Die Sparsamkeit geht aus der Entsagung hervor, und nur so ist es möglich, Capitalien zu schaffen und zu bewahren. Nicht dadurch wird ein Capital erzeugt, daß mit der Steigerung der Productionskraft auch die Begierde zunimmt, das Gewonnene wieder zu verzehren. Hier steht also Perin dem liberalen Oeconomismus direct entgegen, der die Production nur deßwegen fortwährend gesteigert sehen will, um die Steigerung der Consumtion zu ermöglichen; denn Perin behauptet ganz richtig, die künstlichen Bedürfnisse könnten bei Pflegung des christlichen Sinnes nicht Platz greifen, und man müßte wohl fürchten, den Luxus der römischen Kaiser wieder auftreten zu sehen.

Auch in der Concurrenz, so hoch er sie an und für sich stellt, erblickt der Verfasser etwas Schädliches, falls die Freiheit derselben nicht an Tugend wurzle, und wenn die modernen Arbeitervereine die sociale Frage so ungenügend lösen, so liege der Grund in dem Mangel an „Selbstverleugnung in allen Lagen des Lebens."

An dieses überaus reiche zweite Buch schließt sich im

dritten Buche „der Umtausch des Reichthums". Ausführlich ist von dem wohlthätigen Einflusse des Handels auf die Religion die Rede. Perin zeigt die innige Verbindung, in der im Alterthume Handel und Religion gestanden, wobei er besonders Delphi betont, indem er die originellen und treffenden Worte des Geschichtschreibers Curtius anführt: „Die Götter waren die ersten Capitalisten Griechenlands. Ihre Tempel, namentlich der zu Delphi, waren die ersten Geldinstitute und ihre Priester die Ersten, welche die Macht des Capitals kannten und in Wirksamkeit setzten." Besonders gefördert wurde der Handel durch das Christenthum, namentlich zur Zeit der Kreuzzüge. Der Verfasser führt hier eine Stelle Heeren's an, die um so bedeutender ist, als Heeren von Vorurtheilen gegen die Kirche geleitet wird; er sagt:

„Die Kreuzzüge öffneten dem Westen den Orient und machten das Reisen dahin, selbst bis zu den fernsten Ländern möglich. Die Aussicht auf Gewinn war ein Sporn, den Gefahren der weiten Reise zu trotzen; und italienische Kaufleute waren es, welche bis zum fernsten Orient drangen. Aber mit dem Handel wetteiferte die Religion; die Hoffnung, mongolische Fürsten zum Christenthume zu bringen, zuweilen falsche Nachrichten, daß sie es angenommen hätten ..... so viele Hoffnungen, Fabeln, Täuschungen erhitzten die Geister und zogen eine Menge Missionäre nach dem Orient." Sehr interessant ist Perin's Behauptung, auch Columbus habe seine Entdeckungsfahrten aus religiösem Antriebe gemacht.

Columbus suchte eine neue Straße nach Indien, um die Völker Indiens zum katholischen Glauben zu bekehren; ferner hoffte er durch dieses Unternehmen die Mittel zu gewinnen, den Ungläubigen das heilige Grab zu entreißen. Darum nahm er auch stets zum Gebete seine Zuflucht und starb endlich, „mit der Doppelkrone des Unglückes und Ruhmes gekrönt, unter dem Habit des dritten Ordens des

heil. Franziscus." Derselbe Geist, der den Orient öffnete, erschloß dem katholischen Glauben auch Amerika.

Perin kommt nun auf den Freihandel und die Handelskrisen, insofern sie die christliche Gesellschaft berühren, zu sprechen, und das Heilmittel, das er empfiehlt, ist von ächt christlichem Geiste getragen und fußt wieder auf Entsagung. Man soll die Herzen von Luxus und Genußsucht hinweg nach Oben wenden, man lehre das Volk in dem Reichthume nur ein Mittel sehen zur Erreichung höherer, übernatürlicher Zwecke; „man mache die Triebfeder eines christlichen Privatlebens zur Triebfeder des socialen Lebens, man mache die Entsagung zur Regel der öffentlichen Volksgesittung." Auf diese Weise werde die Industrie vielleicht etwas langsamer, aber jedenfalls sicherer zum Fortschritte gebracht. Auch der Arbeiter werde dann nicht mehr zwischen übergroßem Reichthum und entwürdigender Noth herumgeschleudert werden, „wenn die Reichthümer mit Besonnenheit und Maß in Bewegung gesetzt sind." Auch die Hast und Unruhe, „die aus dem Leben einen Tummelplatz macht, innerhalb dessen der Kampf für den persönlichen Vortheil und das Interesse der Gegenwart Jedermann ganz in Anspruch nimmt," werde aufhören und einer ruhigen, regelmäßigen Thätigkeit Platz machen, „durch welche der Große und der Kleine, der Capitalist und der Arbeiter jeder nach dem Maße seiner Verhältnisse zu einem festgegründeten, mäßigen Reichthum gelangt," der ganz gut ausreicht, wenn man über irdischen Dingen das Ewige nicht aus dem Auge verliert.

Das wichtige, so arg mißhandelte Bevölkerungsproblem beginnt das vierte Buch und zugleich den zweiten Band, nachdem zuvor die Rede davon war, daß sich die Gütererzeugung nur langsam zum Gleichgewicht mit dem Bedürfnisse der großen Menge erhebe und daß sich die Producte nicht immer im Verhältnisse zur Zahl der Producenten mehren. Die Mittel nun, welche ein Aristoteles und Plato vorschlugen, um der Ueberhandnahme zu großer Bevölkerung

zu steuern, werden von Perin mit Entrüstung zurückgewiesen. Besonders später aber beklagt er, daß man zweitausend Jahre später in ähnliche Irrthümer verfiel, wie die Malthus'sche Lehre, wie J. S. Mill, der berühmte Staatswirthschaftslehrer Englands, zeigen. Schon im Alterthume gingen die Nationen, die diesen Mißbräuchen huldigten, ihrem Verderben entgegen, und dasselbe Verhängniß droht der modernen Staatswirthschaft, sollte dieser moralische Sumpf sich weiter ausbreiten. Wie empörend ist es, Stimmen von Gelehrten zu vernehmen, die da nichts Besseres zu empfehlen wissen, als Vorsichtigkeit in der Ehe, damit die Ehen nicht fruchtbarer werden, als es der Erwerb leidet.

„Es ist traurig, sagen zu müssen," fährt der Verfasser fort, „daß diese schandvollen Verirrungen nicht etwa eine einzeln dastehende Thatsache in der Geschichte der staatswirthschaftlichen Doctrinen bilden, sondern daß sie mitten in unserer christlichen Civilisation in den meisten Büchern, die unter dem Einflusse der Principien des wirthschaftlichen Sensualismus verfaßt werden, ohne Scham an das Licht treten. Das ist wohl ein recht betrübendes und beunruhigendes Zeichen der Zeit."

Die Kirche sorgt für das Wachsthum der Bevölkerung; die christlichen Völker haben jederzeit in der Zunahme der Bevölkerung einen Segen Gottes erblickt; allein die Kirche predigt auch ohne Unterlaß, daß der Mensch nicht des Genusses halber, sondern um höherer Zwecke willen da sei, daß er Entsagung üben und im Schweiße des Angesichtes sein Brod verdienen müsse. Wo die Lehre der Kirche befolgt wird, kann es nie, auch bei größter Fruchtbarkeit nicht, zur Uebervölkerung kommen, andererseits werden immer die Producte im rechten Verhältnisse zur Zahl der Producenten stehen, da ja die Kirche ohne Unterlaß darauf dringt, daß „alle Kräfte der Arbeit entwickelt werden."

Zum Schlusse des Buches betont der Verfasser noch, daß die Kirche alle die Güter, die sie den Gesellschaften da-

durch gewährt, daß sie der Bevölkerung eine regelmäßig fortschreitende Bewegung mittheilt, durch die Freiheit gewähre. „Die Kirche," sagt Perin, „bringt durch die Freiheit zu Stande, was die menschlichen Gewalten, ausgerüstet mit der Allmacht des rationalistischen Staates, nie vermocht haben."

Das fünfte Buch bespricht „die Vertheilung der Arbeitsfrüchte." Der Verfasser nimmt vor Allem nur jene Classen in's Augenmerk, welche unmittelbar an der Production Antheil nehmen, somit vertheilen sich die Producte unter alle jene, welche zu ihrer Hervorbringung beigetragen haben. Perin läßt die Production durch das Ineinandergreifen der Arbeit, der Naturkräfte und des Capitals geschehen, woraus sich drei Classen verschiedenen Einkommens, jede mit ihren besonderen Gesetzen, ergeben: die Rente oder der Theil, welcher dem Eigenthümer der Naturkräfte zukommt; der Lohn oder der dem Arbeiter zufallende Theil, und der Zins oder der Theil des Capitalbesitzers. In eingehender Weise wird nun jede dieser Einkommensarten besprochen. Im vierten Capitel des Buches, das „Vom Arbeitslohne" überschrieben, zeigt der Verfasser, der ja stets und entschieden auf der katholischen Kirche fußt, von welch' günstigem Einflusse auch im Punkte des Arbeitslohnes die christliche Moral sei; er sagt: „In Zeiten, in denen die christliche Liebe ihren erhabenen Einfluß auf die Sitten übte, hatte die wohlwollende Gesinnung der Reichen gegen die Armen oft zur Folge, daß die Löhne auf einer gewissen Höhe sich hielten. Die Furcht, bei übermäßiger Verringerung des Arbeitslohnes in einen jener Mißbräuche zu fallen, welche die Moral der katholischen Kirche unter die himmelschreienden Sünden zählt, bewirkte regelmäßig, daß die Wage zu Gunsten des Arbeiters sich neigte . . . . . namentlich steuerte sie häufig, wenigstens in einem gewissen Maße, einer zeitweisen Lohnverminderung, die gewöhnlich für die Arbeiterclassen so unheilvolle Folgen mit sich führt."

Nicht bloß die Arbeit, sondern auch das Capital kann

Productivkraft beanspruchen; Perin hält also die Zinsennehmung für vollkommen gerechtfertigt, indem er den Zins als „Ertrag" bezeichnet. Der Schluß des Buches ist der Besprechung der Steuern gewidmet.

Das sechste Buch handelt von „Wohlstand und Elend"; doch ist vorzugsweise von „Elend" die Rede, denn durch Hebung des Elendes, dessen Ursachen angegeben werden unter Anführung von Mitteln zur Beseitigung desselben, kann ja erst von Wohlstand, von Glück in materieller Hinsicht die Rede sein.

So wie die Welt einmal ist, läßt sich der Armuth — der Verfasser unterscheidet streng zwischen Armuth und Elend — trotz aller Träumereien der Volksbeglücker nicht beseitigen. Entbehrung und Mühe lassen sich von der Menschheit nie und nimmer trennen, wie ja die Geschichte seit Jahrtausenden zeigt. Und ist nur moralischer Fond und christlicher Sinn vorhanden, läßt sich die Armuth, die in „einem Zustande der Bedrängniß besteht, in welchem die Hilfsmittel für die Bedürfnisse streng genommen ausreichen," ertragen. Armuth raubt dem Menschen auch nichts von seiner Würde, schließt ihn auch nicht von den wahren, ächten Freuden aus, die um Geld und Gut nicht erkauft werden können, da sie nicht im Materiellen wurzeln.

Anders verhält es sich mit dem Elend. „Das Elend ist eine Krankheit des socialen Körpers, und zwar eine der gefährlichsten, von der er befallen werden kann. Es ist die naturnothwendige und letzte Folge jeder schweren und bleibenden Verletzung der Gesetze, auf welche Gott die Ordnung des menschlichen Lebens gegründet hat. Jede Gesellschaft, in der sie Wurzeln schlägt und nach und nach ihre Verheerungen ausbreitet, ist vom Tode bedroht."

Man braucht nicht in die graue Vorzeit zu wandern, um Reiche, wie das römische, zu suchen, das durch Elend trotz allen falschen Glanzes zu Grunde gegangen, man findet Völker und Zeiten vom Elende heimgesucht, die uns

weit näher liegen. Begeben wir uns an der Hand erprobter Gewährsmänner in das nördliche Frankreich, welches Elend, welche sittliche Verkommenheit unter den Fabrikarbeitern, die bei dem ärmlichsten Einkommen, bei den ungenügendsten Nahrungsmitteln ihr Leben fristen, und doch ist im nördlichen Frankreich das Elend noch nicht auf die Spitze gekommen, da ihm ja durch die Kirche und ihre Orden nach Kräften gesteuert wird. Das entsetzlichste Elend weist das protestantische England auf. Die Details, die der Verfasser darüber anführt, sind so entsetzlicher Natur, daß man sie nicht für wahr halten könnte, wären sie nicht mit den glaubwürdigsten Belegen versehen, wahrhaftig eine Verkommenheit, wie sie das civilisirte England insbesonders in seinen Fabrikarbeitern bestehen hat, würde man in der Barbarei der alten Völker vergebens suchen. Im dritten Kapitel kommt der Verfasser auf die Ursachen des Elendes zu sprechen, indem er beginnt: „Das Elend kann entweder in der Unzulänglichkeit oder in dem schlechten Gebrauche der Lebensmittel seinen Grund haben .... Der schlechte Gebrauch der Lebensmittel ist vielleicht eine viel häufigere Ursache des Elendes, als ihre Unzulänglichkeit.

Indem Perin verschiedene Ursachen des Elendes angibt, führt er sie auf vier Hauptpunkte zurück. 1) Entspringen sie aus dem allgemeinen Zustand der Gesellschaft; oder 2) aus den Bedingungen, unter welchen die Industrie betrieben wird; oder 3) aus der persönlichen Beschaffenheit der Arbeiter; oder 4) aus den vom menschlichen Leben untrennbaren Zufällen. Unter die erste dieser Ursachen des Elendes wird übermäßige Arbeitsdauer subsumirt. Auch darin nimmt England den Vorrang ein, das in mancher seiner Spinnereien 17 Arbeitsstunden fordere; ferner Industrie- und Handelskrisen, die man „in ihrer ganzen Ausdehnung gleichfalls auf dem classischen Boden des Industrialismus" in England suchen muß. Thornton, ein gewandter englischer Staatsökonom, bietet uns ein erschüt-

terndes Bild von den großen Krisen in den vierziger Jahren; weitere Gründe sind: Uebermaß der Concurrenz, Kluft zwischen Herren und Arbeitern.

Zu den Ursachen des Elendes, die in der Beschaffenheit der Industrie liegen, werden gerechnet: Moderne Großindustrie und die daraus entstehende Zusammendrängung der Bevölkerung auf Einen Platz; zu ausgedehnte Arbeitstheilung, so daß auch Weiber und Kinder zugezogen werden, „die Manufactur ist an Stelle der in zerstreuten Orten und in häuslichen Werkstätten betriebenen Arbeit getreten und die Ursache mannigfachen Elendes geworden;" ferner kann das Elend der landwirthschaftlichen Bevölkerung, wie dieß vor Allem in England der Fall ist, aus der maßlosen Zusammenlegung der Grundstücke und Besitzungen entstehen, wodurch die Landwirthschaft nothwendig in die Lage kommt, fabrikmäßig betrieben zu werden; umgekehrt ist auch die übertriebene Theilung der Grundstücke und Besitzungen in Frankreich eine Quelle des Uebels.

Unter die Ursachen, die in der persönlichen Beschaffenheit des Arbeiters liegen, zählt der Verfasser: Mangel an Religion, Hang nach Wohlleben und Luxus. Nun kommt er auf die positiven Ursachen zu sprechen. „Zahlreich und verschiedenartig sind die Zufälle, die störend in das menschliche Leben eingreifen, und denjenigen, der mühsam von seiner Arbeit lebt, seiner Hilfsmittel berauben." Seuchen, Ueberschwemmungen, unfruchtbare Jahre nannte man unter dem Eindrucke des Schreckens, den sie einflößten, Geißeln. Zufälle, welche nur die Einzelnen treffen, sind: Frühzeitige Wegraffung des Familienhauptes, physische und moralische Krankheiten.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Perin der Nothwendigkeit der Arbeiterassociationen. Es sei uns vergönnt, nur einige Worte dieser trefflich gearbeiteten Partie des Buches anzuführen:

Das Bewußtsein von den Gefahren, welche aus dem

Individualismus hervorgehen, und von der Nothwendigkeit der Association wird Tag für Tag stärker. Der christliche Geist, der unsere Gesellschaften auch dann in Bewegung setzt, wenn sie um seine Gegenwart nicht wissen, ist ein Geist gemeinsamer Thätigkeit, gegenseitiger Hilfeleistung, kurz ein Geist der Association. . . . . In unserer Zeit wird der Arbeiter durch einen oft blinden, oft auch selbstgewollten, jedenfalls aber unwiderstehlichen Trieb zu jener Macht der Association zurückgeführt, unter deren Schatten er in den herrlichen Jahrhunderten der christlichen Zeit Schutz für seine Freiheit, Kraft für seine sittliche Haltung und Bürgschaft für seine Existenz fand gegen die Wechselfälle des Elendes, die immer furchtbar sind und niemals ausbleiben.

In beredter Weise spricht nun der Verfasser davon, wie sich die Arbeiterassociation in der christlichen Gesellschaft des Mittelalters unter dem Einflusse der Kirche organisirt und unter den vortheilhaftesten Bedingungen das Princip gegenseitigen Beistandes verwirklicht habe, und wie man in unseren Tagen die Arbeiterassociationen wiederherstellen und das Princip gegenseitiger Hilfe in ihnen zur Ausführung bringen könne. Vom besten Einflusse sei das Patronat von Seiten der höheren Classen, der Fabrikherren, der Orden. Frankreich ist der Boden, in dem das auf christlicher Liebe fußende Vereinsleben am schönsten erblüht ist. „Möchte der Geist des Christenthums," schließt der Verfasser das interessante sechste Buch seines Werkes, „wiederum von der Gesellschaft Besitz ergreifen; . . . . und das Gebiet des Elendes wird sich so sehr vermindern, als es bei der Unvollkommenheit des menschlichen Lebens nur immer möglich ist."

Von diesem Geiste des Christenthums, von der Liebe ist nun im siebenten und letzten Buche noch ausführlich die Rede. Es ist die Rede von der Aufgabe der Liebe in der christlichen Gesellschaft und von den Bedingungen, unter denen sich die Liebe wirksam erweist. „Die erste Bedingung der Wirksamkeit der Liebe ist, die sittliche Umgestaltung des

Armen zu bewirken; dazu ist erforderlich, daß derjenige, welcher Liebe erweist, mit dem Armen in einen wahrhaft innigen Verkehr trete." In allen Fällen muß die Freiheit und Würde des Armen von der Liebe geachtet werden, auch muß sie sich innerhalb der Grenzen weiser Vorsicht halten, die von allzugroßer Strenge und Nachsicht gleich weit entfernt ist.

Wo freilich Rationalismus und Materialismus herrschen, findet die Liebe keine Heimstätte, der Arme ist der Schmach ausgesetzt und einem Sklaven gleichgeachtet. Perin zeigt aus der Geschichte, wie Rationalismus und Lieblosigkeit vom Alterthume bis auf die Neuzeit stets Hand in Hand gegangen sei. Auch die strengen Gesetze gegen den Bettel, die der Verfasser „aus der Scheu des Sensualismus vor der Noth des Armen" herleitet, finden ihre strafende Beleuchtung. Schließlich weist noch der Verfasser die Lebensunfähigkeit aller Versuche zur Bewältigung des Pauperismus nach, die nicht auf dem Principe der christlichen Liebe, der caritas, beruhen.

Nach einer eingehenden Kritik der Armenpflege legt uns der Verfasser den Inhalt des ganzen Werkes in großen Zügen nochmals vor Augen. „Eine feierliche und entscheidende Krisis" beginnt er seine Schlußsätze, „zieht gegenwärtig über ganz Europa hin. Wird es christlich bleiben oder zum Heidenthume zurückkehren?" Eine wahrhaft ernste, erschütternde Frage! Doch wenn man bedenkt, daß die sociale Frage die weltbewegende der Gegenwart ist, kann man auch die Tragweite der Lösung derselben ermessen, insofern sie sich auf christlichen oder rationalistischen Principien vollzieht. Nochmals wird uns die Entsagung eingeschärft, auf welcher ja das herrliche vorliegende Werk Perin's auferbaut ist. Zu erwähnen sind noch werthvolle, einschlägige Beilagen, die dem ersten und zweiten Bande beigefügt sind, darunter über Communismus, Socialismus und Socialdemocratie, die Lehre der Theologen über das unverzinsliche Darlehen u. s. w.

Gerade in der Jetztzeit kann das Buch „Ueber den Reich-

thum in der christlichen Gesellschaft" nicht genug empfohlen werden, und großen Dank verdient der Uebersetzer, der es durch seine gediegene Uebertragung bei uns eingebürgert und dem großen Publicum zugänglich gemacht hat.

Würde die sociale Frage im Sinne Perin's gelöst, würde die christliche Liebe sich wieder unter den Menschen niederlassen: dann müßte Jammer und Elend aus der Welt schwinden, der Mensch würde sich wieder seiner höheren Bestimmung bewußt und an der Hand der caritas, sei nun Reichthum oder Armuth sein Loos, ein gottgefälliges, glückliches Leben führen.

XIV.

Zur Reise Papst Pius VI. von Wien nach Rom.

Die denkwürdige Reise Papst Pius VI. nach Wien im Jahre 1782 ist neuerdings durch das höchst interessante Werk von Sebastian Brunner wieder lebhaft in's Gedächtniß gerufen worden. Ist es an und für sich ein merkwürdiges Ereigniß, daß ein Papst auf deutschem Boden erscheint (nur selten ist es in der Geschichte verzeichnet), so machen die Umstände, welche den um das Wohl der Kirche eifrig bemühten Papst über die Alpen riefen, dessen Erscheinen vor dem Kaiser Joseph in Wien zu einer sehr bedeutungsvollen historischen Thatsache. Es ist daher gewiß gerechtfertigt, daß man auch die äußeren Verhältnisse der päpstlichen Reise in's Auge faßt und dieselben im Detail der Nachwelt zur Kunde bringt, zumal selbst die Aeußerlichkeiten auch Momente höherer Bedeutung in sich schließen. In der That ist es doch gewiß nicht gleichgiltig, in welcher Weise man von Seiten der Machthaber und des Volkes dem Haupte der Kirche auf der Reise begegnete, und was der Papst seinerseits für ein Auftreten beobachtete; was er sprach und welche Eindrücke er hinterließ, das sind alles Dinge, welche immerhin als des Andenkens würdig betrachtet werden dürften.

Ist es uns freilich nur vergönnt, einem kleinen Stücke der Rückreise Pius VI. von Wien nach Rom an der Hand authentischer Auf-

zeichnungen zu folgen, so wollen wir wenigstens diesen Bruchtheil der Oeffentlichkeit nicht vorenthalten, und zwar glauben wir dieß um so mehr thun zu sollen, als wir vielleicht die Anregung zu weiteren Forschungen geben, die sich dann zu einem geschlossenen Ganzen zusammenfügen.

Zunächst ist es eine gleichzeitige Aufzeichnung über den Aufenthalt Papst Pius VI. in St. Florian, welche wir hier mittheilen. Dann geben wir die Berichte, welche dem Fürsten Karl Anselm von Thurn und Taxis durch den Fürsten Colloredo, sowie durch Postcommissäre über die Reise Sr. Heiligkeit übermittelt wurden.

Aufenthalt des Papstes Pius VI. im Chorherrenstift St. Florian am 23. und 24. April 1782.

Als Pius VI. Wien wieder verließ, ward für den ersten Tag das Benedictinerstift Melk und für den zweiten das Chorherrenstift St. Florian zur Nachtstation bestimmt, und zwar auf Verwenden des Nuntius Garampi, welcher das Stift schon wiederholt besucht hatte, und demselben besonders freundlich gesinnt war. Als dieß bekannt wurde, gab es viel Unwillen, namentlich in Linz, das als Landeshauptstadt vor Allem auf die Ehre Anspruch zu haben glaubte. Der ganze oberösterreichische Adel, welcher in Linz seine Häuser hatte, die gesammte Bürgerschaft fühlte sich gekränkt und zurückgesetzt; die besten Freunde des Stiftes, die es sonst lobten, schmähten es jetzt, und man gab sich alle Mühe, noch in den letzten Tagen St. Florian um die zugedachte seltene und außerordentliche Ehre zu bringen; ja böswillig hinterbrachte man dem Propst falsche Gerüchte, als hätte der heilige Vater seine Absicht geändert, um das Stift dahin zu bringen, die nöthigen Vorbereitungen für den Empfang des Papstes zu unterlassen.

Am 22. April traf die sichere Nachricht ein, daß der Papst des anderen Tages nach St. Florian kommen und übernachten werde; dieselbe wurde gleich nach Linz mitgetheilt und in der ganzen Stadt bekannt gemacht. Daselbst war eine große Menge Volkes, selbst aus weiter Ferne zusammengeströmt, um den Papst zu sehen; in großen Schaaren, zu Wagen und zu Fuß, zogen sie nun am 23. April nach St. Florian. Dorthin kamen auch alle Prälaten der oberösterreichischen Klöster (bis auf zwei), viele Weltpriester und Ordensgeistliche, hohe Beamte und Militärpersonen; ebenso der Bischof von Passau, Cardinal Leopold, Graf von Pirmian mit seinem Bruder Lactantius, welcher so

herablassend war, daß er an der gemeinschaftlichen Mahlzeit des Propstes und der Chorherren des Stiftes theilnahm.

Gegen Ende der Mahlzeit kam der Graf von Kobenzell (Cobenzl), Vicekanzler des kaiserlichen Hofes, welcher im Namen des Kaisers den Papst begleitete, und kündete die baldige Ankunft Seiner Heiligkeit an. Nach wenigen Stunden donnerten die Kanonen, alle Glocken wurden geläutet, und nun stellten sich die Chorherren mit ihrem Propst, sowie die anderen anwesenden Priester in zwei Reihen auf der Stiege beim Portale auf; auf der obersten Stufe stand der Träger des Capitelkreuzes, unten vier Chorherren des Stiftes mit einem Tragbaldachin, Propst Leopold und die übrigen Prälaten, der Graf von Cobenzl, Landeshauptmann Graf Thürheim, der Obrist Ritter von Langlois, der Cardinal Firmian und sein Bruder Lactantius.

Endlich unter dem Schalle der Trompeten fuhr der Statthalter Jesu Christi in's Stift; er stieg vom Wagen, küßte den Cardinal Firmian, und begrüßte den Propst des Hauses, sein Capitel, sowie alle Anwesenden auf das Huldvollste. In seinem Gefolge waren der Nuntius Garampi, Marcucci, Patriarch von Antiochia, Contessini, Bischof von Athen i. p., Ponsetti, sein Beichtvater, und die Hausprälaten Dini und Nardini. Unter Vortritt des versammelten Clerus ward der Papst in das für ihn bereitete Zimmer geführt.

Musterhaft und rührend war die Haltung des zahlreich versammelten Volkes; es gab kein pöbelhaftes Gedränge, keinen Lärm, kein Geschrei, nicht einmal störendes Murmeln; voll Ehrfurcht gegen den Statthalter Christi mieden die Leute selbst den Schein einer unanständigen Unruhe. Dicht aneinander gedrängt standen sie da in ehrerbietiger Stille, voll Freude und Verlangen, vor Rührung weinend, als der heilige Vater an ihnen vorüberfuhr: und als derselbe auf den Balkon hinaustrat, da stürzten Alle auf die Kniee: und nachdem er den Segen über sie gesprochen hatte, da wiederhallte es von lauten Segenswünschen für das Heil des Vaters der Gläubigen.

Geführt von drei Chorherren des Stiftes, besah der Papst die Bildersammlung, die Bibliothek und die Münzsammlung. Darnach in seine Wohnung zurückgekehrt, nahm er auf einem Thronsessel Platz, der Cardinal Firmian saß zu seiner Linken, die beiden Bischöfe, sowie der Nuntius standen, und nun wurden zuerst die Prälaten, dann die Chorherren des Hauses, die übrigen Geistlichen und zuletzt die adeligen Laien zum Handkusse zugelassen.

Hierauf wurde dem Papst über laufende Staatsgeschäfte Vortrag erstattet.

Das Mahl, kurz und einfach, nahm der Papst allein zu sich; auch der Patriarch von Antiochien speiste allein. Den Cardinal Firmian, den Nuntius, den Bischof von Athen, sowie die übrigen Herren des päpstlichen Gefolges und den Propst Leopold bewirthete Graf Cobenzl im Namen des Kaisers; die übrigen Gäste speisten mit den Chorherren innerhalb der Clausur.

Im Markt waren Gast- und Privathäuser mit Fremden überfüllt, und doch fiel die Nacht hindurch keine Unordnung, kein Lärm und Streit vor, man hörte nichts Anstößiges und sah keine Betrunkenen: frommer Ernst und heilige Scheu hielt Alle in musterhafter Ordnung.

Am 24. April Morgens war die Menschenmenge noch größer, als Tags zuvor: selbst alte und gebrechliche Leute waren die Nacht hindurch gegangen, um den Stellvertreter Christi zu sehen und von ihm gesegnet zu werden. Der Papst ertheilte auch am Morgen dieses Tages dem versammelten Volke den Segen. Dem Propst Leopold verlieh er für jeden Tag, seinen Stiftsgeistlichen für dreimal in der Woche die Gnade des „Missae privilegium", sowie einen vollkommenen Ablaß pro articulo mortis.

Vor der Abreise begab sich der Papst in die Stiftskirche, wo er der heiligen Messe beiwohnte, welche sein Beichtvater Ponsetti celebrirte; darnach schritt er durch die Kirche hinaus, wo vor dem Portale schon der Reisewagen stand. Gerührt sprach Propst Leopold mit warmen Worten dem heiligen Vater seinen Dank aus, daß er sein Haus mit seiner Einkehr beglückte. Wohlwollend entgegnete der Papst, es habe ihm in St. Florian Alles so wohl gefallen, daß er demjenigen Dank sage, der ihm gerathen, hier zu übernachten; viel Schönes und Gutes habe er schon von dem Stift gehört, aber er habe mehr gefunden, als man ihm erzählt habe

Der auf den Knieen liegende Propst hielt lange die Hand des Stellvertreters Christi an seine Lippen gepreßt, und lange zog sie derselbe nicht zurück; endlich sagte er mild: „Orate fratres non tam pro me, quam pro Ecclesia," und bestieg den Wagen. Der Nuntius Garampi umarmte den Propst Leopold herzlich, bevor er in den Wagen stieg. Die Wägen konnten nur langsam vorwärts kommen, denn das Volk stand vor dem Stifte dicht gedrängt: laute Zurufe erschollen für den Vater der Christenheit, Rufe der innigsten Freude und Ehrerbietigkeit, aber gedämpft von Wehmuth, weil sie den heiligen Vater schon wieder scheiden sahen.

Durchlauchtig-Hochgebohrner Reichsfürst.

Diesen Morgen vor acht Uhr sind Se. Päbstliche Heiligkeit abgereiset, und von Sr. Kaiserl. Majest. bis zur ersten Poststation begleitet worden, wie dann auch des Herrn Erzherzogs Maximilian Hoch- und Deutschmeisters Königl. Hoheit bis zu gedachter ersten Station in einem anderen Wagen mitgefolget sind. Der heilige Vater geht von hier auf München, und ist der Antrag, Sich daselbst drey Tage aufzuhalten, sonach von dorten über Inspruck, Trient, Venedig nach Rom den Rückweg zu nehmen. Ich verharre anbey mit vollkommenster Hochachtung

Eurer Liebden

Wien den 22. April 1782.

dienstschuldigst ergebenster Dr.
Fürst Colloredo.

an des Herrn Fürsten von Taxis Lbd.

Hochwohlgebohrner Reichs-Freyherr, insonders gnädig Hochverehrtester Herr Reichs-Hofrath!

Da ich seit den 23ten und 24ten h. an welchen Tagen meine beyde gehorsamste schreiben von Markel über München an Euere Hochwohlgeborn abgelassen, auf der Straße des Innviertels keine Ordinaire Post mehr vor mir hatte, so ware es mir ohnmöglich, Euerer Hochwohlgebohren der zeit etwas mehreres von weiterer Vorfallenheit der Päpstlichen Reise zur gebührenden Nachricht zu ertheilen.

Soeben um 5 uhr abends komme ich ganz ermüdet von Altenötting als bis wohin ich Sr. Päbstl. Heiligkeit von Ried aus reitend begleitet habe, hieher zurück; da wegen der grossen anzahl von 159 Pferden, welche theils für den Pabst, theils für den Churfürst, von Altenöttingen bis München bestellet waren, und von allen auf der landshuter und umliegenden Straßen befindlichen Stationen contribuiret werden mußten, ich kein stük Pferd mehr zubekommen hofnung hatte, so muste ich meine Rükreise wieder auf den nemlichen Weg über Braunau und Scharding widerum hieher einschlagen.

Bis zur erstattung meines gehorsamsten Berichtes habe folgendes hiemit vorläufig andienen sollen.

Vorgestern den 24ten kamme der heilige Vater welcher, nicht Seiner bestellung nach, in linz, sondern in S. Florian übernachtet, allererst abends um 8 uhr auf der ersten Reichs-Post-Station in Ried an, stiege

in dem Schloß des dortigen Landshauptmanns H. v. Stieber ab, kleidete sich um und ließe sodann die von dortigen K. K. Commissarius Baron v. Bocksteiner, vorgeführte Damen, Cavaliers und mehrere von Distinction zum Handkuß vor und gienge des andern tags fruh um 7 uhr wiederum von dorten ab, bis nacher altenötting. Sr. Churfürstl. Durchltl. deputirten die 2 Camerherren graf Rambaldi und graf Haslang um den hlgen Vater auf der halben Innbruke außer Braunau als denen gränzen des Innviertels zu empfangen, bey nebst seinen Detachement von denen Securitäts-Dragonern, welche den Zug des Pabstes in begleitung des Oberst-Cämerers graf v. Königsfeld bis altöttingen escortirten in letzterem Orte paradirten zum Empfang 500 Mann des Heynenbergischen Inft.-Regiments, und gaben ein dreymaliges generalsalve. Se. Heiligkeit stiegen bei der Capelle sogleich ab, allwo Sie der Erzbischof von Salzburg in erzbischöfl. Kleidung empfienge, Selbe verrichteten ein kurzes gebeth und wurden alsdann vom Prinz Wilhelm von Birckenfeld in dasiges Probsteygebäude, allwo alles auf das herrlichste zubereitet ware, begleitet.

Wie leitseelig, gnädig und herablassend Se. Heilt. benehmen gegen jedermann ware, ist eben so wenig, als die unbeschreibliche Menge des, auf viele Meilen anhero gekommenen Volkes abzuschilderen. Viel mehren behalte mir noch vor, in meinen weitläufigeren Berichte von dem Glücke zumelden, welches ich hatte, zur zweymaligen audienz zu gelangen, und von den dankbarlichsten äußerungen mit welchen der Pabst die ausnehmende Sorgfalt und Attention des gnädigsten fürstl. in Verordnung derer beförderlichsten Reiseanstalten zuerkennen gegeben.

Es geschahe durch die Begünstigung Sr. Excell. H. graf v. Cobenzels daß ich zur Päpstl. audienz gelangte. Eben derselbe befragte mich ganz eifrig, ob der Fürst von Taxis nicht auch suchten, den Pabst zu sehen? ob Sie nicht in dieser Absicht eine Reise nacher München oder Augspurg weil er sich besonders am ersten ort sicher einige tage aufhalten wolte, machen würden? welches ich aber mit der blossen Unwissenheit zu beantworten trachtete, weil auf die erste nachricht von der Päbstlichen Reise ganz schnell zur Communion abreisen müste, ohne mehr etwas weiteres zu vernehmen. Ich gedenke morgen meine Rückreise Nacher Regenspurg anzutretten, soweit es meine Müdigkeit zuläßt und spätestens Sonntags bis Mittag alldorten einzutreten mit vollkommensten Respect beharrend

Eurer Hochwohlgebohrn

Regenspurg, den 26. april 1782.

ganz gehorsstr Diener v. Bland.

Aus dem Bericht des Reisecommissärs Joseph v. Blanck an den Fürsten Carl Anselm v. Thurn u. Taxis vom 30. April 1782.

In dieser guten Verfassung erwartete ich zu Passau die Ankunft des Heiligen Vaters, welche auch den nemlichen tag am 24ten h. um 8 uhr abends unter einer unbeschreiblichen Menge von mehr als 15,000 menschen aus den entferneſten Gegenden in Ried geschahe, wobey ich das besondere Glück hatte, noch vor der Nachttafel durch den K. K. Vice-Staats-Canzler H. grafen von Cobenzel und dem Päbstl. Nuncius Monsignore Garampi nur mit wenigen anweesenden vorgeführet und bey Sr. Heiligkeit zum Handkuß gelassen zu werden. ich bestrebte mich hierbey, Höchstdemselben den Hochfürstlichen Auftrag, welcher zu Dessen bestmöglichsten Empfang und Beförderung, in denne, derorts anfangenden Kaysl. Reichs-Posten abziele, nach Kräften anzurühmen, und ist mir ohnmöglich, zu beschreiben, auf welch verbindliche weise der Heilige Vater die auserordentliche Güte und Attention Euerer Hochfürstlichen Durchlaucht anerkannte, mich, als ich nach empfangenen Handkuß unter Verbeugung abtretten wollte, bei der Hand faßte und selbe zärtlichst drückend, eher nicht anließe, bis Er all desjenigen, womit Er Seine gegen Euerer Hochfürstliche Durchlaucht inniglich heegende dankempfindung ausdrucken wollte, sich nach genügen gegen mich, theils in französisch theils in lateinischer Sprach entleeret zu haben glaubte. Eine ähnliche gnädigste Audienz erhielte ich noch in dem Cabinet des heiligen Vaters gleich nach der Ankunft in Altenötting, wobey ich mich gehorsamst zu beabschieden die höchste gnade genosse, weil von eben diesem Ort ein anderer Commissarius zu Dero Höchsten befehlen und Postveranstaltungen bis München bestimmt seyn. Die Wärme des erkenntlichsten gefühles, welches der Ehrwürdigste Greise der Kirche, gegen Eure Hochfürstliche Durchlaucht abermalen bezeigte, die größe der leitseeligkeit und Herablassung Seines Dankes, auf meine wenige geleistete Dienste, könnten anderst nicht, als den rührendsten Eindruck einer ohnbegränzten Verehrung, auf jede Seele würken.

Es bleibet mir nunmehr nichts übrig, als denen von mir Visitirten Post-Stationen das wohlverdiente Zeugniß ihres bezeigten Diensteifers und strengsten Befolgung des durch mich ihnen verlesenen Hochfürstlichen Befehles abzulegen und gehorsamst zu bemerken, wie daß obenerwähnter Herr Graf von Cobenzel, welcher Se. Päpstl. Heiligkeit bis an die gränzen des Innviertels nacher Braunau begleitete, ihr besonderes Wohlgefallen über die Hochfürstlich Thurn und Taxische Postanstalten, mittels Absendung eines eigens verordneten Commissarii

bezeigt, auch mir noch mündlich versprochen haben, selbes bei erster Gelegenheit an allerhöchsten Orten bestens anrühmen zu wollen.

Unterthänigste Berichts-Erstattung wegen der Reise Sr. Päbst. Heiligkeit durch Bayern. Von dem Ober-Postamts-Secretär Bepp zu München.

Vermög erhaltenen gnädigsten Hochfürstl. Befehl, die Reihe Sr. Päbstlichen Heiligkeit zu besorgen, Verfügte ich mich nach Altenötting, allwo Höchstgeb. Se. Päbstl. Heiligkeit den 25ten april Abends gegen 6 Uhr mit 51 Roß eintraffen, und ich diese Souite Vom Herrn Commissaire Von Bland übernahme. Zwey Churfürstl. Cammerherren, Graf Rambaldi und Haslang giengen Sr. Päbstl. Heiligkeit bis Simbach an die dermahlige Churbayerische Gränz entgegen, Se. Excellenz H. Obrist Cammerer Graf Von Königsfeld empfingen Höchstdieselbe zu Märckl, Se. Erzbischöffl. Gnaden Von Salzburg, welche Sich mit einem zahlreichen Hoflaager in Altenötting befanden, warteten Höchst Denenselben eine Stund Vor Altenötting auf, in Altenötting bei der Capell des wunderthätigen Gnadenbilds, befanden sich Se. Hochfürstl. Durchl. Herr Erb-Prinz Wilhelm Von Pirckenfeld im Nahmen Sr. Churfürstl. Durchl.; Se. Päbstl. Heiligkeit stiegen auf offenen Platz aus dero Wagen, giengen in die Capell, betteten allda ohngefähr eine kleine halbe Viertl Stund, giengen alsdann in die Probstey, allwo dero Quartier ware, ließen Jedermann zum Handkuß, und retirirten sich nach eingenommener Malzeit. Die Stunde zum Aufbruch wurde auf dem andern Tage fruh um 7 Uhr gegeben, bey der Ankunft sowohl, als bey der Abfahrt wurden jedesmahl 100 Canonen-Schuß gethan, und das auf dem Plaz paradirende Graf Henenbergische Regiment feuerte 3 mahl ab. Des andern Morgens früh um 7 Uhr, nachdem Se. Päbstl. Heiligkeit Meeß gehörrt hatten, geschahe der Aufbruch Sr. Päbstl. Heiligkeit sowohl, als der Churfürstl. allda sich befundenen Suite und Bedienung, Sr. Päbstl. Heiligkeit brauchten auf jeder Station 51 Pferd, die Churfürstl. Suite 92 Pferdt, also auf jeder Station 143 Pferd. Die Anordnung hatte ich in herunter reisen bereits getroffen, die Churfürstl. geschärfteste Befehle an alle Beamte waren bereits ergangen, alle benöthigte Pferde ohngesaumt herbey zu schaffen.

Ich gienge jedesmahl Von Station zu Station Voraus, die Postpferde nach ihren gehabten Numeris, deren Wägen in Ordnung zu halten, damit alsogleich bei der Anfahrt kunte eingespannt werden. Von Märckl aus durch das ganze Land zahlten Ihro Churfürstl. Durchl.

die Päbstl. Pferde, jeder Posthalter, Vermög erhaltenen Hochfürstl. Befehl, ritte mit der Suite.

Bei Closter Ramsau unterhalb Haag wurden Se. Päbstl. Heiligkeit Von Sr. Churfürstl. Durchl. auf der freien Strasse empfangen, setzten Sich in den Churfürstl. Wagen, und führen beyde ganz glücklich und Vergnügt nach München, allwo Höchstdieselben Abends gegen 6 Uhr eintraffen.

Se. Päbstl. Heiligkeit und Churfürstl. Durchl. waren zu frieden wegen der, ohne Aufenthalt ordentlich und glücklich zurückgelegten Reise. Donnerstag den 2tten May geschahe hier der Aufbruch, wo Se. Päbstl. Heiligkeit 51. Vor die dabey gewesene Churfürstl. Suite 32., also in allen 83 Pferde auf jeder Station gebraucht worden. Die Bestellung wurde Von mir schon zwey Täge Voraus wiederum gemacht. Die Reise gienge über Nimpfenburg, nach Schwabhausen, bis dahin Se. Churfürstl. Durchl. Ihro Päbstl. Heiligkeit begleiteten. Vor dem Posthause wurde mit denen Päbstl. und Churfürstlichen Wägen neben einander gehalten, der Boden mit Brettern und rothen Tuch beleget. Se. Päbstl. Heiligkeit stiegen nach genommenen zärtlichsten Abschied aus dem Churfürstlichen in Ihren eigenen Wagen, und fuhren ganz glücklich nach Augspurg.

Se. Durchl. Prinz Wilhelm Von Birckenfeld nahmen in Eyerspurg Von Ihro Päbstl. Heiligkeit Abschied, Se. Excellenz Graf Königsfeld zu Friedberg, beyde Cammerherrn Graf Rambaldi und Haaßlang über der Lech-Brücke auf der Gränz, und Se. Päbstl. Heiligkeit kamen Abends ganz Vergnügt in Augspurg an.

Die Strassen bey jedem Dorff waren mit Leüthen bedeckt, alle Geistlichkeit Von Altenötting bis Eyerspurg empfiengen Se. Päbstl. Heiligkeit mit Creuz und Fahnen, dann alle Glocken wurden geläutet; Uebrig. ist diese Reise durch den ganzen Ober-Postamts-District München und bis nach Augspurg in bester Ordnung und erwünschter Beförderung, zu Vollkommener Satisfaction deren Höchsten reisenden Vor sich gegangen, und die beste Zufriedenheit allenthalben zu erkennen gegeben worden.

Als welches, der gegebenen Ordre zu Folge unterthänig habe einberichten sollen.

München, den 6. May 1782.

Unterth. Diener
Carl Ludwig
Hepp.

XV.

Die strafrechtliche Verfolgung des Hochwürdigsten Bischofs von Linz.

Der Verlauf dieses Ereignisses, das, wie so viele analoge Thatsachen, nur dem Staate, nicht aber der Kirche in Oesterreich verderblich sein wird, ist durch die Tagesblätter unseren Lesern bekannt. In diesen Tagen nun wurde das Schreiben veröffentlicht, welches Se. Eminenz der Herr Cardinal und Erzbischof von Wien vor Beginn der Schwurgerichtsverhandlung an den Ministerpräsidenten Grafen Taaffe gerichtet hat. Es zeigt uns nicht bloß, wie der Metropolit des verfolgten Bischofs für denselben mit aller Entschiedenheit aufgetreten ist, sondern es enthält dasselbe auch die bündigste und gewichtvollste Rechtfertigung des verfolgten ausgezeichneten Bischofs. Wir wollen daher dasselbe hier wieder geben:

„Binnen Kurzem wird Oesterreich ein ihm neues Schauspiel erleben; mein Suffragan, der Hochwürdigste Herr Bischof von Linz, wird vor dem Geschwornengerichte als eines Verbrechens schuldig angeklagt werden, weil er den Versuch gemacht hat, zu seinen Diöcesanen über ihre Gewissenspflichten zu sprechen; ich sage „den Versuch", weil der Hirtenbrief, welcher das Verbrechen der Störung der öffentlichen Ruhe begründen soll, bekanntlich in der Druckerei mit Beschlag belegt wurde und Jene, für die er bestimmt war, von dem Inhalte desselben bis jetzt nichts erfahren haben, als die dawider erhobenen Anklagen und die Schmähungen der Tagesblätter. Es ist mir nicht erlaubt, bei diesem Vor-

gange in Stillschweigen zu verharren, und wiewohl ich einen augenblicklichen Erfolg nicht zu erwarten habe, so hat doch die Wahrheit stets die Zukunft für sich.

„Diese traurige Angelegenheit liefert den besten Beweis, daß die Bestimmungen, welche das Concordat über das Strafverfahren gegen Bischöfe festgesetzt hat, gerade in den Zuständen, worin wir uns befinden, am Wenigsten entbehrlich sind. Ich setze nämlich voraus, daß die kaiserliche Regierung die Absicht habe, der katholischen Kirche die Rechte, welche die seit dem December 1867 ergangenen Gesetze unangetastet gelassen haben, nicht zu verkümmern, sondern sie in dem Genusse derselben zu beschützen. Es ist ihr das Recht verbürgt, ihrer Verfassung gemäß zu bestehen und zu wirken, und wie soll sie dieß, wenn die Bischöfe zu erwarten haben, daß Hirtenbriefe, welche sich ganz auf dem Gebiete der katholischen Glaubens- und Sittenlehre bewegen, als Verbrechen behandelt werden?

„Bei der Beschlagnahme ward auf das Gebiet der Lehre nicht hinübergegriffen; denn man begründete diese Maßnahme einzig und allein durch die Behauptung: die Gesetze vom 25. Mai würden in dem Hirtenbriefe eine Lüge genannt. Wer immer diese Entdeckung gemacht habe, das gelindeste Urtheil, das man über ihn fällen kann, ist, daß er der deutschen Sprache unkundig sei und somit nicht das Recht habe, in die Beurtheilung eines deutschen Erlasses sich einzumischen. Ich ersuche Eure Excellenz, Nachstehendes zu lesen:

„„Vorzüglich ist es seit Monaten das Concordat, an welchem die Lüge ihre ganze Kraft erprobt. Es ist nicht auszusprechen, wie viel Irriges in dieser Hinsicht bereits von Einzelnen und von Versammlungen in Wort und Schrift, namentlich in den Tagesblättern behauptet und wie vieler Menschen Sinn durch solche Behauptungen jämmerlich verderbt wurde.““

„Wenn diese Stelle sich in dem „Volksfreund“ fände, würde man etwa sagen, er habe seine Farbe plötzlich ge-

wechselt und nenne nun das Concordat eine Lüge? Gewiß nicht: denn Jedermann sähe auf den ersten Blick, daß den Widersachern des Concordates und insbesondere den Tagesblättern vorgeworfen werde, sie hätten über das Concordat sehr viel gelogen; was eine unbestreitbare Thatsache ist. Nun ist aber diese Stelle von Wort zu Wort dem verurtheilten Hirtenbriefe entnommen; ich habe mir nur erlaubt: „die österreichischen Staatsgesetze vom 25. Mai l. J." mit „das Concordat" zu vertauschen und den Forderungen der Sprache gemäß die Näherbestimmungen des Subjectes aus der vielfachen Zahl in die einfache umzusetzen. Ebenso wenig, als die besagte Stelle in Folge der von mir vorgenommenen Aenderung das Concordat der Lüge zeihet, richtet sie in ihrer unveränderten Fassung wider die Maigesetze den Vorwurf der Lüge, der übrigens nicht einmal einen vernünftigen Sinn hätte. Dennoch hat das k. k. Landesgericht von Linz der k. k. Staatsanwaltschaft beigestimmt; denn in der Begründung des Beschlusses, die Beschlagnahme des Hirtenbriefes wegen des darin enthaltenen Verbrechens der Störung der öffentlichen Ruhe zu bestätigen, behauptet es, daß die Gesetze vom 25. Mai „gleich im Eingange als Ausfluß der Lüge hingestellt werden." Wenn es gestattet ist, den klaren Sinn der Worte in dieser Weise umzudeuten, so gibt es nichts in menschlicher Rede Ausgedrücktes, das sich nicht nach Bedarf zum Verbrechen stempeln ließe.

„Das k. k. Landesgericht hat sich aber hierauf nicht beschränkt, sondern beruft sich für das von ihm gefällte Urtheil auf Aeußerungen, die der Hirtenbrief wirklich enthält, aus denen aber ganz unberechtigte Folgerungen gezogen werden. Ohne Zweifel spricht der Hirtenbrief sich über die Verletzung des Concordates, die Trennung der Schule von der Kirche und die Civilehe mißbilligend aus; doch um hierin ein Verbrechen zu finden, müßte man sich die Grundsätze aneignen, nach welchen die russische Regierung vorgeht, und so weit sind wir noch nicht gekommen; ein Bischof, der in diesen

drei Fragen einen anderen Standpunkt als den der Kirche einnähme, hätte die Verachtung Europa's zu erwarten, und würde auch daheim nur von Solchen gepriesen werden, deren Lob für ihn der schärfste Tadel wäre. Aber werden denn durch zu Recht bestehende Staatsgesetze, wie sie immer beschaffen sein mögen, nicht auch den Bischöfen Verbindlichkeiten auferlegt? Gewiß! Doch der Hirtenbrief enthält nichts, wodurch sie verletzt würden. Ich muß wieder auf eine Unterscheidung hinweisen, welche zu betonen ich schon mehrmals genöthigt war, namentlich in dem Schreiben, das ich am 1. März an Eure Excellenz zu richten die Ehre hatte. Die Stimmenmehrheit, welche man in gesetzgebenden Körperschaften zu erlangen weiß, kann bewirken, daß die Gesetze, von welchen die bürgerlichen Rechte und Rechtsverbindlichkeiten abhängen, eine eingreifende Veränderung erfahren, aber das Gesetz Gottes und seiner Kirche steht über den wechselnden Erfolgen politischer Parteien. Der Bischof hat das Staatsgesetz als die Richtschnur bürgerlicher Rechte und Rechtsverbindlichkeiten zu erkennen und die ihm anvertrauten Gläubigen nöthigen Falles hierüber zu belehren und sie anzuweisen, sein Beispiel nachzuahmen; aber daß sie dadurch der Beobachtung des Gesetzes Gottes und der Kirche enthoben seien, darf er ihnen nicht sagen. Die österreichischen Bischöfe haben also die Katholiken zu ermahnen, bei Eingehung der Ehe den Forderungen des Staatsgesetzes Genüge zu leisten, und dieß thun sie nach wie vor dem 25. Mai; allein sie dürfen ihnen nicht verschweigen, daß damit noch nicht Alles gethan sei, sondern auch die Forderungen des Gesetzes Gottes und der Kirche erfüllt werden müssen. Mit dem bürgerlichen Gesetze kommen sie dadurch in gar keinen Zusammenstoß: denn es gebietet ja den Katholiken nicht, bei Schließung der Ehe ihre Gewissenspflichten zu mißachten. Der von dem Landesgerichte verurtheilte Hirtenbrief fordert aber Niemanden auf, eine dem Staatsgesetze widerstreitende Ehe einzugehen; er mahnt nur von

Verbindungen ab, welche vor Gott und dem Gewissen weder die Pflichten noch die sittlichen Befugnisse der Ehe mit sich bringen. In keinem Lande, wo der katholischen Religion auch nur die nothdürftigste Duldung gewährt wird, kann dieß als verboten, geschweige denn als ein Verbrechen behandelt werden.

„In Betreff der Verfügungen über die Volksschule wird dem Bischofe von Linz Schuld gegeben, er unterstelle der Regierung die Absicht, durch die Trennung der Schule von der Kirche die Jugend zu entchristlichen. Das ist aber in dem Hirtenbriefe nicht zu finden. Das Schulgesetz vom 25. Mai ist dem badischen nur allzutreu nachgebildet. Daß die in Baden herrschende Partei die Absicht habe, das Programm der Loge durchzuführen und das Geschlecht der Zukunft dem Christenthume zu entfremden, kann für keinen Kundigen einem Zweifel unterliegen; sie hat es nicht nur mit frecher Zuversicht angekündet, sondern bethätigt es auch in der Art und Weise, wie die Gesetze durchgeführt werden. Die Reden der badischen Aufklärer sind bei uns in Adressen und Leitartikeln eifrig nachgeahmt und mit den ihnen entsprechenden Werken ist zu Wien ein bedenklicher Anfang gemacht worden; denn der Leiter des Pädagogiums predigt den Lehrern Tag für Tag die Grundsätze Diesterwegs, deren erster die Unverträglichkeit des Christenthumes und der Pädagogik behauptet. Dennoch bin ich weit entfernt, zu glauben, daß Alle, welche zur Einführung des Schulgesetzes mitwirkten, es auf das Christenthum abgesehen hatten; ich weiß sehr wohl, wie Wenigen die mögliche Tragweite der neuen Einrichtung klar war und wie viel die Zwangslage wirkte, auf welche man in diesen und anderen Dingen alle Schuld zu schieben pflegte. Auch hoffe ich von der Regierung Seiner Majestät, sie werde in richtiger Würdigung der Bedürfnisse der Gesellschaft und der Wünsche des wahren Volkes nicht gestatten, daß man die Schule den Adepten des Unglaubens preisgebe. Allein es ist unwidersprechlich, daß,

wenn das Schulgesetz im Sinne der Partei, welche das Pädagogium gründete, durchgeführt würde, es ganz gemacht wäre, die Jugend zu entchristlichen, und ebenso gewiß ist es, daß die Meister, bei welchen die österreichischen Liberalen in die Schule gingen, den Zweck, die Religion zu verbannen, mit vollem Bewußtsein verfolgen. Sollte es verboten sein, hievon Erwähnung zu thun? Aber Etwas, das die Grenze dieser unleugbaren Wahrheit überschritte, ist in dem Hirtenbriefe des Bischofes von Linz nicht enthalten; daß die österreichische Regierung die Absicht habe, die Jugend zu entchristlichen, ist darin nicht gesagt. Ebenso wenig wird in demselben behauptet, die Regierung streite der Kirche jedes Recht, sogar das Recht, zu bestehen, ab. Wenn die Kirche nicht fähig ist, Rechte zu erwerben, so ist sie auch nicht fähig, Rechte zu besitzen: die Behauptung, daß die Staatsgewalt durch einen mit der Kirche geschlossenen Vertrag keine Rechtsverbindlichkeit übernehme, kann also folgerichtig nicht aufgestellt werden, ohne daß man Jenen beipflichtet, welche von den Rechten der Kirche gar nichts wissen wollen. Doch im Drange des politischen Lebens wird es mit den letzten Voraussetzungen selten sehr genau genommen, und so beklagenswerth der Eingriff in die geschlossene Vereinbarung ist, daß die Regierung der Kirche jedes Recht abstreite, geht daraus noch keineswegs hervor, doch es wird auch in dem Hirtenbriefe keineswegs behauptet. Dagegen ist es klar, daß, wenn Aeußerungen, wie dieser Hirtenbrief enthält, in Oesterreich Verbrechen sein sollen, den Bischöfen die Freiheit, ihres heiligen Amtes zu walten, wenn nicht dem Rechte, so doch der Thatsache nach abgesprochen wird.

„Die Verworrenheit unserer Lage steigert sich mit jedem Monate. Wird die Partei, welche das Einschreiten wider den Bischof von Linz als eine Heldenthat begrüßt, Oesterreich retten? Nein! Sieht sie sich außer Stand, ihre Herrschaft in weiterem Kreise zu behaupten, so wird sie sogar hinter Leopold den Glorreichen bereitwillig zurückgehen und

sich mit Steiermark und dem Erzherzogthume begnügen, wofern sie nur hier nach Belieben und zu ihren Zwecken schalten kann. Um so lebhafter bedaure ich die Angelegenheit, welche mir diese Erklärung zur Pflicht macht; denn sie gehört in die Reihe der Vorgänge, welche der Einigung aller Wohlgesinnten im Wege stehen und dem Einspruche wider den Fortbestand des Reiches einen Schein der Berechtigung verleihen."

So weit das Schreiben des Herrn Cardinal und Erzbischof von Wien. Es hat bekanntlich die Regierung nicht abgehalten, auf dem betretenen Wege voranzugehen. Das Geschwornengericht hat den Bischof von Linz verurtheilt. Der Verurtheilung folgte die Begnadigung durch den Kaiser auf dem Fuße. In den Verhandlungen des Linzer Geschwornengerichtes war Vieles bedauerungswürdig, das Aergste aber war die Vertheidigung durch den von Gerichts wegen aufgestellten Anwalt des Bischofs, der den Bischof glaubte dadurch am besten vertheidigen zu können, daß er in dem Geiste — wenn dieses Wort hier gebraucht werden darf — der jungösterreichischen Aufklärung alle katholischen Principien verleugnete. Der Episcopat Oesterreichs kämpft einen glorreichen Kampf, und glorreich und regenerirend für die Kirche in Oesterreich wird auch der Ausgang desselben sein.

XVI.

Der Krakauer Skandal.

Wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen, so meinen wir nicht das angebliche Verbrechen der armen Karmeliterinen, sondern den Skandal, den seit einigen Wochen die gebildete Welt in und außerhalb Oesterreich aufführt, um zum hundertsten Male zu constatiren, daß diese Bildung nichts ist, als äußere Dressur, und nur die rechte Lockspeise in ihre Mitte geworfen zu werden braucht, um ihre wahre Natur sofort an's Tageslicht zu bringen.

Was den Vorfall betrifft, so haben dieser Tage die vortrefflichen Breslauer Hausblätter eine Darstellung gebracht, deren Treue sie verbürgen und welche überdieß die Bürgschaft innerer Wahrheit in hohem Grade an sich trägt. Das ganze Verbrechen der armen Karmelitessen besteht darin, daß sie eine seit vielen Jahren am Wahnsinne leidende Schwester nicht in eine Irrenanstalt verbringen ließen, sondern im Kloster behielten und dort sie vielleicht nicht zweckmäßig behandelten. Es ist eine jener Unglücklichen, die Kleider, Bettzeug, Geräthe, kurz Alles zerstören und in ihrer Raserei die entsetzlichsten Reden, namentlich unzüchtige Worte ausstoßen. Wer hat Irrenhäuser besucht und ist nicht solchen unglücklichen Wesen begegnet? Auch in diesen Anstalten müssen sie oft zwischen nackten Wänden bewahrt, ihrem unheilbaren Zustande überlassen, von allen Anderen abgesondert oder durch die Zwangsjacke im Zaume gehalten werden. Es gibt auch fast in allen Irrenanstalten Wahnsinnige, die ein hohes Alter erreichen und einen großen Theil ihres Lebens daselbst zubringen. Wohl hätten die armen Nonnen klüger gehandelt, eine solche Wahnsinnige nicht

16 *

im Hause zu behalten. Aber wenn sie es den Regeln und der Ehre ihres Klosters schuldig zu sein glaubten, die Unglückliche zu behalten, und wenn sie davor zurückschreckten, sie in einem Irrenhause den Augen der Welt bloßzustellen, so ist das sehr erklärlich. Inwieweit die Wahnsinnige, die dem Kloster durch viele Jahre Qualen bereitete, die man sich in einer kleinen Genossenschaft kaum schwer genug denken kann, allmälig mehr vernachlässigt wurde oder inwieweit man, von der Unheilbarkeit überzeugt, die geeignete ärztliche Behandlung versäumte, ist uns nicht genügend klar, allein wir bezweifeln sehr, ob sich die Wahnsinnige in der Irrenanstalt, wohin sie verbracht wurde, wesentlich besser befinde.

So ist also auf Seiten der armen Nonnen mit ihrer Wahnsinnigen Noth, Trübsal und Elend im Ueberfluß, vielleicht auch Fehler und Nachlässigkeit. Auf Seiten der Welt aber offenbarten sich aus diesem Anlaß Zustände und Handlungen, die man nicht qualificiren kann, wenn man die Bezeichnungen nicht aus anderen Sphären, als der menschlichen, hernehmen will. Oder war jenes Wüthen der klösterstürmenden Haufen in Krakau, die drauf und dran waren, um die wahnsinnige Nonne zu rächen, in blutigem Wahnsinne Alles, was Nonne und Mönch heißt, zu ermorden, nicht im vollsten Sinne bestialisch und diabolisch? Und derselbe Wahnsinn pflanzte sich über ganze Länder fort, und hundert Meilen von der zerfallenen polnischen Krönungs- und Judenstadt Krakau entfernt konnten arme Nonnen, die zu Kranken, die sie verpflegen, oder in Schulen, die sie besorgen, durch das Straßengewühl hochgebildeter Städte eilten, den Zuruf hören: Jetzt müsse man sie alle hängen und ermorden! Und mit wenigen Ausnahmen sieht die Presse nicht bloß allem dem gleichgiltig zu — nein, ihre Partei ist ohne jegliche Untersuchung schon von vornherein ergriffen, ja es ist, als ob nun der große weltgeschichtliche Moment gekommen wäre, wo es gelte, das in Krakau ausgebrochene Feuer zur höchsten Gluth zu schüren und über die ganze

Welt zu verbreiten. Was nur gegen die Klöster geschimpft, gelästert, gelogen werden kann, wird in allen Tonarten und Variationen aufgeboten. Abgeschmackte Schaudergeschichten aus Klöstern werden aus alten Scharteken aus der Zeit des Josephinismus und der französischen Revolution aufgewärmt und neue dazu erfunden. Auf Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit kommt es nicht an. Alles ist erlaubt und gerechtfertigt durch die wahnsinnige Nonne zu Krakau. Und siehe, nicht bloß Gemeinderäthe, wie der von Wien, sondern, wie es scheint, selbst die Staatsbehörden können dem Strome nicht widerstehen. Nicht nur im betreffenden Kloster, dessen Vorsteherinen und Director eingekerkert worden, sondern in den verschiedensten Klöstern und an den verschiedensten Orten finden auf die abentheuerlichsten Gerüchten hin Haussuchungen statt, und zuletzt erscheint noch eine Verordnung der höchsten Staatsregierung, wonach allen Klosterbewohnern insinuirt werden soll, daß sie vollen Staatsschutz genießen, wenn sie das Kloster verlassen und seiner Disciplin sich entziehen wollen, und worin noch andere Maßregeln angeordnet werden, um Gewaltthaten und Grausamkeiten, Einkerkerungen und Mißhandlungen in den Klöstern zu verhüten.

Wenn man diese Vorgänge betrachtet, so könnte man zu dem Gedanken kommen, als ob all' dem ein wohlbedachter Plan zu Grunde läge und als ob man die wahnsinnige Nonne, deren Existenz, wie das Wiener „Vaterland" nachweist, keineswegs ein Geheimniß war, nur benutzt habe, um, wie so oft schon, vermittelst eines zur Ungeheuerlichkeit emporgeschwindelten Skandales einen Sturm gegen die Kirche und die Klöster in Scene zu setzen. Allein es bedarf dieser Erklärung nicht: es hat eben die entchristlichte und kirchenfeindliche Welt bei diesem Anlasse lediglich ihre Natur offenbart.

XVII.

Das Collegium Amerikanum zu St. Mauritz bei Münster in Westphalen.

Auf den Wunsch mehrerer Bischöfe Amerika's und unter Gutheißung des Hochwürdigsten Bischofs von Münster wurde zu Ostern 1867 zu St. Mauritz bei Münster das Collegium Amerikanum zu dem Zwecke errichtet, um Studirende, welche sich zum Priesterthume und zur Missionsthätigkeit berufen glauben, in wissenschaftlicher und sittlich-religiöser Beziehung zu tüchtigen und würdigen Weltpriestern für Amerika auszubilden. Aufnahme in dasselbe finden solche Jünglinge, welche die Gymnasialstudien vollendet haben und den Beruf in sich fühlen, zur Verherrlichung Gottes am Heile der Seelen in Amerika zu arbeiten. Die Alumnen des Collegs besuchen zu ihrer wissenschaftlichen Ausbildung die Vorlesungen der Academie zu Münster; die Zeit ihrer Studien umfaßt vier Jahre, von denen das erste den philosophischen und die drei folgenden den theologischen Disciplinen gewidmet sind. Treten Studirende ein, welche schon ein oder mehrere Jahre Philosophie oder Theologie studirt haben, so kommen selbstverständlich diese Jahre von dem vierjährigen Studiengange in Abzug. Im Laufe des letzten Jahres empfangen die Zöglinge die heiligen Weihen. Besondere Sorgfalt wird verwandt auf die Erlernung der englischen Sprache, worin ein im Colleg wohnender, in Amerika ausgebildeter Lehrer den Unterricht ertheilt. Mit dem Beginne des neuen Studienjahres werden sich zudem unter den Zöglingen des Hauses auch Eingeborene aus Amerika befinden, was zur leichteren und besseren Erler-

nung des Englischen viel beiträgt. — Aus dem genannten Colleg sind in der kurzen Zeit seines Bestehens bereits sieben Priester hervorgegangen; und da die Zahl der Zöglinge sich stets mehrt und im verflossenen Sommer eine große und schöne Besitzung für das Colleg käuflich erworben ist, so ist mit begründeter Zuversicht zu hoffen, daß dasselbe auch fernerhin mit der Gnade Gottes einen gedeihlichen Fortgang nehmen und dazu beitragen werde, daß dem in Amerika herrschenden Mangel an deutschen Priestern immer mehr abgeholfen wird. Die Hochwürdigsten Bischöfe Amerika's richten fort und fort an den Vorstand des amerikanischen Collegs Gesuche um Priester und erklären sich gerne dazu bereit, für die weniger bemittelten Alumnen das jährliche Kostgeld zu bestreiten.

Diejenigen studirenden Jünglinge, welche sich dazu entschließen, am Seelenheile der noch so vielfach verlassenen deutschen Mitbrüder in Amerika zu arbeiten, finden so in dem Collegium Amerikanum zu St. Mauritz eine erwünschte Gelegenheit, sich für ihre künftige Wirksamkeit auszubilden. — Nähere Auskunft im Einzelnen ertheilt der Director des Collegium Amerikanum, Pfarrer Witte zu St. Mauritz bei Münster (Westphalen).

XVIII.

Literatur.

The book of Moses, or the Pentateuch in its authorship, credibility, and civilisation. By the Rev. W. Smith, ph. D. Vol. I. London 1868. XIX. 577.

Das Werk, welches wir zur Anzeige bringen, ist ein sehr beachtenswerther Beitrag eines gelehrten englischen Katholiken zu den historisch-kritischen Arbeiten über den Pentateuch. In dem ersten und zweiten Bande wird die Aechtheit der fünf Bücher Mosis erwiesen. Mehrere andere werden die Glaubwürdigkeit und den civilisatorischen Werth derselben behandeln. Die Veranlassung zu dem groß angelegten Unternehmen gaben die destructiven Bestrebungen, welche die neuesten Vertreter des Rationalismus in England, Donaldson, Davidson und Colenso, theils in einleitenden Werken über das alte Testament, theils in Commentaren über die Bücher Mosis und Josue mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit verfolgten. Der Verfasser charakterisirt in der Vorrede p. VII seinen Standpunkt folgendermaßen: „Ich nehme die Aufzeichnungen des alten Testamentes einfach als solche, welche die historischen Data liefern, an welchen sich der Beweis fortzubewegen hat. Ich baue hierbei weder auf ihre Inspiration, noch auf ihre Unfehlbarkeit. Ich nehme nicht einmal vornweg an, daß sie zuverlässig seien. Ich betrachte sie lediglich als die einzigen Werke, die uns über den Gegenstand in Etwas unterrichten; sodann prüfe ich, welcher Glaube ihren historischen Berichten gebührt, und ziehe zuletzt die Folgerung, welche sich aus den einfachen und nicht wunderbaren Thatsachen, welche sie enthalten, naturgemäß ergibt." Er sieht also in dieser Frage ab von dem übernatürlichen Charakter des alten Testamentes. Die Frage: Wer hat die-

ses Buch geschrieben? wird er mit rein historischen Mitteln beantworten. Dafür verlangt er von den Gegnern, daß sie eine rein philosophische Speculation fernhalten, welche kein begreifliches Recht hat, sich auf das Gebiet der historischen Kritik einzudrängen, und daß sie die geschichtlichen Thatsachen unbeeinflußt von einer pantheistischen Philosophie ihre Stimme abgeben lassen.

Dieser Band enthält in drei einleitenden Paragraphen die historische Skizze der Controverse, die Nachweisung des hohen Alterthums der Schreibekunst bei den Aegyptern und die nähere Feststellung des Sinnes und der Bedeutung der mosaischen Autorschaft. Sodann folgt in zwei Theilen von S. 25—377 die positive Kritik, von S. 377—577 die negative Kritik, welche auch noch den zweiten Band in Anspruch nehmen wird.

Die erstere liefert den Beweis der Aechtheit der fünf Bücher Mosis aus äußeren und inneren Gründen. Das Deuteronomium wird zuerst behandelt, dessen Existenz der Verfasser darthut für alle Zeiten, rückwärts gehend von Josias bis Josue. Damit ist auch die Existenz der vier ersten Bücher in eben diesen Zeiten bewiesen, da sie von dem Deuteronomium vorausgesetzt werden. Das letztere wird evident aus einer Menge von angeführten Gründen. Ich mache besonders aufmerksam auf den Beweis, welchen er aus dem Eingange des Deuteronomium selbst gewinnt. S. 45—51. Die Zeit, wo Moses zu sprechen begann, war nach Deut. 1, 3. das vierzigste Jahr, der eilfte Monat, der erste Tag des Monats. Dieses anscheinend so genaue Datum wäre das unbestimmteste von der Welt, wenn das Deuteronomium nicht in Verbindung mit den früheren Büchern des Pentateuch und im Anschlusse an dieselben wäre geschrieben worden. In chronologischer Folge dagegen mit dem Buche Numeri betrachtet ist diese Zeitbestimmung ganz klar; es ist das letzte von jenen vierzig Wanderjahren, zu welchen Israel für seinen Aufruhr verurtheilt worden war

(Num. 14, 33.) Das letzte Buch Mosis setzt also den Inhalt der früheren voraus. Zu diesem Ergebniß leitet auch die Betrachtung der Oertlichkeiten, welche Deut. 1, 1. 2. 5. angegeben sind.

Die Vorträge, welche den Inhalt des Deuteronomiums von 1, 6. an bis gegen Ende des Buches ausmachen, hielt Moses nach Deut. 1, 5. „am Ufer des Jordan (בְּעֵבֶר הַי׳) im Lande Moab.“ Wenn es nun im Vers 1 heißt: „Das sind die Worte, welche Moses sprach zu ganz Israel am Ufer des Jordan, in der Wüste, in der Ebene gegenüber von Suph, zwischen Pharan und Tophel und Laban und Chazeroth und Disahab,“ so will damit sicherlich nicht der Ort der letzten Reden Mosis an das Volk, wie er Vers 5 genau genug angegeben ist, näher bestimmt werden. Denn die Namen Vers 1 bezeichnen einen Strich, welcher weit über das Land Moab hinaus über mehr als drei Breitengrade in die geographische Breite des Horeb reicht. Der Verfasser gibt dafür S. 47 f. die genügendsten topographischen Nachweise. Vers 1 des ersten Kapitels bezieht sich nicht auf „die Worte“, welche in diesem Buche nachfolgen. sondern, wie Lev. 26, 46. und 27, 34. die Gesetzgebung am Sinai abschließt, mit den Worten: „Das sind die Satzungen und Entscheidungen und Gesetze, welche der Herr zwischen ihm und den Kindern Israels erlassen hat an dem Berge Sinai durch Moses,“ und die in der Ebene von Moab am Jordan bei Jericho gegebenen Anordnungen im letzten Verse des Buches Numeri eine ähnliche Schlußformel erhalten, so bekommen Deut. 1, 1. die in die 38jährige Wüstenwanderung vom Sinai bis an den Jordan fallenden Worte des Moses an das ganze Volk Israel ihren feierlichen Abschluß. „Der Deuteronomist hatte demnach die vorausgegangene Gesetzgebung vor sich in der einzigen Form, in der man sie immer kannte, nämlich in den übrigen Büchern des Pentateuch.“ S. 49. — Endlich sieht man auch aus der Bestim-

mung des Inhaltes des fünften Buches Mosis, wie sie Deut. 1, 5. gegeben wird, daß dieses die anderen Bücher des Pentateuchs voraussetzt; „— im Lande Moab fing Moses an auszulegen dieses Gesetz." Das Gesetz, welches im Exodus, Leviticus und Numeri bereits niedergelegt war, erhält von Moses einen authentischen Commentar, welcher den Inhalt des Deuteronomiums bildet. Wenn aber letzteres, wie der Verfasser dargethan hat, zurückreicht bis auf Moses, so muß auch ersteres in derselben Zeit immer vorhanden gewesen sein.

Bemerkenswerth ist auch in der Beweisführung für die Aechtheit des Deuteronomiums, was Smith über den im achtzehnten Jahre des Königs Josias bei einer Tempelreparatur gemachten Fund (IV Reg. 22.) schreibt. Das Buch, welches bei dieser Gelegenheit aus der Verborgenheit zum Vorschein kam, ist das Deuteronomium, und zwar nicht etwa eine authentische Abschrift, welche als Normalexemplar im Heiligthume hinterlegt war, sondern die Originalhandschrift des Moses selbst. „Von Moses bis Josias bestand ein Zwischenraum von sieben Jahrhunderten. Und ein Zeitalter, welches den Vatikanischen, Alexandrinischen und Sinaitischen Codex besitzt und zerbrechliche Papyrus von viertausend Jahren ausgegraben hat, kann nicht überrascht sein, daß eine Handschrift von solchem Alter sich in dem Klima von Palästina vollkommen erhalten mochte." S. 69. Die Gründe, die er beibringt, sind stark genug, um seine Ansicht wahrscheinlich zu machen.

In einem weiteren Abschnitte des ersten Theiles weist er die Spuren des Pentateuch, als eines Ganzen, nach in die Zeiten Josue's, der Richter, Samuels, Davids, Salomons, Jeroboams, Josaphats, Ezechias' und Josias'. Da er aber zu diesem Zwecke zuerst die Glaubwürdigkeit der Bücher Josue, der Richter, Samuels, der Könige, der Chronik feststellt, so ist diese Partie in Folge der nicht ganz zu vermeidenden Wiederholungen etwas schwerfällig geworden,

Die hervorragendste Abtheilung des ganzen Werkes ist die Beweisführung für die Autorschaft des Moses an dem Pentateuch aus innern Gründen. Auch in dieser zeigt es sich, daß das Deuteronomium nicht von den vier ersten Büchern getrennt werden darf. Der Deuteronomist kennt Aegypten, ist offenbar betheiligt bei den Ereignissen des Exodus (S. 261. ss.), ist am Sinai gegenwärtig, steht auf dem Standpunkte des Exodus und redet die alterthümliche Sprache in einzelnen Ausdrücken und Wendungen, wie die frühern Bücher. Colenso behauptet, derselbe habe gewisse Stücke in die vorausgehenden Bücher hineingefälscht; Knobel dagegen meint ebenso grundlos, er habe jene nachgeahmt. Die Wahrheit ist, daß Ein Autor die früheren und das spätere Buch geschrieben hat.

Was die vier ersten Bücher in's besondere betrifft, so weht uns aus ihren gesetzlichen Bestimmungen der Hauch der Wüste entgegen, in der sie erlassen worden sind. Die Ceremonialgesetze über das heilige Zelt, die Lagerungsweise, die Opfer u. A. (S. 283 ff.) lassen das klar erkennen. Ebenso war auch das Schlachtgesetz offenbar für die Wüste berechnet mit den zottigen Wüstengöttern, von deren Dienst Israel mußte los gemacht werden (288 f.). Beim Eintritt in das verheißene Land wurde dieses Gesetz abgeändert. Während aber diese Bestimmungen einerseits die Ueberzeugung erwecken, daß sie außerhalb des Landes entstanden sind, in welchem Israel seinen bleibenden Aufenthalt nehmen sollte, tragen sie andrerseits lebhafte ägyptische Anklänge in sich, von denen uns der Verfasser sehr interessante Einzelnheiten mittheilt, illustrirt mit Abbildungen und zahlreichen Hieroglyphentexten, wobei die ägyptologischen Arbeiten der Deutschen und Franzosen fleißig benutzt sind. Es mag nur flüchtig erwähnt werden der heilige Schrein des Amun Ra, der auf einem Schiffe steht, welches an Stangen, die an den beiden Langseiten hinlaufen, von Priestern in feierlicher Procession getragen wird, wie eine Abbildung an

dem Tempel von Abusimbel aus der Zeit des großen Ramses, dem Zeitgenossen des Moses, schauen läßt; die Kleidung aus feinem weißen Linnen, die auch in Aegypten, wie in Indien, der Priester bei seinen Funktionen zu tragen hatte; die Granatäpfel, als Verzierung an dem ägyptischen Priesterrocke; die Vererbung des Priesterthums durch Geburt, das Scheeren des Leibes, die Waschung vor Anlegung des heiligen Amtskleides, die Salbung des Königs in voller Kleidung, ähnlich wie die des Hohenpriesters Aaron, die Altarthörner, die Bestimmung des rechten Schulterstückes von dem Opferthiere für den Priester, die rothe Kuh und der rothe Typhon, in der Farbe die Sünde und das Uebel symbolisirend. Ein höchst merkwürdiger Fall kommt uns zur Kenntniß durch einen von Mariette entdeckten, von Brugsch übersetzten demotischen Papyrus aus der Zeit Ramses des Großen, „der Roman von Setnau". Ptahneferka nimmt ein Papyrusblatt und schreibt darauf eine magische Formel, löst die Schrift in Wasser auf und trinkt die Flüssigkeit und kennt nun Alles, was sie enthielt. Der Verfasser erinnert hierbei an die Procedur mit dem bittern Wasser an der des Ehebruchs verdächtigen Frau. Num. 5, 11—35 (S. 297.). Es wird auch eine Vignette des „Todtenbuches" mitgetheilt, welche den Osiris als obersten Todtenrichter zeigt auf dem Throne sitzend mit einem Brustschilde, welches an die Urim und Thummim erinnert. Und so eine Menge von Analogien für das israelitische Ceremonialgesetz.

Solche Forschungen haben ihr sehr Verdienstliches. Es ergeben sich daraus die historischen Umrahmungen der Religion und Geschichte Israels, das nach den griechischen und römischen Historikern und Ethnographen, selbst Herodot nicht ausgenommen, fast ungekannt wie ein dunkles Räthsel dasteht. An Israel muß sich die gleichzeitige Cultur der Nationen spiegeln, unter denen es verkehrte; in den ägyptischen Denkmälern und Literaturresten findet Vieles, was in den Büchern Mosis auf jene fremde Bildung hindeutet,

seinen lichtvollen Commentar. Allein wir wollen die Bemerkung nicht unterdrücken, daß der gelehrte Verfasser unsere Billigung nicht findet, wo er die Formen des jüdischen Tempels, der Priesterkleider, des äußern Cultus von den ägyptischen entlehnt sein läßt. Moses hat sie aus göttlicher Offenbarung geschöpft, wie die hl. Schrift zu wiederholten Malen erklärt. Daß sie in vielen Zügen mit den ägyptischen Formen zusammentreffen, liegt theils in der Natur der Sache, im Wesen eines symbolischen Cultus, theils in der geschichtlichen Stellung Israels zur ägyptischen Cultur begründet. Aber ebenso evident ist es auch, daß die hebräischen Cultusformen Etwas in sich tragen, was sie ganz scharf von den ägyptischen unterscheidet.

Was der Verfasser an dem Ceremonialgesetz eigentlich nachweisen wollte, tritt mit überwältigender Ueberzeugungskraft hervor: Dieses Gesetz kann nur ein Mann geschrieben haben, der in Aegypten gelebt und das Volk Israel auf seinem Zuge durch die Wüste begleitet hat. Und wer von Allen sollte dieß anders sein, als Moses?

Zu demselben Resultate führt die kritische Betrachtung der geschichtlichen Theile des Pentateuch. Der Verfasser derselben kennt die Geographie der Striche, die hier in Betracht kommen. Immer mehr bestätigen neuere Forschungen die Ortsangaben des Exodus. Pithom ist nach Brugsch, (Geographie des alten Aegypten) Pakhtum-n-Ramessu, „die Festung des Ramses", in einem ägyptischen Dokumente aus Mosis Zeit, welches eine Reise dahin mit drei Lastschiffen beschreibt, des Patumos des Herodot II. 158. Das Ramses der Bibel findet sich wieder in Taa Ramessu Meramn (das Haus des Ramses Meiamun). Den griechischen Historikern unbekannt, ist es noch sichtbar in den Ruinen von Abu Kescheb. Es sind dieses Vorrathsstädte, welche die Hebräer durch Seti I., Ramses II. und Meri-n-ptah

zu bauen gezwungen wurden als Bollwerk gegen die Einfälle des „Schasu“, mit welchen sie in Verbindung zu stehen verdächtig waren. In derselben Linie von Festungen einen Kanal entlang von Bubastis gegen das rothe Meer hin lag nach Brugsch auch Migdol (Ex. 14, 2), identisch mit P-maktl-n-Ramamen nach Weglassung des ägyptischen Artikels p. So finden sich auch Succoth, Etham, Pi-hahiroth und Baalzephon wieder, theils in arabischen Benennungen, theils in koptischen Namen und ägyptischen Dokumenten. (S. 317 f.)

Sehr eingehend befaßt sich Smith mit den ägyptischen Plagen (S. 320—332.), aus denen er die genaue Bekanntschaft des Verfassers des Pentateuch mit den physischen und klimatischen Verhältnissen Aegyptens erweist. Im Zusammenhang mit dem periodischen Steigen und Fallen des Nil kommen sie auch sonst, und zwar in derselben Ordnung in Aegypten vor. Allein hier zeigt sich die Hand Jehova's darin, daß die Plagen von Moses willkürlich hervorgerufen und beendigt worden, und daß die Israeliten in Aegypten von derselben verschont blieben. Der Gott Israels offenbart sich als Herr und Richter über die ägyptischen Naturgottheiten.

Der Historiker des Pentateuch ist auch mit ägyptischer Sprache genau bekannt. Achu Gen. 41, 2. 18. ist ägyptisch und heißt nach Brugsch „Sumpfpflanze“; abrech Gen. 41, 43. ägyptisch aprek, „der Erste in der Herrschaft“; Pharaoh, äg. Peråa „das große Haus“; Zaphnath-Paneach, Josephs Beiname Gen. 41, 45., ägyptisch vielleicht identisch mit Zephantifankh an den Mauern des Tempels von Kummeh, „der Norden gibt Leben“, nach der Vulgata salvator mundi (S. 346.); Moses, ägyptisch mou-se gleich Se-mou, „Wassersohn“. Diese und andere Beispiele zeigen die Richtigkeit der obigen Behauptung. Ebenso kennt er genau die arabische Wüste (S. 348—357.), ist aber nicht persönlich vertraut mit Canaan (S. 357—359.), und die, für welche

er schreibt, befinden sich in derselben Lage (S. 359—362.). Er schreibt im letzten Jahre des Exodus, wie aus Ex. 16, 35. ersichtlich ist, und schreibt als Gesetzgeber.

Daraus folgt: **Wer diese Geschichte geschrieben hat, ist ein Mann, der in Aegypten aufgewachsen ist, das Volk auf seinem Zuge begleitet und geführt hat bis an das Ufer des Jordan, diesen Fluß selbst aber nicht überschritten hat.** Nur Moses kann der Historiker des Pentateuches sein, wie er der Gesetzgeber desselben ist.

Die negative Kritik S. 377—577 erledigt die historischen, geographischen, archäologischen, legislativen, linguistischen und von der Person und dem Charakter des Moses hergenommenen Schwierigkeiten, welche gegen dessen Autorschaft erhoben werden. Es mag in diesem zweiten Theile des ersten Bandes das ganze, reiche Material, welches die Gegner des Pentateuch seit einem halben Jahrhundert aufgehäuft haben, durchgearbeitet und für die wissenschaftliche Würdigung des alten heiligen Buches unschädlich gemacht sein, mit Ausnahme der Theorieen von einer Mehrheit von Verfassern, deren Prüfung Smith einem folgenden Bande vorbehält.

Das Buch ist reich in seinem Inhalte, edel und fließend in der Darstellung, bündig und concludent, wie die Deductionen eines guten Juristen. Es verfügt über ein größeres Material ägyptologischer Resultate als Hengstenbergs „die Bücher Mosis und Aegypten", und bewahrt sich vor den Ausschreitungen Ebers' in seinem „Aegypten und die Bücher Mosis". Möchte ihm die biblische Literatur des katholischen Deutschland ein ähnliches an die Seite stellen.

Mainz. Druck von Florian Kupferberg.

XIX.

Conrad Wimpina.

IV.

Wimpina im Kampfe mit Luther.

Zweite Abtheilung.

§. 17.

Der zweite Theil der Anacephaläosis, welcher in neun Bücher zerfällt, beginnt mit der Widerlegung der Irrthümer Luther's rücksichtlich der klösterlichen Gelübde, daher auch das Titelblatt mit einem Bilde versehen ist, welches eine Satyre auf Luther's Hochzeit zu sein scheint. Vorausgeschickt sind 140 Sätze über den Glauben und das Gesetz, über die guten Werke und die Gelübde im Allgemeinen u. s. w., welche Dr. Luther im J. 1521 an die Kirche zu Wittenberg gesandt hatte [1]).

Wimpina stellte diesen nicht weniger als 376 Sätze entgegen, welche er am Rande mit Bibelstellen oder kirchengeschichtlichen Daten belegt. Am meisten geht er hier und im nächstfolgenden Tractate dem Vorwurfe Luther's entgegen, als seien die klösterlichen Gelübde deßhalb eitel, weil sie außer dem Glauben, ja gegen denselben geschehen, indem die Gelobenden mehr auf ihre Ceremonien und Werke, als auf den christlichen Glauben vertrauen und sich dem Wahne hingeben, daß sie ihre guten Werke aus sich selbst verrichten und also durch eigene Kraft sich die Seligkeit verdienen [2]). Beim unsterblichen Gott, ruft Wimpina aus, war jemals ein Mensch so sehr von Sinnen, daß er meinte, denjenigen

---

1) Opp. omn. Luth. ed. Jena. T. I. fol. 125.

2) Sub num. 339 heißt es: In hoc sistit omnis Lutheriana perfidia, quo comprobet, monasticos absque fide agere et vovere.

gebreche es an Glauben, welche sich zu den Räthen Gottes verbinden, um, getragen von der Gnade des erbarmenden Gottes, desto leichter und hurtiger die Gebote Gottes zu beobachten! Daß sich die Lebendigkeit des Glaubens durch die Verrichtung guter Werke kund gebe, sage doch der heil. Johannes ausdrücklich[3]). Die gesunde Vernunft halte sich überzeugt, daß diejenigen mehr an Gott glauben (in Deum credendo ire illique adhaerere) und durch Glauben lieben, also den rechtfertigenden Glauben haben, welche die Beobachtung der evangelischen Räthe in Folge ihrer Gelübde und Profeß zu dem Zwecke auf sich nehmen, um die evangelischen Gebote desto sicherer zu erfüllen. Es ist Wimpina leicht, zu zeigen, daß die Ordensleute wissen und glauben, nur Christi Gnade rufe, bewege und treibe sie zum Ordensleben und zu den klösterlichen guten Werken an, nur durch die Gnade werde jedes ihrer Werke vollbracht, und nur durch die in und mit der Gnade Christi geschehenen Werke und beobachteten Gelübde werde der Himmel von ihnen verdient.

Wie fast immer, redet Wimpina auch hier seinen Gegner persönlich an und sagt ihm mitunter die derbsten Wahrheiten in's Gesicht. Wie wagst du, o bissiger (lästernder?) Luther, ruft er (num. 305. 312. 366.) aus, dasjenige zu besudeln, was Christus selbst gut heißt, indem du lügenhaft plauderst, die Regeln, Gelübde und Ordenssatzungen verstoßen gegen die Liebe? Schämst du dich nicht, den Franziscanerorden, der schon bei seiner Stiftung durch Wunder verherrlicht wurde, als etwas Verbrecherisches anzuschwärzen? O dieser unglücklichen lutherischen Zeiten, in denen man die Mönche und Nonnen unter dem Scheine wahrer Lehre und Frömmigkeit von der Wahrheit zu Fabeln verleitet und aus den Klöstern vertreibt!

Im zweiten Buche wird speciell der Beweis für die Existenz und Güte der Gelübde geführt. Luther hatte behauptet, im neuen Testamente finde sich keine Spur von einem Gelübde. Wimpina meint dagegen, selbst das Taufgelöbniß, welches der Diacon Philippus dem königlichen Kämmerer abverlangt habe, könne zu den Gelübden gezählt werden. Jedenfalls hätten sich Ananias und Saphira, deren die Apostelgeschichte (c. 5) gedenke, durch ein Gelübde gebunden, wie schon Cyprian, Hieronymus und andere vorausgesetzt haben. Wenn Paulus (I Tim. 5, 12.) von Wittfrauen

3) In hoc scimus, quoniam cognovimus eum, si mandata ejus observamus. 1 Joh. 2, 3.

spreche, welche sich die Verdammniß zuziehen, weil sie die versprochene Treue gebrochen, so sehen Origenes, Chrysostomus, Athanasius, Augustinus, Fulgentius und fast alle Väter darin ein Gelöbniß der fortwährenden Enthaltsamkeit. Der heil. Augustin[4]) mache zu den Worten Petri: „Siehe, wir haben Alles verlassen," die Bemerkung: „Dieses Gelübde haben die mächtigsten Apostel gethan; doch woher kam ihnen das, wenn nicht von demjenigen, von welchem sofort gesagt ist: Er gibt das Gelübde dem Gelobenden?" Wimpina setzt bei, Jesus habe das Gelübde der Apostel nicht nur nicht getadelt, sondern belohnt, indem er ihnen verhieß, sie würden auf zwölf Thronen sitzen und Gericht halten (Matth. 19, 28.). Der heil. Paulus ertheile (I Cor. 7, 25.) den Rath, das Gelübde der Enthaltsamkeit abzulegen. Die Mutter Gottes habe sich durch ein Gelübde geweiht, wie aus ihrer eigenen, dem Engel gegebenen Versicherung, daß sie keinen Mann erkenne, genügend erhelle. Zur weiteren Bestätigung bringt Wimpina noch viele andere kirchengeschichtliche Beispiele bei, von denen jedoch einige aus nicht ganz verlässigen Quellen genommen sind[5]).

Wie schon vorher der Vorwurf, als verstoßen die Gelübde gegen den Glauben, beseitiget wurde, so geschicht dasselbe rücksichtlich des lutherischen Einwandes, als seien sie gegen die Liebe. Wimpina zweifelt nicht, daß die guten Ordensleute (monacisci) gerade am meisten von Liebe erglühen, indem sie die evangelischen Räthe befolgen und Gott in klösterlichen Bußwerken dienen. Schon der heil. Paulus bezeuge, daß die Gott verlobten Jungfrauen um das besorgt seien, was des Herrn ist und wie sie Gott gefallen (I Cor. 7, 32.), und der heil. Augustin ermahne die Christen, die Befolgung der geistlichen Räthe, wozu Gott uns ermuntere, z. B. das Gelübde des jungfräulichen Standes (mulierem non tangere), auf die Liebe Gottes und des Nächsten zu beziehen, weil Alles nur dadurch gut und recht werde[6]).

---

4) De civit. lib. 17. c. 4. n. 6. 7.

5) In einer Apostrophe an Luther heißt es: Habes ergo adversus tua vafredicta christiana Augustini patris documenta, haec concionare poneque tuis fabulis modum ... haec ni feceris, sedebunt ultrices in limine tuo dirae .... Quae non ego, sed tuus ille Aurelius, cujus religioni initiatus es votoque publice obsignatus, te commonuisse voluit, ne, cum apostata nunc sis votifragus, aliis similia intentandi laxiora argumenta ministres, *tot mortibus dignus, quot impie demergis in orcum.*

6) Enchirid. c. 121. n. 32.

Dem Reformator zu Wittenberg erschienen die Mönche, welche sich auf klösterliche Werke verlegen, mehr als Juden, denn als Christen. Wimpina aber wies nach, daß die Ordensleute nur im Glauben an Christus mittelst der Gnade und im Stande der begonnenen Rechtfertigung die klösterlichen Werke verrichten, während die falschen und fleischlichen Juden auch den ersten Anfang der Rechtfertigung sich selbst und ihren Gesetzeswerken zuschrieben und ihre ganze Gerechtigkeit in keinerlei Weise vom Glauben an Christus herleiten wollten. Daß man aber nach der durch die Gnade erlangten Rechtfertigung Bußwerke thun könne und müsse, lehre schon das Beispiel des heil. Paulus, welcher seinen Leib züchtigte, um nicht wieder verworfen zu werden. Folglich könnten jene nicht getadelt werden, welche in die Klöster gehen, um ihren Leib zu züchtigen und nicht wieder verworfen zu werden. Auch im Evangelium sei gesagt, daß die Gerechtfertigten mit dem empfangenen Talente der Gnade wirthschaften und wuchern müssen, damit sie nicht als faule Knechte in die äußerste Finsterniß kommen. Solchen Wucher treiben die Religiosen und handeln dadurch auch im Sinne des heil. Augustin, welcher schrieb: „Niemand rühme sich guter Werke vor dem Glauben, Niemand sei lässig in guten Werken nach dem Empfange des Glaubens."

Die Pflicht, ein giltiges Gelübde zu halten und zu erfüllen, leitet Wimpina aus einem dreifachen Schuldtitel und einem dreifachen Gesetze her. Das natürliche Gesetz verpflichte dazu ex debito honestatis, das positiv menschliche (kirchliche und bürgerliche) Gesetz ex debito aequitatis, und das in der heiligen Schrift ausgesprochene positiv göttliche Gesetz ex debito necessitatis.

Im J. 1524 fand an der Universität zu Frankfurt eine Disputation statt, deren Gegenstand die Ordensgelübde waren und worin namentlich die vermeintlichen Ehen abgefallener Ordenspersonen als Inceste gebrandmarkt wurden. Die sieben Assertionen, welche der Disputation als Grundlage dienten, stellen sich als eine kurze Zusammenfassung dessen dar, was Wimpina in diesem zweiten Buche des zweiten Theiles der Anacephaläosis auseinandersetzte.

Das folgende dritte Buch ist der Lösung verschiedener Quästionen gewidmet, welche sich großentheils auf den Cölibat beziehen. Bei einer geselligen Zusammenkunft war die Frage aufgeworfen worden, ob eine Frauensperson schwerer sündige, wenn sie sich mit einem Priester verfehle, als wenn sie sich tausend Laien hingebe. Zuletzt drang man in den anwesenden Wimpina, er möchte den Streitpunkt schriftlich

erörtern. Dieser willfahrte, weil er auf der Flucht vor der Seuche (1526) eben Muße hatte und wahrnahm, daß der Concubinat in Form von Heirathen unter dem Ordens- und Weltclerus immer mehr um sich greife, namentlich seit Luther selbst mit dem Beispiele vorangegangen war. In der zu diesem Zwecke verfaßten Abhandlung stellt er nachstehende Sätze auf: 1) Die unkeusche Sünde eines Priesters ist größer, als viele Fornikationssünden eines Laien, denn diese verstoßen nur gegen die Tugend der Reinheit und Enthaltsamkeit, jene aber ist ein Sacrilegium, eine Sünde gegen die Gottesverehrung und Religion. 2) Das Sacrilegium übertrifft der Art nach jede Fornikation an Abscheulichkeit und Häßlichkeit, darum sind tausend einfache Fornikationssünden nicht so häßlich und abscheulich, als eine einzige sacrilegische Unkeuschheit. 3) Eine Wirthschafterin erwirbt sich mehr Verdienst, wenn sie einem Priester züchtig und ehrbar dient, als wenn sie vielen Laien und tausend gewöhnlichen Weltmenschen dient; denn die Schmähungen und Verleumdungen, denen die keusche Haushälterin eines Geistlichen ausgesetzt sei, machen sie den Märtyrern oder Bekennern gleich.

Um die Bedeutung des Eides, durch welchen sich die Ordensleute Gott weihen und verpflichten, zu veranschaulichen, wird eine Parallele gezogen zwischen ihnen und den weltlichen Vasallen, welche sich einem Menschen verpflichten. Demgemäß wird die Frage erörtert, ob ein Lehensträger oder überhaupt ein Untergebener, der einem Herrn den Eid der Treue geschworen hat, zufolge seines Schwures und seiner schuldigen Treue gehalten sei, nicht bloß sein Vermögen, sondern auch sein Leben für seinen Fürsten oder Lehensherrn daran zu geben.

Der Schluß kennzeichnet sich durch das Bestreben, die Sünde der Heirath Luther's in ihrer ganzen Größe und Verdammlichkeit darzustellen. Die sacrilegische Unzucht eines Priesters oder Mönches mit einer gewöhnlichen weltlichen Frauensperson, ruft Wimpina aus, ist ein furchtbares Vergehen; was ist dann die Heirath eines solchen Priesters oder Mönches, also lebenslänglich fortgesetzte Sacrilegien, was erst die angebliche Heirath mit einer Nonne oder sonst Gott geweihten Person, also stets fortgesetzte Doppelsacrilegien!

§. 18.

Im vierten, fünften und sechsten Buche des zweiten Theiles beschäftigt sich die Anacephaläosis mit dem speciel-

len Priesterthum und dem heiligen Meßopfer unter theilweiser Wiederholung des schon früher in der siebenten Proposition (P. I. lib. 6.) Gesagten. Die Wahrheit des Meßopfers leitet Wimpina aus dem Berichte der Einsetzung des heiligen Altarsacramentes her. Lukas (22, 19.) sage: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird." Das Zeitwort „geben" in der passiven Form und gegenwärtigen Zeit könne nur andeuten, daß Christus seinen Leib, welchen er unter Brodsgestalt in der Hand hielt, dem himmlischen Vater gegeben, also ihn geopfert habe; denn wem hätte er ihn sonst für die Apostel damals geben können und sollen? Eine ähnliche Argumentation versucht Wimpina in Bezug auf die Consecration des Kelches oder Blutes, indem er sich auf Matthäus (26, 28.) und Markus (14, 24.) beruft, denn dort heiße es gleichfalls: „Qui *pro vobis effunditur.*" Unsere heutige Vulgata liest jedoch an diesen beiden Stellen „effundetur." Wimpina stützt sich aber auch auf den griechischen Text, der in der That „διδόμενον" und „ἐκχυνόμενον", also die gegenwärtige Zeit hat. Habe Christus beim Abendmahle dem himmlischen Vater wirklich ein Opfer gebracht und dabei den Aposteln befohlen, zu thun, was er gethan habe, so sei damit die Existenz des neutestamentlichen Opfers und Priesterthums erwiesen. Sowohl bei Profanschriftstellern, z. B. in Virgils Bucolica, als besonders im alten Testamente[7]) erscheine das Wort „facere" in der Bedeutung von opfern und darbringen. Darum habe schon der heil. Augustin[8]) geschrieben: „Nonne semel oblatus est Christus in se ipso, et tamen omni die populis imolatur in sacramento?" Und Origenes[9]) sei der Ansicht gewesen, daß Jesus an jenem Tage, d. h. vom Donnerstag Abends bis Freitags Abends dreimal geopfert habe, vorbildlich im Osterlamme, mystisch unter dem Sacramente, blutig am Altare des Kreuzes. Auch Laurentius habe zum Papste Sixtus gesprochen: „Du pflegtest niemals ohne den Diacon das Opfer darzubringen." In der That, da der wahre Glaube vor und nach Christus dem Wesen nach nur Einer sei, so müßten wir, die wir an den am Kreuze geopferten Christus glauben, dasselbe vom Anfange der Welt an geschlachtete Lamm (apocal. 13) mystisch opfern und darbringen, welches die Patriarchen zufolge ihres Glaubens an den in der Zukunft am Kreuze zu schlachtenden Christus

7) Num. 8. Levit. 23.
8) Epist. 98 (al. 23) n. 9. cf. enarrat. in Ps. 75. n. 15.
9) Diese Stelle möchte wohl nicht zu finden sein.

schon lange vor dem mosaischen Gesetze und vor dem typischen Osterlamme in ihren Opfern geschlachtet und dargebracht haben. Der heil. Paulus[10]) behaupte einerseits, Christus sei ein Priester nach Melchisedechs Ordnung, andererseits sage er aber, jeder Priester habe die Bestimmung, für die Menschen und deren Sünden Gaben und Opfer darzubringen. Die lutherischen Wiklefiten möchten daher angeben, wann und wo Christus unter den Gestalten des Brodes und Weines ein Opfer gebracht und so den Melchisedech nachgeahmt und die Weissagung erfüllt habe, falls dieses nicht beim letzten Abendmahle und bei der Transsubstantiation des Brodes und Weines geschah? That er es aber in jenem Momente, war er damals wirklich ein Priester gleich Melchisedech, so brachte er durch jenen Act ein Opfer für die Sünden der Menschen dar. Demnach habe Jesus im Speisesaale drei Acte vollzogen, Consecration (beziehungsweise Wesensverwandlung), Opferung (Darbringung) und Austheilung (Communion). Die Apostel erhielten den Befehl, zum Gedächtnisse des Todes Jesu dasselbe zu thun, also nicht bloß in Gedanken seinen Tod zu feiern, sondern durch Wandlung, Opferung und Genuß.

Das hebräische Wort „Hozi" (הוֹצִיא = proferre) mache keine Schwierigkeit; denn abgesehen davon, daß man die Theologie nicht auf die Grammatik basiren dürfe, sondern auf die Kirche gründen müsse, so sei mit dem Worte „proferre" (hervortragen) das Priesterthum Melchisedechs in unmittelbaren und sogar ursächlichen Zusammenhang gestellt, nichts zu sagen, daß es von Seite Melchisedechs vergebliche Mühe gewesen wäre, dem Abraham und seinen Leuten, deren große Beute Wein, Brod und andere Lebensmittel genug enthielt (Genes. c. 14 u. 15), eine gewöhnliche Speise zum Essen zu bringen. Daher habe schon der heil. Hieronymus an Evagrius (Evangelus?) geschrieben[11]), der Chananäer Melchisedech sei als Typus des Priesterthums des Sohnes Gottes aufgetreten, indem er allein Priester und König zugleich war und nicht Schlachtvieh von Fleisch und Blut opferte, sondern durch ein einfaches und reines Opfer aus Brod und Wein das Sacrament (Opfer) Christi einweihte. Uebrigens sei die Hostie der Messe nicht verschieden von der Hostie des Kreuzes, nur sei sie am Kreuze sichtbar und äußerlich dargebracht worden, während sie am Al-

10) Hebr. 5, 10. u. 7, 11. 21.
11) Migne, T. XXII. epist. 72. col. 68.

tare mystisch dargebracht werde. Wenn man also den Ausspruch des heil. Paulus im Hebräerbrief, daß es nach dem Kreuzesopfer kein anderes Opfer mehr gebe, gegen die heilige Messe geltend machen wolle, so sei einfach zu erwiedern, daß das Meßopfer mit dem Kreuzesopfer dem Wesen nach identisch und nur in der Form der Darbringung verschieden sei. Doch dürfe man das Verhältniß beider nicht so auffassen, daß dadurch der Act der Messe aufhören würde, ein wirkliches Opfer, beziehungsweise die commemorative Wiederholung des Kreuzopfers zu sein. Nicht eine leere Erinnerung an das Kreuzopfer sei die Messe, sondern dasselbe Opfer, welches dort sichtbar vor sich ging, hier aber mystisch zum Gedächtnisse dargebracht werde[12]). Wie Christi Leib nur einer sei und bleibe, obwohl er an vielen Orten sacramentalisch empfangen und genossen werde, so sei und bleibe das am Kreuze und Altare vollzogene Opfer nur eines, ungeachtet es dort sichtbar dargebracht wurde, hier aber unsichtbarer Weise in Form einer Wiederholung und Erinnerung dargebracht werde[13]). Und wie Christi Leib, ungeachtet man ihn viele tausend Male im Sacramente esse, nicht verzehrt werde, weil das Essen sacramental geschehe, so könne man ihn auch sacramental stets opfern, ohne daß er gekreuzigt und getödtet werde. Christus wollte, wie der heil. Irenäus[14]) sich ausdrückt, beim Abendmahle seine Jünger unterweisen, wie sie die Erstlinge Gott opfern sollten, und schrieb für das neue Testament ein neues Opfer vor, welches die Kirche von den Aposteln empfing und in der ganzen Welt Gott darbringt.

Auch die Prophetien Daniels (12, 11.) von dem täglichen Opfer, das der Antichrist wird beseitigen wollen, und des Malachias (1, 11.) von dem reinen Speiseopfer, das an allen Orten und unter allen Völkern wird dargebracht werden, hält Wimpina dem Dr. Luther entgegen und frägt ihn, wie man sich die Erfüllung derselben denken könne, wenn die Messe kein Opfer wäre. Wolle Luther das reine Opfer des Malachias von den guten Werken verstehen, so verwickle er sich in offenbaren Widerspruch, da er anderwärts alle guten Werke der Gerechten für Todsünden ausgebe. Selbst unter den Juden hätten viele Exegeten verschiedene Stellen der heiligen Schrift, z. B. c. 9. v. 13. im Buche der Rich-

12) Lämmer's vortrident. Theologie S. 239. 260—266.

13) Quod prius Christus exhibuit patri in pretium, nunc iteratum in mysterium.

14) Lib. 4. cont. haer. c. 17. n. 5. Migne, patrolog. graec. T. 7. col. 1023.

ter und v. 16. des 71. Psalmes von einem Brod- und Weinopfer verstanden, welches im Reiche des Messias bestehen und bis zum Weltende dauern würde. Als Congruenzgrund wird endlich geltend gemacht, daß es nicht genüge, sich an das Abendmahl Christi und an sein Testament in Gedanken zu erinnern, vielmehr sei befohlen, Christi Fleisch und Blut wirklich zu essen und zu trinken. Sonach könne man auch das Gebot Christi: „Dieß thut zu meinem Andenken," nicht erfüllen, wenn man sich bloß an sein Leiden erinnert oder davon redet, sondern nur dadurch, daß man es mystisch wiederhole und wirklich darbringe.

Eine kurze, ganz biblische Erklärung der sinnbildlichen Bedeutung der Meßkleider, Meßceremonien u. dgl., welche die Abhandlung schließt, ist so einfach, gründlich und kernig, daß man sie noch jetzt neu auflegen und verdeutscht den Gläubigen in die Hände geben könnte. Was das Praktische der Messe betrifft, so legt Wimpina den Ton hauptsächlich auf die objective Wirksamkeit (opus operatum), d. h. auf die Darbringung zum Heile und Nutzen lebender oder verstorbener Menschen, im Gegensatze zu der Lehre der Neuerer, welche die Communion als leere Erinnerung auffaßten und behaupteten, sie könne dem Empfänger allein nützen. Der Meßcanon und sein überaus hohes Alter dient am meisten als Beleg für die Wirkung der Messe in Bezug auf alle Lebende und Verstorbene, für welche sie dargebracht wird[15]).

Die hier entwickelten Gedanken über das Meßopfer wurden zuerst in dreizehn Hauptsätze zusammengefaßt und als solche einer öffentlichen Disputation an der Universität Frankfurt zur Grundlage gegeben, dann aber von Wimpina selbst in 73 deutsche Artikel umgestaltet, damit sie von dem katholischen Volke als Schutzwehr gegen die Irrlehre gebraucht werden könnten. Die Ueberschrift lautet: „Das die Meß eyn recht Christlich opffer sey. Hoth yn lateinischen artikeln D. Con. Wimpin von Buchenn In der universitet zu Frankfurth a. d. O. disputirt und erhalten, derselbigen lateynischen artikel verdeutzung mit einem kleinen Zusatz,

---

15) Unangenehm berührt der Umstand, daß Wimpina, wie anderwärts (z. B. im achten Buche des zweiten Theils der Anacephaläosis), so besonders auch hier sich bisweilen zu derber Ausdrücke gegen die Neuerer bedient. Man liest da von bovinatores, miseri missae mastiges (Meßstörer, Meßkliffler oder Meßklifferer), spurcae naeniae Wiclefistarum, hebetissimi Wiclefistae, balatronum vafrities, stoliditas, excretas faeces evomere, ferocire, effutire etc.

noch folgt, und ist dy u. s. w." Für das Wort „Wandlung" diente das altdeutsche „thirmen" und „Thirmung."

§. 19.

Im Kampfe gegen den dritten Wiklefitischen Artikel, welcher das heilige Altarssacrament angriff, suchte Wimpina darzuthun, daß Christus nach der Consecration nicht figürlich, sondern wirklich und wahrhaft in der Hostie zugegen sei, und daß man dem Empfange desselben nöthigenfalls die Beicht vorausschicken müsse. Um den Glauben an Christi Gegenwart zu befestigen und die Vorbereitung auf die heilige Beicht zu erleichtern, legt das siebente Buch des zweiten Theiles der Anacephaläosis in drei kleinen Abschnitten (libellis) zuerst die Wunder der Eucharistie (de mirabilibus eucharistiae) dar[16]), bietet dann eine Art Catechismus und Moral, worin von den Sünden im Allgemeinen die Rede ist, und setzt endlich die Eigenschaften der Beicht nnd der durch sie zu tilgenden Sünden im Besondern und Einzelnen auseinander.

Den heil. Thomas und sein opusculum 51 de sacramento altaris (c. 11—15) nachahmend und erweiternd entdeckt Wimpina in der Eucharistie sechs Wunder in Bezug auf die Umwandlung des Brodes in den Leib Christi und sechs Wunder in Bezug auf die wahrhafte (nicht figürliche) Gegenwart Christi im Sacramente, von denen die meisten sich aus der Wahrheit erklären, daß, wie auch der heil. Thomas ausführt[17]), die Brodsubstanz nur in die Substanz, nicht in die Accidentien des Leibes Christi verwandelt wird, oder daß die Accidentien des Leibes Christi wenigstens nicht in der ihnen eigenthümlichen Weise, sondern in Weise der Substanzen vorhanden sind. Ferner erscheinen in der Eucharistie sechs Wunder in Bezug auf die nach der Wandlung verbleibenden Accidentien des Brodes und sechs Wunder in Bezug auf den Genuß derselben.

Die Vorbereitung auf die heilige Communion basirt Wimpina auf Glaube, Liebe, Beicht u. s. w., welch' letztere

16) Panzer setzt in seinen typographischen Annalen (XI. 193.) die Herausgabe des Büchleins de mirabilibus eucharistiae in das Jahr 1516, gibt aber nicht an, ob er ein Exemplar davon eingesehen oder besessen habe. Seine Notiz wird schon dadurch sehr zweifelhaft, daß im Büchlein vor der Lutherana haeresis gewarnt wird. Jedenfalls müßten später Zusätze gemacht worden sein.

17) Summ. theol. T. 3. vol. 2. q. 76. art. 5.

eine genaue Kenntniß der Sünde voraussetze. Es werden, um den Gegenstand und die Schuldbarkeit (Abscheulichkeit) der Sünde klar zu machen, zwanzig Definitionen derselben erörtert und sieben Gattungen von Sünden angenommen. Das Formale der Erbsünde ist in den Mangel der Urgerechtigkeit, das Materiale in die Begierlichkeit gesetzt, so daß die Erbsünde definirt wird als die mit dem Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit behaftete Begierlichkeit. Dabei wird öfter hervorgehoben, daß die bloße Erbsünde zu keiner poena sensus, sondern nur zur poena damni verpflichte. Zwar kannte Wimpina die (pseudoaugustinische) Stelle des heil. Fulgentius[18]): „Firmissime tene. parvulos, qui sine sacramento sancti baptismatis transeunt, aeterni ignis supplicio sempiterno puniendos esse;“ allein er tröstet sich mit der Auslegung der Glosse, welche den Ausdruck „aeterni ignis sempiterno puniendos supplicio“ von der Beraubung des klar geschauten Lichtes und dem fortwährenden Verweilen in der Finsterniß verstehe. Diese Beraubung sei für die Schuldlosen (?) ebensowenig eine Qual und Pein, als es ein gemeiner Mensch für eine Pein und Qual ansehe, daß er nicht König werde. Die in bloßer Erbsünde Verstorbenen hätten die Einsicht, daß sie ohne alle Schuld der himmlischen Anschauung unfähig seien, und das diene ihnen zur Beruhigung ꝛc. Wimpina wendet gegen diese seltsame Auslegung nichts ein, wodurch der Ausdruck „aeterni ignis supplicio sempiterno puniendos“ mit dem Ausdrucke „lumine clare viso privandos“ vertauscht und dadurch ganz und gar abgeschwächt wird. Zudem ist außer Acht gelassen, daß der gemeine Mensch weder die Bestimmung noch den Beruf hat und weiß, ein König zu sein oder zu werden, während jeder Mensch factisch nun einmal dazu geschaffen ist, die selige Anschauung Gottes zu genießen, und nach seinem Tode von dieser Bestimmung Kenntniß haben wird.

Sechszehn Regeln werden angegeben, um eine Todsünde von der läßlichen zu unterscheiden, und von dem Feuer der Hölle wird behauptet, daß es kein imaginäres, sondern ein körperliches sei. Die Bedeutung des Namens der läßlichen Sünde, deren Folgen und Nachtheile werden ausführlich erklärt, die Eigenschaften der sacramentalen Beicht und der ihr vorausgehenden Gewissenserforschung, Reueacte und Vorsätze eingehend dargestellt. Sehr genau specialisirt sind die Sünden, welche gegen den heiligen Geist in sechsfacher Weise,

18) De fide ad Petrum c. 27 seu reg. 24.

gegen die sechs leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit und mit den fünf Sinnen begangen werden. Die Anweisung, wie man die sieben Hauptsünden und ihre Verzweigungen (Töchter) beichten soll, ist wahrhaft ascetisch und zeugt von tiefer Kenntniß des menschlichen Herzens. Manche Sätze neigen sich mehr der Strenge, als Milde zu, so z. B. soll sich die Gewissenserforschung auch auf die Frage erstrecken, ob man an Sonn- und Festtagen gespielt und getanzt, dasjenige, was man an einem Feiertage im Spiele gewann, an die Armen vertheilt, an Festtagen über seine Todsünden Reue erweckt habe u. dgl. Mit dem im ersten Gebote des Decalogs untersagten Handlungen des Aberglaubens nimmt es Wimpina ebenfalls sehr genau und fordert zum Nachdenken über folgende Punkte auf: Si dies aegyptiacos servavit, si in collo brevia suspendit, quibus ignoti caracteres inscripti erant, si in modo scribendi ligandive aut litii ligatorii fidem habuit, si infirmos carminavit etc. Zur Vorbereitung auf die heilige Communion zählt er auch die Kenntniß und Erwägung der Glaubensartikel, weßwegen er das apostolische Symbolum, wozu, wie er sagt, jeder Apostel einen Artikel geliefert habe, entwickelt und erläutert. Als Früchte, Wirkungen und Vortheile des würdigen Empfanges der heiligen Eucharistie zählt er zwölf antidota und außerdem siebenundzwanzig utilitates auf, indem er namentlich hervorhebt, daß die heilige Communion den Satan vertreibt, den Zunder der Sünde abkühlt, die Makel des Herzens verwischt, den Zorn sänftiget, den Geist erleuchtet, den Willen entzündet, Geschmack an geistlichen Dingen und Befestigung im Guten verleiht u. s. w.[19]). Zuletzt wird alles über die Beicht Vorgetragene in zwölf Axiomata zusammengefaßt und das siebente Buch mit mehreren Beweisstellen, welche sich in den Werken der Kirchenväter zu Gunsten der Beicht finden, geschlossen. Es werden, freilich mit theilweise unrichtiger Citation, angeführt Origenes und seine zweite Homilie über den 37. Psalm (n. 1 u. 6)[20]),

19) Als Muster und Grundlage diente der heil. Thomas de duodecim effectibus sive fructibus corporis Christi contra nostros duodecim languores in opusc. 51. c. 24—27.

20) Qui peccaverunt, si quidem occultant et retinent intra se peccatum, intrinsecus urgentur et propemodum suffocantur a phlegmate vel humore peccati; si autem ipse sui accusator fiat, dum accusat semetipsum et confitefur, simul evomit et delictum atque omnem morbi digerit causam. Tantummodo circumspice diligentius, cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infir-

der heil. Cyprian und sein Werk von den Gefallenen (de lapsis n. 28 u. 29)[21]), der Geschichtschreiber Sozomenus, d. h. das siebente Buch (c. 16) seiner Kirchengeschichte[22]), die pseudoaugustinische Abhandlung von dem Besuche der Kranken (lib. 2. c. 4.)[23]), der heil. Basilius d. Gr. in seinen kürzeren Regeln (interrog. 288)[24]) und mehrere Andere.

Den Inhalt des achten und neunten Buches des zweiten Theiles der Anacephaläosis bildet die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, dann eine Verherrlichung des Glaubens und ein Inbegriff aller kirchlichen Schismen. In schmuckloser, fast zu alltäglicher Weise wird gegen die Thaboriten und modernen Pigarden (Lutheraner) zu beweisen gesucht, daß man die Heiligen verehren solle und ihre Bild-

---

mante . . . . si intellexerit et praeviderit, talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari.... multa hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est.

21) Quanto et fide majores et timore meliores sunt, qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesin conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt . . . . Confiteantur singuli delictum suum, dum adhuc, qui deliquit, in saeculo est, dum admitti ejus confessio potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est.

22) Eigentlich Cassiodor's historia tripartita l. 9. c. 35. Quoniam omnino non peccare divinum et ultra humanam naturam esse cognoscitur, peccantibus autem et poenitentiam agentibus veniam Deus dari praecepit, qui vero confiteri refugiunt, majus peccatorum onus acquirunt, propterea visum est antiquis pontificibus, ut velut in theatro sub testimonio ecclesiastici populi delicta pandantur. Et ad hanc causam presbyterum bonae conversationis servantemque secretum ac sapientem virum statuerunt, ad quem accedentes hi, qui delinquebant, delicta propria fatebantur. At ille secundum uniuscujusque culpam indicebat et mulctam. Quod etiam hactenus diligenter in occidentalibus servatur ecclesiis.

23) Ergo ad te venire roges sacerdotem et fac ipsum conscientiarum tuarum penitus (penitissimarum?) participem. Non seducat te somniantium illa superstitio, quae in visitando confirmat, quia salvat sacerdote inconsulto ad Deum peccatorum confessio . . . . Testamur et testatur illud sana doctrina, quoniam prius eges sacerdotis, qui mediator sit ad Deum tuum, salubri judicio, alioquin et sub lege et gratia „Ite et ostendite vos sacerdotibus“ responsum divinum quomodo confirmaretur (consummaretur?)? „Confitemini alterutrum peccata“ (Jac. 5, 16.) quomodo compleretur?

24) Peccata iis confiteri necesse est, quibus mysteriorum Dei concredita dispensatio est (Wimpina verweist irrig auf institut. monast. c. 21.).

nisse nicht verbrennen dürfe. Der Unterschied zwischen Anbetung (adoratio) und Verehrung (veneratio), zwischen latria und dulia, ist strenge eingehalten. Den Heiligen gebühre jene Verehrung, welche man den Dienern und Hausfreunden des höchsten Königs und Gottes schuldig sei. Als Beweis der Fürbitte der Heiligen diene der Hohepriester Onias, welcher nach seinem Tode für das ganze Volk Israel zu Gott flehte[25]). Es sei wahrscheinlich, daß die Macht der Fürsprache und Vermittlung einen Theil der den Heiligen verliehenen Freude und Seligkeit ausmache, da es für sie schmerzlich wäre, ihre auf der Erde zurückgelassenen Brüder und Schwestern in Noth zu sehen und nichts für sie thun zu können. Daß sie aber um die Schicksale der Mitmenschen wissen, könne man aus dem Umstande schließen, daß sie denjenigen anschauen, welcher Alles sieht und in welchem auch sie Alles sehen[26]). So hätten alle heiligen Männer diese Sache angesehen, namentlich Augustin, Pseudo-Dionys[27]), Beda, S. Bernhard und Andere[28]). Es genüge aber statt alles Uebrigen das Ansehen der Kirche, welches sich in der uralten Allerheiligenlitanei ausspreche. Die Bilder hätten auf unsere Achtung Anspruch, insoferne sie Symbole, Darstellungen und Vertreter der Heiligen seien. Christus habe sein Angesicht dem Tuche der Veronika eingedrückt und nach Eusebius sein Bildniß dem Könige Abgar gesandt. In der Schrift könne nicht Alles stehen, weil Christus den Aposteln und der Kirche Manches zur Anordnung und Festsetzung überlassen habe. Mißbrauch sei möglich, doch dürfe man die Dinge nicht nach den Mißbräuchen, sondern nur nach dem natürlichen Gebrauche derselben beurtheilen. Mehrere Erzählungen von zweifelhaftem Ansehen über alte heilige Bilder sind aus Athanasius, Eusebius, Johannes Damasz. und Andere eingeflochten.

Gediegener ist die Abhandlung über die Verbindung von Glaube und Liebe (gute Werke), welche unter dem Bilde eines Schiffes vorgestellt wird, um zu zeigen, daß weder der Glaube ohne Werke, noch Werke ohne den Glauben zum Heile hinreichen[29]). Es sei, meint Wimpina, nur eine Nachahmung des heil. Augustin, wenn er Dreiruderer ausrüste und sie Verdienstschiff heiße, weil wir auf dem durch Liebe

25) II Machab. 15, 12. Baruch 3, 4.

26) Vident omnia, qui vident omnia videntem.

27) De eccles. hierarch.

28) Die entscheidenden Stellen dieser Männer bringt Wimpina bei.

29) Das Ganze ist in einem voranstehenden Holzschnitte versinnlichet.

wirksamen Glauben im Meere der Welt dahin fahren und mittelst der Verdienste in den Hafen des Heiles einlaufen. Diese Auffassung entspreche vollkommen der Lehre des Apostels, welcher an die Epheser[30]) (2, 8—10) schreibe: „Durch die Gnade Gottes seid ihr erlöst, nicht aus den Werken, auf daß sich Niemand rühme," dann aber alsbald beisetzte: „Wir sind seine Schöpfung, geschaffen zu (in) guten Werken, die uns Gott zubereitet hat, daß wir in ihnen wandeln," gleich als wollte er andeuten, daß er im ersten Satzgliede geredet habe von den Werken, welche dem Glauben vorhergehen, im zweiten aber von den Werken, welche dem Glauben folgen und ohne welche der Glaube todt (informis) und die Rechtfertigung des Glaubens nicht heilskräftig sei. Wimpina gibt von der Bedeutung der einzelnen Theile des Verdienstschiffes folgende Erklärung: Die Aufschrift „Dreiruderer" bedeutet den lebendigen Glauben, der Mastkorb (oder Wachtthurm, specula) den heiligen Geist, der Schiffsspiegel (Schiffsknauf, aplustre), durch welchen das Schiff am Hintertheile geleitet wird, die zuvorkommende Gnade, der Compaß das vierfache Evangelium und die kirchliche Hierarchie, der Mastbaum das Kreuz Christi und die Liebe, die Segelstange den menschlichen Geist und Willen, der Anker die Hoffnung, die sieben Stricke, welche das Schiff an den Mastbaum knüpfen, die sieben Gaben des heiligen Geistes, das Segel die freie Wahl, das Ruder die guten Werke, welche dem Glauben, der Hoffnung und Liebe folgen, die drei Stricke, welche das Schiff rückwärts ziehen oder aufhalten (trainiren), den Teufel, das Fleisch und die Welt, die cyklopischen Felsen und die Scylla und Charybdis u. s. w., welche den Schiffenden Gefahr drohen und sie zur Vorsicht mahnen, den Islam, das Heidenthum und die Häresie, der Schiffbruch die Irrfahrten der ungläubigen Philosophen u. s. f.

Der historische Ueberblick aller in der Kirche vorgekommenen Schismen zählt 22 Papst-Schismen auf, wobei unter Anderem bemerkt ist, Gregor XII. habe abgedankt, Johann XXIII. und Benedict XIII. hingegen seien abgesetzt worden. Beim Schisma Eugens IV. heißt es, das Basler Concil habe sich Dinge angemaßt, wie noch nie ein Concil einem rechtmäßigen und unzweifelhaften Papste gegenüber.

Die Schlußworte Wimpina's enthalten abermals die Versicherung, er unterwerfe Alles, was er anher geschrieben habe oder in Zukunft schreiben werde, dem Urtheile des

30) Wimpina schrieb aus Versehen „Philipper" statt „Epheser".

apostolischen Stuhles und eines ökumenischen Concils und sei bereit, für jeden Fall sich dem Entscheide zu fügen, habe doch sogar der heil. Paulus die Streitfrage über die mosaischen Vorschriften dem Petrus zur Entscheidung übergeben.

§. 20.

Die Schriften, welche den dritten Theil der Anacephaläosis ausmachen, waren größtentheils schon vor Luthers Auftreten in allgemeinen Umrissen entworfen, vielleicht auch zum Theil schon gedruckt[31]), wurden aber vor ihrer Aufnahme in die Anacephaläosis einer Revision und beziehungsweise einer gänzlichen Umarbeitung unterworfen und der Polemik gegen Luther dienstbar gemacht.

Die vier Bücher de fato sind bereits hinreichend charakterisirt worden, daher nur noch die Werke von der Vorsehung, der Vorherbestimmung und dem Glücke (Zufalle) einer Besprechung bedürfen.

Das erste Buch der Schrift von der Vorsehung untersucht die Anschauungen und Irrthümer der alten Philosophen und Heiden rücksichtlich dieses Gegenstandes, namentlich derjenigen, welche lehrten, Alles entstehe und bestehe durch zufällige Bewegungen und Wandlungen, Hin- und Herwogen (fluxu et refluxu) der Materie. Plato's (Avizenna's und Algazel's) dreifache Vorsehung wird im zweiten Kapitel abgehandelt und sodann eine Vertheidigung des Aristoteles unternommen, den man mit Unrecht beschuldige, als habe auch er die göttliche Providenz zum Theile geleugnet, beziehungsweise sehr eingeschränkt. Wimpina hält sich überzeugt, daß Aristoteles nach seinen obersten Principien anerkennen mußte und anerkannte, die Kenntniß und Vorsehung Gottes dehne sich auf alle Dinge ohne Ausnahme, selbst auf die kleinsten aus. Man erfährt bei dieser Gelegenheit, daß Wimpina ein eigenes Buch gegen die falschen Interpreten des Stagiriten geschrieben habe. Cicero, welcher Gott die Kenntniß der zukünftigen menschlichen Acte absprach, um die Freiheit des menschlichen Willens zu retten, wird mit den Worten des heil. Augustin[32]) widerlegt. Wenn Gott die Ordnung und Reihenfolge aller wirksamen Ursachen kenne und vorausbestimme, so folge daraus keineswegs, daß unser Wille nicht frei wählen und beschließen könne, denn

31) Wenigstens versichern uns dessen die typographischen Annalen Panzer's (XI. 193.).

32) De civit. lib. 5. c. 9. n. 3 u. 4.

unsere freien Willensentschließungen und Willensacte gehören auch in die Ordnung und Reihenfolge der Gott bekannten und von ihm vorher festgesetzten, ihm ewig gegenwärtigen Ursachen, sind in dieselbe von Gott mit aufgenommen, weil sie die nächsten Ursachen der menschlichen Handlungen und Werke sind. Es gebe zufällige (verborgene), nothwendige und freie Ursachen, weil es zufällige, nothwendige und freie Wirkungen gebe, alle aber müßten der Macht Gottes unterstellt sein. Die guten Willensacte der vernünftigen Geschöpfe unterstütze Gott, die bösen bestrafe er, alle aber ordne er. Gottes Erkenntniß und Vorsehung habe für den freien Willen weder einen äußeren Zwang, noch eine innere Nöthigung, noch eine unbedingte Nothwendigkeit des Eintretens zur Folge; denn Gott verwalte und leite alle geschaffenen Dinge so, daß er diese selbst thätig sein und handeln lasse (proprios motus agere sinat), und zwar in der ihnen eigenthümlichen und naturgemäßen Weise, mithin die freien Geschöpfe auf freie, die unfreien auf unfreie Weise (cuncta disponit suaviter). Die Gewißheit, daß Gott die freien Willensacte vorherwisse und vorherwolle, daß diese also unfehlbar geschehen werden, rechtfertige nicht die Annahme einer absoluten vorhergehenden Nothwendigkeit in Bezug auf die Art ihres Eintretens, sondern nur die Annahme einer nachfolgenden Nothwendigkeit (necessitas consequens seu suppositionis) in Bezug auf das Eintreten überhaupt. Die bedingte und nachfolgende Thätigkeit der Voraussetzung habe auf den Bestand der Willensfreiheit keinen Einfluß. Zufolge seiner allumfassenden Fürsehung habe nämlich Gott in seinem von Ewigkeit gefaßten und gewählten Plane für die vorherbestimmten Wirkungen die entsprechenden Ursachen festgesetzt und verordnet. Es sei jedoch sein Wille, daß es im Weltall auch freie, zufällige, die Möglichkeit des Andersseins oder Gegentheils in sich tragende Dinge[33]) gebe, folglich habe er diesen auch freiwirkende Ursachen angewiesen[34]). Der Satz: „Wenn Gott das und das

33) Res contingentes, varias, mutabiles ambiguasque.

34) Wie fast allenthalben, so zeigt sich Wimpina auch hier als Schüler des heil. Thomas, welcher in seinem compendium theologiae c. 140 schreibt: Quod divina providentia manente multa sunt contingentia. Providentiae certitudinem praestare videntur infallibilitas divinae praescientiae, efficacia divinae voluntatis et sapientia divinae dispositionis. Scientia Dei infallibilis est etiam contingentium futurorum, in quantum Deus intuetur in suo aeterno futura prout sunt actu in suo esse. Voluntas Dei, cum sit universalis rerum causa non solum est de hoc, quod aliquid fiat, sed ut sic fiat,

vorhergesehen hat, so wird es nothwendig geschehen," könne irrig aufgefaßt werden und sei nur dann wahr, wenn man damit den Gedanken und die Erklärung verbinde, das werde unfehlbar so geschehen, wie Gott voraussah, daß es geschehen werde. Sah er vorher, daß es zufällig oder frei geschehen werde, so werde es ganz gewiß als etwas Freies (durch eine freie Ursache) in das Dasein treten, d. h. als Etwas, was auch nicht sein könnte und was die Möglichkeit des Andersseins und des Gegentheils in sich trage[35]). Der Ausdruck „frei und zufällig geschehen" stehe nicht im Widerspruche mit dem Ausdrucke „unfehlbar geschehen", denn jeder dieser Ausdrücke beziehe sich auf ein anderes Object, der erstere auf die nächste (secundär) wirkende Ursache (z. B. den geschöpflichen freien Willen), der andere auf Gott oder das göttliche Vorherwissen. Ist die nächste wirkende Ursache eine freie und zufällige, so erfolgt die Wirkung frei und zufällig; nimmt man aber Rücksicht auf das göttliche Vorherwissen, so erfolgt die Wirkung unfehlbar gewiß, weil Gott unfehlbar vorherwissen kann, daß dasjenige in freier und zufälliger Weise kommen werde, was durch eine freie Ursache gesetzt werden wird. Darum habe der heil. Augustin so schön gesagt[36]): „Der Mensch sündigt nicht deßhalb, weil Gott dessen Sünde vorauswußte, sondern vielmehr weil Gott, dessen Vorwissen nicht falsch sein kann, vorherwußte, daß nicht das Schicksal oder der Zufall oder sonst Etwas, sondern der Mensch selbst (frei) sündigen werde, darum ist es unzweifelhaft, daß der Mensch, wenn er sündiget, selbst (und frei) sündige. Will er durchaus nicht, so sündiget er auch nicht, doch hat Gott auch das vorausgewußt, wenn er

---

quomodo illud vult fieri; vult autem quaedam fieri necessario, quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad completum esse Universi (cf. S. Thom. T. XVI. opusc. 14. de natura angelorum c. 15.), Selbst zu der eigentlichen prae motio (praedeterminatio) physica des Thomismus scheint Wimpina hinzuneigen, wenn er schreibt: nec nisi ab optimo Deo possit quidquam inclinatione genuina donari, *qua ad munus opusve debitum obeundum valeret in dies destinari, inclinari et ordinari*, quo solo scilicet summo ente influxum subtrahente data tabescunt et in nihilum ruunt . . . Deus cujuslibet agentis sic causa est, in quantum dat et agendi virtutem conservatque eandem et *applicat suae actioni*.

35) Non vult Deus confieri omnia beneplaciti voluntate, sed multa fieri vult et permittit voluntate signi quae etiam Deus ita fieri ordinavit, ut et ipso volente fieri et non fieri possint pro causarum executricum applicatione et illarum a Deo eis indita variabili executione et mutabilitate.

36) De civit. lib. 5. c. 10. n. 2.

nicht will.“ Und der heil. Thomas lehre[37]), daß, da alle Wirkungen einer doppelten Ursache angehören, der ersten (Gott) und der secundären oder nächsten (Geschöpf) nichts der Annahme im Wege stehe, es gehe die Wirkung aus der nächsten oder secundären Ursache zufällig und frei hervor, wenn die secundäre Ursache eine freie sei und frei handle, während die erste Ursache rücksichtlich derselben Wirkung eine nothwendige sei. Alle menschlichen Willensacte hätten zufolge ihres Princips oder ihrer nächsten Ursache in ihrem Entstehen und Bestehen eine Contingenz oder die Möglichkeit des Gegentheils in sich. Obgleich also Alles, was Gott vorherwisse, zufolge der unfehlbaren Gewißheit des göttlichen Erkennens unzweifelhaft sein und geschehen werde, so werde doch die Weise, wie die freien Willenshandlungen eintreffen werden, keine nothwendige sein, sonst gingen sie von keiner vernünftigen Potenz hervor, welcher es wesentlich und eigenthümlich sei, sich zum Gegentheile wenden zu können, da nur die vernunftlosen Potenzen ad unum determinirt seien[38]).

Luther hatte den einschlägigen Schwierigkeiten durch die künstliche Unterscheidung zu entkommen gesucht, daß er sagte, auf Erden scheine uns Menschen Manches zufällig, frei, veränderlich zu sein, aber vor Gott und im Himmel sei Alles nothwendig[39]). Doch dieser Ausweg, meint Wimpina, beruhe auf einer falschen Anschauung von dem göttlichen Vorherwissen. Das ewige Vorherwissen Gottes sei nicht entlehnt oder abhängig von den Dingen, welche im Laufe der Zeit entstehen und sein werden[40]), sondern alle Dinge haben von Ewigkeit in Gott ein eigenes ideales Sein, seien als schon existirend ewig vor ihm gegenwärtig, werden alle zusammen durch den einfachsten Blick von ihm geschaut. Mithin sehe und wisse Gott nicht nur, daß sie sein werden, sondern auch wie sie sein werden. Dieses göttliche Wissen sei in Verbindung mit dem göttlichen Wollen die erste Ursache der Dinge. Da nun der Wille Gottes der wirksamste sei, dessen Ausführung Niemand zu verhindern die Kraft habe, so könne er die wirkenden secundären Ursachen veranlassen und bewegen, nicht bloß daß sie handeln und Wir-

37) Compend. theolog. c. 139.

38) De fato lib. 1. c. 17.

39) Assertio ad artic. 36. (Lutheri opera omnia ed. Jena. T. II. col. 329.)

40) Deus non a rebus, sed ab essentia sua rerum metitur intuitivam praenotionem (de fato lib. 1. c. 17.)

kungen hervorbringen, sondern auch daß sie so oder so handeln und wirken, indem er ihnen die nöthige Form bestimme und anerschaffe, daß sie so oder so, frei oder nothwendig, handeln und wirken. Er wolle aber, daß Einiges frei und zufällig, d. h. durch freie mittlere (secundäre) Ursachen sei oder werde, also geschehe es auch so, also habe er für die Dinge, welche er zufällig geschehen oder entstehen lassen wollte, vom Anfange an zufällige oder freie Ursachen bestimmt und verordnet.

Im zweiten Buche kommen zuerst die Manichäer mit ihren zwei obersten Principien an die Reihe, deren Ungereimtheit sehr gründlich dargethan wird. Die Zulassung des Bösen sei nicht böse, werfe also auf Gottes Vorsehung keinen Schatten, ja wenn Gott z. B. keine Verfolgung zuließe, wie könnte es dann Märtyrer geben? Aus dem Bösen gehe meistens Gutes hervor (ex malo scaturit bonum). Doch habe Manes noch besser von Gott gedacht, als Wiclef und Luther, welche das Böse dem guten und wahren Gotte aufbürden, während jener wenigstens einen eigenen Gott für das Böse ersonnen habe. Gott sei ungeachtet seiner Vorsehung nicht Ursache der Sünden, weil diese einer wirkenden Ursache gar nicht bedürfen, sondern nur einer gebrechenden. Zum Wesen des bösen Actes sei zwar der allgemeine Einfluß Gottes nothwendig, nicht aber zur Unordnung und Sündhaftigkeit (deformitas) desselben, denn dazu genüge unsere angeborene Verderbtheit als gebrechende Ursache. Es sei unbestrittene Wahrheit, daß Gott sich keinem Getauften und Gerechtfertigten zuerst entziehe, d. h. ihm die heiligmachende Gnade nehme, wenn derselbe nicht zuvor durch eine Schuld seinen Gott von sich gestoßen habe; denn stehe es auch nicht in der Macht und im Belieben des Menschen, die Gnade zu haben, so sei es doch seinem Willen überlassen, sich der Gnade durch Begehung einer Sünde zu berauben.

Wie die Heiden und Manichäer das Vorherwissen und Vorherordnen Gottes gänzlich verneinen, so stellen die Mahomedaner, an ihrer Spitze Avicebron, verkehrte Lehrsätze hinsichtlich der zeitlichen Ausführung desjenigen auf, was in Gottes Geist von Ewigkeit disponirt ist; sie heben nämlich die Thätigkeit der secundären und mittleren Ursachen (causae secundae) ganz auf und schreiben auch die Durchführung des göttlichen Weltplanes einzig und allein Gott selbst zu, so daß sie behaupten, nicht das Feuer erwärme, sondern Gott selbst. Wimpina erklärt solche Annahme als naturwidrig, weil, wenn sich die Sache so verhielte, nicht

mehr einzusehen wäre, wozu die Naturdinge überhaupt ihre eigenthümlichen Formen, Fähigkeiten und Neigungen hätten. Es sei allerdings richtig, daß Gott mit jedem (freiwillig oder nothwendig) wirkenden Factor mitwirke; allein es geschehe dieses nicht so, daß die natürlichen Dinge, wie die Muhamedaner meinen, ihrer eigenen Thätigkeit gänzlich beraubt werden, sondern Gott sei die Ursache eines jeden thätigen Factors nur insoferne, als er ihm die Kraft zu handeln gebe und erhalte, und diese zum Handeln in Bewegung setze (anrege und applicire), kurz insoferne jede andere Kraft durch die einfließende göttliche Kraft thätig sei. Sobald Jemand mit Luther und Melanchthon die Freiheit des Willens leugne, sei es nur consequent, wenn er in Bezug auf die Willensthätigkeit der Menschen der muhamedanischen Ansicht beipflichte, d. h. ihnen jede eigene Thätigkeit abspreche.

Wimpina wirft die Frage auf, wie die Hexen- und Zauberkünste und alle dämonischen Greuel und Bosheiten, deren sich schlechte Christen oft schuldig machen, zur göttlichen Vorsehung stehen, und antwortet, daß alle diese Uebelthaten, wären sie auch sämmtlich wahr, nicht ohne Wissen und Willen, d. h. nicht ohne Zulassung Gottes geschehen, der eben deßhalb, weil er den menschlichen Willen mit Freiheit begabte, auch Böses gestatten muß[41]). Bei seiner Fürsorge für das große Weltall habe Gott mehr noch auf das Ganze, als auf das Einzelne Rücksicht zu nehmen. Wie könnte nun seine Gerechtigkeit zur Geltung kommen, wenn alles Böse absolut unmöglich gemacht und verhindert würde[42])? Wie würde selbst das Gute vollkommen erkannt, wenn sein Gegensatz nicht bestünde? Gottes Macht und Weisheit müsse sich dadurch noch glänzender zeigen, daß er das Böse immer wieder zu verbessern und Gutes daraus zu ziehen verstehe und vermöge. Zudem wirke die göttliche Vorsehung auch dadurch dem Bösen entgegen, daß sie in der Kirche die Sacramentalien (Weihwasser, geweihtes Salz, Glocken, Kreuzzeichen, Kräuter, Kerzen u. dgl.) als Schutzmittel gegen die dämonischen Maleficien bereitet habe. Eitel seien die Klagen der neuen (luth.) Wiclefiten, als gebe es keine Vorsehung,

---

41) Ipsa etiam permissio, etsi non beneplaciti, signi tamen voluntatem ejus contestatur.

42) S. Thom. compend. theolog. c. 141. 142. Bonum unius non potest accidere sine malo alterius (patientia justi non est sine persecutione injusti). Ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona.

weil die papistischen Greuel, als Fasten, Beichten, Messelesen, Priesterthum, Excommunication u. s. w. so viele Jahrhunderte hindurch seien geduldet worden. Diese vermeintlichen Greuel hätten ihre Stütze theils in göttlicher, theils in uralt kirchlicher Anordnung; darum schärfe schon der heil. Paulus die Beobachtung der überlieferten Satzungen ein. Nicht in der Uebertretung oder Verachtung der kirchlichen Gebote oder Vorschriften bestehe die evangelische Freiheit, sondern darin, daß man sie aus Liebe, nicht aber aus Furcht vor zeitlicher Strafe befolge.

Den Unterschied zwischen Vorsehung und Fatum sucht das dritte Buch zum Verständniß zu bringen. Die Vorsehung sei lediglich in der ersten Ursache (Gott), das Fatum aber in den zweiten oder mittleren Ursachen (geschöpflichen Dingen). Das Fatum gehe aus der Vorsehung hervor und sei ihr untergeordnet, auf sie hingerichtet. Die Vorsehung habe das Verhältniß eines Unbeweglichen, das Fatum sei etwas Bewegliches; der Vorsehung unterliege Alles und Jedes, nicht aber dem Fatum. Nur was durch mittlere (secundäre) Ursachen hervorgebracht werde, sei unter das Fatum zu subsumiren, keineswegs aber was ohne mittlere Ursachen geschehe.

Der Lösung des Problems, wie und durch welches Mittel die freizukünftigen Dinge von Gott unfehlbar vorhergesehen werden, weicht Wimpina nicht aus. Er läßt die Antwort jener Thomisten auf sich beruhen, welche sagen, Gott wisse und kenne von Ewigkeit die Determination seines Willens. Diese nun sei die Ursache und der Ursprung aller Contingenz und Freiheit oder aller freien Acte, mithin sehe er in ihr alle frei zukünftigen Dinge unfehlbar vorher, weil die Determination seines Willens nie vereitelt werden könne. Nicht undeutlich gibt Wimpina zu verstehen, daß er diese Ansicht und Begründung für keine dem heil. Thomas angehörige erachte, denn der englische Lehrer habe sich an Boethius angeschlossen und demnach gesagt, das unfehlbare Vorherwissen der zufälligen (contingenten) Dinge auf Seite Gottes gründe sich darauf, daß der ganze Verlauf der Zeit und Alles, was irgendwie an die Zeit gebunden ist oder zu ihr in Beziehung steht, Gott von Ewigkeit her gegenwärtig sei; denn die Ewigkeit bestehe wegen ihrer Unermeßlichkeit und Unendlichkeit mit der ganzen Zeit und mit jedem Zeittheile zusammen.

Zur Bekämpfung der Willensfreiheit hatte sich Luther auch auf den 23. Vers des 10. Kapitels des Propheten Jeremias berufen, wo geradezu geleugnet werde, daß der

Weg und die Schritte des Menschen in seiner Gewalt seien. Wimpina versteht natürlich diese Stelle nur von der zuvorkommenden und helfenden Gnade Gottes, welche den freien Willen wohl unterstützen müsse, ihn aber nicht zerstöre. Wenn Gott will, lautet seine Argumentation, daß alle Menschen selig werden, so muß er, da sich die Menschen auf die heiligende und seligmachende Gnade nur durch den ihnen zuvorkommenden göttlichen Beistand vorbereiten können, in Folge seines Wollens (ex suppositionis necessitate) an der Thüre des menschlichen Herzens stehen und pochen. Dazu dränge ihn nicht irgend eine geschaffene Kraft, sondern seine eigene Einrichtung, indem er selbst angeordnet habe, wir sollten in der Weise selig werden, daß wir den Anfang des Heiles von ihm haben. Schaue man nur auf die absolute Macht und Freiheit Gottes, so könnte Gott allerdings den Menschen ohne alle und jede Gnade lassen, namentlich ohne den ersten anregenden Beistand; allein das gehe nicht mehr an, wenn man auf die ordinata potestas (potentia) Gottes schaue, wonach er nun einmal jeden Menschen zum Heile bestimmt habe und dessen Seligkeit ernstlich wolle. Nun fordere nicht die Natur des Menschen, sondern die Anordnung Gottes, daß die anregende unverdiente Gnadenhilfe mitgetheilt werde. Zweifellos bekennt sich hier Wimpina zu demjenigen thomistischen System, welches den status naturae purae wohl in Bezug auf die potestas Dei absoluta zugibt, nicht aber in Bezug auf die potestas ordinata (dieses Wort im richtigen Sinne verstanden).

Die Abhandlung von der Vorsehung endet mit vier metrischen Gebeten, deren jedes zehn bis fünfzehn Hexameter enthält, und wovon das erste an Gott Vater, das zweite an Gott Sohn, das dritte an Gott den heiligen Geist, das vierte an die Gottesgebärerin gerichtet ist.

§. 21.

Mit der Vorsehung steht in unmittelbarer Verbindung die Vorherbestimmung (Prädestination), daher Wimpina ihr ebenfalls drei Bücher widmet. An der Spitze steht ein Gedicht über die Gerechtigkeit Gottes in Sachen der Prädestination und Reprobation, worin es unter Anderem heißt:

„Nam qui perpetua mundum ratione gubernat,
Eligat aut reprobet, id rations facit.
Subqua vim nullam perfert humana voluntas,
Id quamvis Wicleff (d. h. Luther) et sua turba velit."

Der Anlaß zur Abfassung des Werkes ist zu suchen in einer vielseitigen Aufforderung, die an Wimpina ergangen

war und die ihren Grund in den vielen Predigten hatte, welche damals über die Vorherbestimmung in einer nicht immer dem katholischen Glauben entsprechenden Weise gehalten wurden. Wimpina erkennt in der Vorherbestimmung ein dreifaches Moment, Erkenntniß, Wille und Macht, die Erkenntniß im Vorherwissen, den Willen in der Auswahl, die Macht in der Zubereitung. Alle drei Momente habe der heil. Augustin berücksichtiget, indem er die Prädestination bald als ein Vorherwissen der Wohlthaten Gottes, bald als den Vorsatz, sich zu erbarmen, bald als eine unverdiente Zubereitung des Heilsgeschenkes darstelle.

Die Verwerfung (Reprobation) bezeichnet Wimpina als das göttliche Vorauswissen der Bosheit Einiger und das Zubereiten der Verdammung derselben. Es sei, sagt er, einerseits pelagianisch, den Grund der göttlichen Vorherbestimmung darin zu suchen, daß Gott voraussehe, der Mensch werde seinen freien Willen gut gebrauchen oder sich Verdienste erwerben oder kein Hinderniß setzen u. dgl. Dagegen müsse man anderseits auch die Behauptung, daß bei der Prädestination ein völlig grundloses Belieben des göttlichen Willens walte, als zu große Härte ansehen. Man könne einen Mittelweg einschlagen und sagen, Gott habe allerdings Gründe der Angemessenheit und Schicklichkeit (congruitatis et decentiae), warum er im Allgemeinen einen Theil der vernünftigen Geschöpfe vorherbestimme, einen anderen aber nicht. Es geschehe z. B., weil außerdem entweder die Gerechtigkeit oder die Barmherzigkeit Gottes nicht nach Gebühr hervortreten und triumphiren würde. Was jedoch die Frage nach den Gründen anbelange, aus welchen ein bestimmtes menschliches Individuum prädestinirt sei oder nicht, so müsse man glauben, daß Gott zwar auch in dieser Beziehung Gründe der Schicklichkeit und Angemessenheit habe, daß jedoch der Mensch sie ohne göttliche Offenbarung nicht wissen könne. Wimpina geht hierin in doctrineller Nachgiebigkeit über die thomistischen Grenzen hinaus, denn er will es nicht tadeln, wenn Jemand das göttliche Vorherwissen des menschlichen Willensgebrauches unter die Gründe der Schicklichkeit und Angemessenheit zähle und wenn er glaube, daß dasselbe vor Gott den anderen Ursachen der Vorherbestimmung wenigstens zur Seite stehe. Dem christlichen Volke sei über die Vorherbestimmung in der Weise zu predigen, daß man die Gläubigen ermahne, zu thun, was ihnen obliege, dann werde Gott auch thun, was seiner Güte entspreche und sich für ihn gezieme.

Eine weitläufige Erklärung wird im zweiten Buche dem

die Prädestination behandelnden neunten und eilften Kapitel des Römerbriefes zu Theil. Es wird nachgewiesen, daß der Mensch nicht aus Nothwendigkeit selig oder verdammt werde, ungeachtet die göttliche Vorherbestimmung und Verwerfung unfehlbar sei; denn die Prädestination sei zwar unfehlbar gewiß von Seite des vorherwissenden Gottes und erfolge in dieser Beziehung ex necessitate consequente seu suppositionis, sie erfolge aber nicht mit absoluter und vorhergehender Nothwendigkeit von Seite der Ausführung und der mittleren oder secundären Ursache (d. h. des Menschen), vielmehr handle der Mensch als freie Ursache und vollführe auf freie Weise den göttlichen Rathschluß. Sonach erscheine die Wirkung (d. h. die Verwirklichung der Prädestination) von Seite des Menschen als eine zufällige oder contingente That, da die Zufälligkeit, Freiheit oder Nothwendigkeit einer Wirkung oder Handlung der Geschöpfe sich nicht von der ersten Ursache (Gott), sondern von der secundären und mittleren Ursache (Geschöpf) sich herleite[43]). Man könne sagen: Gott hat den Petrus vorherbestimmt, mithin wird er selig werden, allein er wird auf contingente Weise weil durch eine contingente oder freie Ursache selig werden, indem Gott vorherbestimmt hat, daß er auf contingente Weise selig werde. Oder man könne sagen: Der prädestinirte Petrus wird zwar nothwendig, aber nur mit nachfolgender Nothwendigkeit (necessitate consequente) selig werden, eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit und Zufälligkeit nicht aufhebt. Daher sei die Behauptung, daß ein Prädestinirter verdammt und ein Verworfener selig werden könne, im sogenannten sensus divisus ganz richtig, weil die secundäre Ursache, welche bei der Ausführung und Verwirklichung der Vorherbestimmung oder Verwerfung mitthätig ist, ein frei wirkender, die Möglichkeit des Gegentheils in sich tragender Factor sei[44]).

Diese lichtvolle Auseinandersetzung eines heiklen Gegenstandes hat übrigens einen bedeutenden Schatten im Ge-

---

43) S. Thom. compend. theolog. c. 437. Effectus simpliciter denominantur secundum conditionem proximarum causarum.

44) In dem Handbuche der Probleme oder Untersuchungen hatte Wimpina (distinct. 40) die Frage gestellt, an praedestinatio praedestinatis tantam imponat certitudinem, ut necessario salventur extra omnem mutabilitatem, und darauf geantwortet: Quia effectus non ex causa prima, sed ex proxima accipiunt contingentiam vel necessitatem, ideo sicut divina praescientia rebus praescitis, ita providentia rebus provisis et praedestinatio praedestinatis ad salvandum nullam imponit necessitatem.

folge, indem Wimpina die antiaugustinianische Meinung Occams zu billigen oder gar zu adoptiren scheint, wonach es eine doppelte Prädestination für den Himmel gebe, eine bedingte, welche von der Befolgung der göttlichen Gebote abhängig sei, und eine unbedingte. Jene erstrecke sich auf alle Menschen, weil Gott Alle selig haben wolle, diese nur auf einige besonders begnadigte Seelen, z. B. auf die selige Jungfrau Maria, Jeremias, Johannes Bapt., Paulus und Andere. Zu einiger Entschuldigung Wimpina's kann die Wahrnehmung dienen, daß er zu der bezeichneten Inconsequenz nur durch den seiner Zeit eigenen Mangel an Kritik verleitet wurde, indem er und seine Zeitgenossen das Büchlein „de praedestinatione Dei", welches einen Anhaltspunkt für jene doppelte Prädestination bieten soll, noch für ein Werk des heil. Augustin hielten, während es einem ganz obscuren Autor angehört[45]).

Das dritte Buch der Vorherbestimmung ist größtentheils gegen Melanchthon gerichtet. Zuerst wird von sechszehn gotteslästerischen Behauptungen gehandelt, welche dem heil. Augustin von den Pelagianern waren entgegengehalten worden und die der große Kirchenvater beantwortet haben soll. Doch waltet hier abermals ein dem Gebiete der Kritik angehöriger Irrthum ob, indem das Werk, welches die Aufschrift trägt: „S. Augustini ad articulos sibi falso impositos responsio," ehedem fälschlich den Werken Augustin's beigefügt war. In Wirklichkeit ist es aber die vom heil. Prosper geschriebene Widerlegung der Einwürfe des Vincenz von Lerin[46]). Melanchthon hatte in seinen locis communibus aus dem Lehrsatze von der Vorherbestimmmung gleichfalls die Folgerung abgeleitet, daß es keine menschliche Willensfreiheit gebe und der Mensch nothwendig selig werde. Wimpina sucht ihn mit seiner unhaltbaren Unterscheidung der doppelten Prädestinationsart[47]), die er, wie gesagt, irrig für eine augustinische hielt und deßhalb oft benützte, zum Schweigen zu bringen. Durch Anführung mehrerer Bibelstellen glaubt er bewiesen zu haben, es gebe auch eine praedestinatio conditionis, qua ita praedestinationis effectum et finem contingimus, si meritis (ex gratia) non defecerimus. Allein der Leser findet eigentlich nichts Anderes dargethan, als die sich von selbst verstehende Wahrheit, daß Adam mit freiem Willen sündigte, aber auch nach dem

45) Migne, patrolog. lat. T. X. col. 1678.
46) Migne, patrolog. lat. T. X. col. 1679 u. 1843.
47) Praedestinatio alligationis et conditionis, nennt er sie.

Falle das freie Wahlvermögen behielt, weßhalb die Menschen nur mittelst freigewirkter Tugendhandlungen in den Himmel gelangen können. Wichtig ist dagegen die schwächste Seite der melanchthonischen Beweisführung getroffen, wenn es heißt, Melanchthon verstehe nicht zu unterscheiden zwischen der Gewißheit des göttlichen Vorherwissens einerseits, und der Art der Ausführung und des Eintreffens der Dinge durch die nächsten oder secundären Ursachen andererseits; er statuire daher aus Unkenntniß auch in Bezug auf die Ausführung durch die nächsten Ursachen eine vorhergehende Nothwendigkeit. Wenn endlich der treueste Schüler und Freund Luther's den Satz aufstellte, die äußeren Handlungen seien frei, nicht aber die inneren Affecte und Willensbewegungen, so kostete es Wimpina wenig Mühe, zu zeigen, wie ungereimt es sei, eine freie Wirkung von einer unfreien Ursache zu erwarten. Bei solcher Voraussetzung würden sich, wie S. Augustin (de Trinitate) sage, alle äußere Handlungen als eine Art Lüge darstellen, weil äußerlich Alles anders wäre, als innerlich, der äußere Effect frei, der innere Affect gebunden.

Die erwähnten freiheitsfeindlichen Ansichten Luther's und Melanchthon's hatten Wimpina vermocht, auch seinen zwei Büchern vom glücklichen Zufalle (de bona fortuna), deren erste Entstehungszeit schwer anzugeben ist, eine neue, gegen die Reformation gerichtete Gestalt zu geben und sie der Anacephaläosis einzuverleiben. Sie sollten auf die Frage Antwort geben, wie sich mit Wimpina's Lehre vom Fatum, von der Vorsehung und Vorherbestimmung die Annahme eines Zufalles und Glückes (oder Unglückes) vereinbaren lasse. Wimpina nennt dasjenige einen Zufall, was aus gewissen Ursachen gegen die Absicht des Handelnden, welcher etwas Anderes bezweckte, eintritt[48]). Die Gründe und Auctoritäten, welche für oder gegen Zufall und Glück sprechen, werden einander in der Weise gegenübergestellt, daß die Existenz oder Möglichkeit des Glückes und Zufalles unzweifelhaft erscheinen muß. Für die Bejahung der Frage sind unter den Alten namentlich Juvenal, Empedokles, Demokrit, Boethius und Andere angeführt. Die Begründung der Möglichkeit und Wirklichkeit stützt sich auf die schon oft erörter-

48) Quoties aliquid cujuspiam rei gratia geritur aliudque quibusdam de causis, quam quod intendebatur, obtingit, casus vocatur, oder nach Aristoteles: fortuna est causa per accidens effectum rarius obtingentium secundum propositum, eorum quae fiunt propter aliquid i. e. intentum finem.

ten Anschauungen unseres Verfassers, daß der Wille Gottes der letzte Grund aller Dinge sei. Wollte Gott, daß nicht nur Nothwendiges, sondern auch Contingentes, ja Zufälliges (res fortuitae et casuales) existire und geschehe, so habe er auch zufällige Ursachen bereitet und angewiesen, auf daß seinem Wissen und Willen gemäß Zufälliges eintrete[49]). Im zweiten Buche spricht Wimpina sich dahin aus, daß das Glück (bona fortuna, glücklicher Zufall) von höheren und himmlischen Ursachen ausgehe, von Gott, den Engeln, namentlich von den Leitern der Himmelskörper, von der Stellung der Gestirne u. dgl. Um glücklich zu wählen oder das Gewählte glücklich auszuführen, werde der Mensch vom Himmel, einem Engel und Gott unterstützt (beeinflußt). Die Einwirkung des Himmels und der Engel auf den Menschen (inclinativa motio, suasio, coelestis impressio) disponire nur den menschlichen Geist und Willen zur Wahl guter Mittel, werde aber häufig abgewiesen und unbeachtet gelassen, die von Gott kommende Anregung oder Neigung aber treibe, wenn sie von der voluntas beneplaciti ausgehe, wirksam an und versetze in Thätigkeit (operationem perficiens), jedoch ohne Zwang und Nöthigung. Daß die Menschen von der Stellung, Gestalt, Bewegung, dem Lichte des Himmels beeinflußt werden, gilt Wimpina als unbestreitbar, weßhalb er die im J. 1524 eingetretene große Wasserfluth auf Rechnung der Gestirne setzt. Um nicht mißverstanden zu werden, bemerkt er, daß kein Ereigniß in Rücksicht auf das göttliche Vorherwissen und auf die divina voluntas beneplaciti zufällig oder glücklich heißen könne, sondern nur in Bezug auf die sogenannte divina voluntas signi und in Bezug auf die dem göttlichen Vorherwissen untergeordneten secundären Ursachen, namentlich in Bezug auf die englischen Geister und die Stellung der Himmelskörper[50]). Kein Mensch könne durch die Kraft eines Himmelskörpers nach allen Seiten hin glück-

---

49) S. Thom. compend. theol. c. 137 und opuscul. 14 de angelorum natura c. 15.

50) Cum coelestis corporis virtus nec per modum intellectus nec voluntatis inferiora moderans, immo potius naturae necessitate (qua ad unum divertitur) respectu unius duntaxat effectus limitate existat, praeter quem et alii obtingere possint, recte respectu coelestis corporis fortuitus poterit esse et casualis effectus. Idem et de angelico spiritu exemplificari licet ob finitam limitatamque et receptam intellectus ejus capacitatem et potentiam, cui ob id quiddam per accidens obtingere posse perspicuum est fortuitumque et casuale, cum sit veluti intra limites quosdam restrictus nec ad omnia obtingentia se distendere potens sit,

lich oder unglücklich sein, sondern nur nach bestimmten Seiten hin, weil die Natur, durch deren Nothwendigkeit die himmlischen Einstrahlungen und Einflüsse erfolgen, ad unum determinirt sei, wovon aber Glück oder Unglück des Menschen abhänge, das könne keineswegs auf ein Einziges zurückgeführt, sondern müsse auf Unzähliges zurückgeführt werden. Den Ausdruck „Glück oder Unglück" könne man auch nicht auf das sittlich Gute des Menschen anwenden, weil dieses nicht durch die Nothwendigkeit der Naturkraft oder gegen die Absicht existire und erworben werde.

Das Schriftchen schließt mit einem Gebete an die Himmelskönigin, welche bewirken möge, daß Alles beglückt sei, und mit einer Danksagung gegen Gott für die Vollendung der Arbeit.

Anthwort uff Scheltwort.

Wer den schilt, der recht nicht fleugt und hots ny geflogen,
Der ist selber eyn verraitherischer schalk, erloß und verlogen.

M. P. H.

Phaletium, Trochaicum penthametrum ad libellum:

I nunc te patulas refer sub auras
Facunde, lepide, glabre libelle.

Hiemit enden die in der Anacephaläosis enthaltenen und auf die Reformation sich beziehenden Schriften Wimpina's. Man wird dem Verfasser das Zeugniß nicht vorenthalten können, daß, wenn er auch nicht immer Vollkommenes leistete, er doch das unter den Verhältnissen Möglichste that und seine ganze Geisteskraft dem Einen Ziele weihte und opferte.

(Schluß folgt.)

XX.

Ueber die Einheit der Person Jesu Christi.

III.

Rechtfertigung der ehemaligen Bestimmung des Begriffes Person.

Beginnen wir von dem schwersten Vorwurf, den die Schule Günther's der Vorzeit macht. Derselbe lautet also: Die herkömmliche Definition führt das folgerichtige Denken zu dem Schlusse, daß die Person nichts anderes sei, als die höchste Besonderung der allgemeinen geistigen Natur. Und wie das? In jener Definition wird die Person für eine substantia individua rationalis naturae erklärt. Das Individuum aber ist die Besonderung eines Allgemeinen. Hält man also diesen Begriff substantia individua fest, so erreicht man durch den Zusatz rationalis naturae, der sonst wohl geeignet wäre, zu einer richtigeren Ansicht zu führen, nur dieses, daß jenes Allgemeine, dessen Besonderung die Person als substantia individua sein soll, nun als ein Geistiges erscheint, welches das in dem Naturwesen begonnene Bewußtsein, durch fortgesetzte Besonderung, im Menschen zum Selbstbewußtsein steigert. Bei Günther hingegen steht der Geist als wahre Substanz und Hypostase den Naturwesen, die eben als Individuen nicht in sich, sondern im allgemeinen Naturgrunde subsistiren, und eben deßhalb auch die Persönlichkeit, zu der die Hypostase sich auswirkt, der Individualität gegenüber.

Wie man sieht, ist die Beschuldigung auf den Ausdruck substantia individua gegründet. Denn auch dies ist in gewissen Schulen Sitte geworden, nachdem man in der eigenen

Speculation einem Worte diese oder jene Bedeutung und zwar willkürlich gegeben hat, es in eben dieser Bedeutung bei Andern zu verstehen, und dann aus demselben die schwersten Anklagen herzuleiten. Wie oft verfährt Günther also mit den Worten Begriff, Natur, Nothwendigkeit, Emanation u. s. w. Nicht anders in unserm Falle. Die Pantheisten bezeichnen Besonderung des Allgemeinen sehr oft als Individualisirung; denn ihnen sind ja die Einzeldinge oder Individuen als solche nur Erscheinungen der allgemeinen Substanz. Weil also auch Günther dieses von den Naturwesen behauptet, so pflegt man in seiner Schule mit dem Worte Individuum eben diesen Sinn zu verbinden. Dürfte man aber vergessen, daß dieses eine Redeweise ist, die man zu Gunsten des eigenen Systems, in Widerspruch jedoch mit dem außer der pantheistischen Schule gewöhnlichen, und insbesondere in Widerspruch mit dem kirchlichen Sprachgebrauch angenommen hat? Oder nennt die Kirche nicht, und zwar in ihren feierlichen Bekenntnissen und Beschlüssen, die Gottheit selbst substantia individua? In dem Munde desjenigen also, der wie Günther über die Natursubstanz und die Naturindividuen dächte und redete, möchte die Erklärung, daß die Person ein mit Vernunft begabtes Individuum sei, allerdings den verwerflichen Sinn bekommen, daß die Person die höchste Besonderung sei, in welcher die allgemeine Substanz zum Selbstbewußtsein gelange; aber auch in dem Munde desjenigen, der ganz und gar kein Individuum als Besonderung eines Allgemeinen anerkennt, und die Einzelwesen, seien es körperliche oder geistige, nicht individuelle nennt, um sie von der allgemeinen Substanz, in der sie als im gemeinsamen Grunde ihres Daseins wurzelten, sondern um sie erstlich zwar von dem Allgemeinen, vom Allgemeinen jedoch, das als solches nur ein Begriff ist, zu unterscheiden, dann aber auch als von allem ausgeschieden, in sich selbst bestehende Wesen zu bezeichnen? Der Unterschied besteht also nicht darin, daß jene Lehre von der Besonderung des Allgemeinen bei Günther auf die Körper-

welt beschränkt, in der alten Schule aber auch auf die Geisterwelt ausgedehnt werde, sondern darin, daß sie in der alten Schule eben so wenig für die Körperwelt als für die Geisterwelt angenommen wird. Ihr ist jedes Naturding, wenn auch eine unvollkommenere, dennoch insofern eine wahre Hypostase, als es in sich selbst besteht, und mit nichten Erscheinung eines Andern ist. Nun redet man zwar in Günthers Schule von der Natursubstanz und ihrer Entfaltung in das All der Körper mit einer Zuversicht, als wenn diese Lehre über jeden Zweifel erhaben wäre; wir glauben aber dargethan zu haben, daß dieselbe eine ganz unbewiesene und überdies irrthümliche Annahme ist, besonders deßhalb, weil die Besonderung des Allgemeinen, welche sie behauptet, nicht dann allein, wenn sie auf das Gebiet des Geistigen und Göttlichen übertragen, sondern schon in sich selbst vernunftwidrig ist.[1])

Doch gesetzt, es gäbe eine sich besondernde Natursubstanz, und es würde diese Besonderung mit Recht Individualisirung genannt; so würde doch daraus nur folgen, daß man in der Bestimmung, was Person sei, diesen Ausdruck substantia individua zu vermeiden habe; gewiß aber nicht, daß die Scholastik, welche mit demselben einen ganz andern Sinn verband, in dem Irrthum, den Knoodt ihr aufbürden will, befangen gewesen sei. Man durchgehe nun aber nicht bloß die oben angeführten Stellen, sondern die vielen Bogen, auf welchen die Anklage fortgeführt wird; und man wird finden, daß diese all überall auf nichts, auf gar nichts als auf dem Worte Individuum und der Günther'schen Hypostase von der Natursubstanz beruht. —

Aber nicht die Scholastiker allein, sondern zugleich mit ihnen werden die Kirchenväter beschuldigt. Knoodt findet es ebenso unläugbar als bedauernswerth, daß auch diese „im überlieferten Begriffsnetze gefangen saßen" und „bei ihren philosophischen Bestimmungen in den wichtigsten Din-

1) Phil. der Vorzeit. Bd. 2. Nr. 771—788.

gen geirrt haben [2])." Hätte er es dabei gelassen, über Mangel an Bestimmtheit und ein daraus entstehendes Schwanken zu klagen; so würden wir nicht widersprechen. Durch das apostolische Lehramt wurden die christlichen Wahrheiten nicht in der Sprache der Wissenschaft überliefert; doch war es nothwendig, sie auch in dieser Sprache auszudrücken. Denn nur dadurch wird ihr Verhältniß zu den Wahrheiten, welche auch das natürliche Denken erreicht, bestimmt. Ohne diese Bestimmung aber ist es weder möglich die geoffenbarten Lehren wider Entstellungen zu beschützen, noch auch ihren Inhalt auf die unserm Geiste natürliche Weise zu durchdringen. Weil also die göttliche Vorsehung es den Gelehrten unter den Gläubigen überlassen hatte, jenen wissenschaftlichen Ausdruck der geoffenbarten Wahrheiten unter der leitenden Aufsicht der Kirche zu ermitteln; so darf es uns nicht befremden, daß diese Geistesarbeit nicht von vornherein vollendet war. Schon der Mangel eines festen Sprachgebrauches war ein Hinderniß, das nicht in Bälde überwunden werden konnte. Die Worte Wesenheit, Substanz, Natur, Hypostase, Person hatten bei den profanen Schriftstellern keine feststehende Bedeutung. Kein Wunder also, daß auch die Väter in der Erklärung derselben nicht immer übereinstimmen, und sogar zwischen den griechischen und lateinischen Mißverständnisse auftauchten, die den kirchlichen Frieden bedroheten. Um so mehr also sollte man, nachdem in der Kirche sich ein bestimmter Sprachgebrauch gebildet hat, an diesem festhalten. — Eine andere Ursache, weßhalb die heiligen Väter bei Bestimmung der Begriffe nicht immer befriedigen, darf man darin suchen, daß sie ihre Schriften meistens zur Widerlegung einzelner Irrthümer verfaßten, und daher sich mit Erklärungen begnügten, die diesem Zwecke dienten.

Aber wenn nun aus diesen Ursachen hie und da Ueber-

2) A. a. O. S. 417. S. 418.

einstimmung und Sicherheit vermißt wird, und bei Einzelnen die eben erwähnte Einseitigkeit selbst zur Unrichtigkeit führt; so läßt sich deßhalb noch lange nicht behaupten, daß die heiligen Väter im Ganzen genommen „bei philosophischen Bestimmungen in den wichtigsten Dingen geirrt." Um dies an der Frage, die uns beschäftigt, zu zeigen, so habe ich schon, von dem Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit redend, bemerkt, daß man bei manchen und insbesondere bei griechischen Kirchenvätern liest: durch das Wort Natur werde, was einem Wesen mit andern derselben Art gemeinschaftlich, durch das Wort Hypostase aber, was ihm eigenthümlich ist, bezeichnet[3]). Diese Bestimmung nun ist, wenn sie nicht weiter ausgeführt wird, jedenfalls ungenügend; sie kann überdies, wofern nämlich das Verhältniß der Einzelwesen zur Art und Gattung unrichtig bestimmt wird, irrthümlich sein. Nimmt man an, daß in den Einzelwesen die Natur nicht bloß der Beschaffenheit, sondern der Zahl nach eine und dieselbe sei; so ist die obige Bestimmung unrichtig und leitet zu der oft erwähnten Ansicht von der Besonderung des Allgemeinen hin. Man hat diesen falschen Realismus beim heil. Gregor von Nissa finden wollen, weil er lehrt, daß wie die göttliche Wesenheit, so auch die menschliche nur eine sei, und daß man deßhalb mißbräuchlich von mehreren Menschen rede; und auch mir schienen seine Aussprüche keine andere Deutung zuzulassen[4]): aber wenn man bedenkt, daß auch andere Väter sich in ganz ähnlicher Weise ausdrücken, und dennoch, wenn gleich nicht immer bei derselben Gelegenheit, sich sehr bestimmt wider die numerische Einheit der geschaffenen Wesenheiten erklären;

---

3) Bd. 1. Nr. 216. Es ist dort namentlich vom heil. Basilius und dem heil. Gregor von Nyssa die Rede: Petavius theilt (De Trin. l. 4. c. 7.) überdieß Stellen aus Cyrillus von Alexandrien, Theodoret, Johannes von Damaskus und andere mit.

4) Ebend. Nr. 219.

so dürfte man es wahrscheinlich finden, daß auch der hl. Gregor es nur an Genauigkeit und Schärfe im Ausdrucke habe fehlen lassen.

Petavius freilich steht nicht an zu versichern, daß auch jene andern Väter in dem erwähnten Irrthume befangen gewesen[5]), und wir finden uns um so mehr veranlaßt, diese Behauptung zu prüfen, als man sie noch in jüngster Zeit mit Berufung auf Petavius wiederholt hat[6]).

Der heil. Cyrillus von Alexandrien also, sagt dieser, lehre, daß die Natur der einzelnen Menschen der Zahl nach eine und hiernach auch die Einheit der Natur der göttlichen Personen zu bestimmen sei. Zum Belege führt er zwei Stellen, die eine aus dem Commentar zum Evangelium des heil. Johannes[7]), die andere aus dem ersten Dialoge über die heilige Dreifaltigkeit an. Allein wenige Seiten vor der ersteren liest man die sehr ausdrückliche Erklärung: „Das Wort ist Eines mit seinem Erzeuger, so daß in der Substanz des Vaters die Natur des Sohnes geschaut wird, wie dies ohne Zweifel auch von uns betrachtet werden kann. Denn wir sind von Denen, die wir erzeugen, nicht verschieden, und wenngleich die Körper andere sind, deßhalb nicht der Natur nach getrennt: und deßhalb möchte man auch sagen, daß, wer den Sohn Abrahams sähe, Abraham selber schaue. Nichtsdestoweniger waltet in Betreff der Menschen ein großer Unterschied ob: denn möge gleich in allen die Beschaffenheit der Natur sich als dieselbe zeigen, so ist doch jedweder zum eignen Dasein und Erscheinen gewissermaßen in sich versammelt und nicht etwa dem Leibe (der

5) De Trin. l. 4. c. 9. n. 6. 7.

6) Nottebaum l. c. p. 41.

7) Ὁ Πέτρος γὰρ Πέτρος ἐστὶ καὶ οὐ Παῦλος, καὶ ὁ Παῦλος οὐ Πέτρος, μένουσί γε μὴν ἀδιάκριτοι κατὰ τὴν φύσιν. Ἕις γὰρ ἐπ ἀμφοῖν τῆς οὐσίας ὁ λόγος καὶ τῶν αὐτῶν ἀπαραλλάκτως ἕξει τὰ πρὸς ἑνότητα φυσικὴν συνδούμενα. In Joan. l. 9. Edit. Paris. p. 798. (Migne, Tom. 7. p. 238.).

Substanz) nach der eine in dem andern. Ueber die göttliche Natur hingegen dürfen wir nicht also denken. Denn dem Vater ist es zwar eigen, Vater und nicht Sohn, ebenso dem Sohne, aus jenem und nicht Vater, dem Geiste endlich Geist zu sein; aber diese heilige Dreiheit ist geeinigt und verbunden in einer göttlichen Natur, und darum bekennen wir einen Gott. Man darf daher auch die Genannten nicht gänzlich von einander trennen und ausscheiden, als wenn jeder ein besonderes Sein hätte; sondern wir glauben, daß jeder das, was er ist und von uns genannt wird, in seinem Fürsichbestehen (ἰδιοσυστάτως) ist[8])."

Diese Sätze lassen gewiß keinen Zweifel übrig, daß der heil. Cyrillus in Gott zwar die numerische Einheit, in den Geschöpfen derselben Art aber nur die gleiche Beschaffenheit der Natur anerkennt; denn gerade diese Trennung zu einem besondern Sein, die er in den göttlichen Personen läugnet, behauptet er von den einzelnen Menschen. Wir müssen also hiernach auch die zweite Stelle die Petavius anführt[9]), deuten, um so mehr als auch dort der Heilige, die obige Erklärung, wenn gleich nur in wenigen Worten vorausschickt[10]).

---

8) 'Αλλ' ἐπὶ μὲν ἀνθρώπων τυχὸν πολλή τις ἐστιν ἡ διακοπὴ, συστελλομένου τρόπον τινὰ καὶ ἀναχωροῦντος μεμορφωμένως ἑκάστου πρὸς τὸ ἰδίως ἔχειν καὶ φαίνεσθαι καὶ οὐκ ἐμπεφυκοτος τῷ ἑτέρῳ σωματικῶς, εἰ καὶ κοινὸς ἅπασιν ὁ τῆς οὐσιάς ὁρῷτο λογος. Επὶ δὲ Θεόυ τύυ κατὰ φύσιν ἐννοήσεις οὐχ ὄντως . . . . L. c. p. 783. (Migne, p. 216.)

9) Πῶς γὰρ ἂν ἡ αὐτὴ μια καίτον μια (καὶ μία) οὖσα νοηθείη ἄν; Οὐ γὰρ θέμις ἐπ᾽ἀνθρώπων ἕνα καὶ τὸν ἀυτὸν τὸν τῆς ὁμοουσιότητος λαχόντων λόγον, μίαν καὶ μίαν οὐσίαν εἰπεῖν, καὶ ἑκάστῳ τῶν ὄντων καθάπερ ἴδιόν τινα λόγον τὸν τῆς κοινότητος ἀπονέμειν. De S. S. Trin. Dial. I. p. 409. (Migne, Tom. 8. p. 702.)

10) Ἐν ἰδίᾳ δὲ ὢν ὁ Υἱὸς ὑποστάσει, τῇδέ τε ἔχειν εὖ μάλα πεπιστευμένος ὀυ καθάπερ ἡμεῖς ἀλλήλων, ἤτοι κατὰ νόμον σωμάτων διεστήξει καὶ ἀυτὸς τοῦ Πατρὸς, τὴν εἰσάπαν ἔχων διατομήν. κ. τ. α p. 408. (Migne, p. 698.)

Dasselbe gilt vom heil. Johannes von Damaskus, mit dem Unterschiede, daß dieser sich noch viel deutlicher und genauer erklärt. Die Stellen, auf welche Petavius seine Behauptung stützt, sind allerdings zweideutig, indem man die Einheit, welche in denselben der Natur gleichartiger Wesen beigelegt wird, als numerische und qualitative verstehen kann [11]). Aber Johannes hatte sich gleich im ersten Buche seines Werkes dort, wo er von der göttlichen Einheit redete, also ausgesprochen: „Etwas anderes ist es, die Dinge, wie sie in der Wirklichkeit, und etwas anderes, wie sie in unserem Denken sind, betrachten. Denn in allen Geschöpfen sind die Personen der Wirklichkeit nach unterschieden; Petrus z. B. ist von Paulus wirklich (seinem Sinne nach) getrennt: die Gemeinschaft, Verbindung und Einheit aber erhalten sie in unserem Gedanken. Wir erkennen nämlich in unserem Geiste, daß Petrus und Paulus derselben Natur sind, daß sie eine gemeinsame Natur haben: weil jeder von ihnen ein sinnlich vernünftiges und sterbliches Wesen ist . . . . Diese ihre gemeinsame Natur also ist in unserem Begriffe. Denn die Personen sind nicht ineinander, sondern jegliche besteht einzeln und besonders, d. h. getrennt, und hat gar Vieles, wodurch sie sich von anderen Personen unterscheidet. Sie sind dem Orte und der Zeit nach getrennt, und weichen von einander ab durch ihre Denkungsart, ihre äußere Gestalt, ihre Würde, Lebensweise und all' die Eigenthümlichkeiten, welche sie kennzeichnen, vor Allem aber dadurch, daß sie nicht die einen in den anderen, sondern geschieden

---

11) Ιστέον δὲ ὡς ὁ ἀριθμὸς τῶν διαφερόντων ἐστὶ καὶ ἀδύνατον ἀριθμεῖσθαι τά κατὰ μηδὲν διαφέροντα καθ' ὃ δὲ διαφέρουσι, κατὰ τοῦτο καὶ ἀριθμοῦνται, οἷον ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος καθ' ὃ μὲν ἥνωνται, οὐκ ἀριθμοῦνται τῷ λόγῳ γὰρ τῆς ὀυσίας ἑνουμένοι, δύο φύσεις ὀυ δύνανται λέγεσθαι, καθ' ὑπόστασιν δὲ διαφέροντες δύο ὑποστάσεις λέγονται. l. 3. c. 8. Ἄλλος γάρ ἐστι ὁ Πέτρος καὶ ἄλλος ὁ Πᾶυλος, ἄλλη ὑπόστασις καὶ ἄλλη, ὀυκ ἄλλη δὲ φῦσις ὁ Παῦλος καὶ ἄλλη ὁ Πέτρος. Παντες γὰρ ὁι ἄνθρωποι μιᾶς φύσεως εἰσι. De duab. volunt.

da sind und deßhalb zwei und drei und viele Menschen heißen. Dasselbe gilt von allen erschaffenen Dingen. Aber in der hochheiligen, über alle Wesen erhabenen und unbegreiflichen Dreieinigkeit findet das gerade Gegentheil statt. Hier ist das Gemeinschaftliche und Eine in der Wirklichkeit .... Denn außer dem Nichtgezeugtsein, dem Gezeugtsein und dem Hervorgehen sind Vater, Sohn und heiliger Geist ganz und gar Eines; das Unterschiedene aber ist nur in unserem Denken[12]).

Endlich will Petavius die irrige Auffassung der Gattungseinheit auch noch bei dem heil. Maximus finden, weil nämlich derselbe sagt und wiederholt, obwohl Petrus Mensch und Paulus Mensch sei, so seien sie doch nur zwei Personen, nicht zwei Menschheiten[13]). Diese Worte sprechen

---

12) .... ἐπί μὲν ὄυν πάντων τῶν κτισμάτων ἡ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις πράγματι θεωρεῖται .... ἡ δὲ κοινότης καὶ ἡ συνάφεια καὶ τὸ ἓν λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται .... ὐυδὲ γὰρ ἀι ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις ἐισίν, ἰδιᾳ δὲ ἑκάστη καὶ ἀνάμερος ἤγουν καθ' ἑαυτὴν κεχώρισται ..... πλέον δὲ πάντων τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις ἀλλὰ κεχωρισμένως ἔιναι καὶ δυό καὶ τρεῖς ἄνθρωποι λέγονται καὶ πολλοί.... ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας .... τριάδος τὸ ἀναπατὶν .... De fide orth. C. 1—8.

Es ist unbegreiflich, wie Petavius, der eben diese Stelle nicht lange nachher anführt (l. 4. c. 13. n. 19.), aus ihr nicht entnommen hat, wie die obige zu verstehen war. Uebrigens scheint er später seine Meinung geändert zu haben, denn in seinem Werke über die Menschwerdung (l. 6. c. 3.) nimmt er den heil. Cyrillus wider eben den Vorwurf, die Einheit der göttlichen Natur von jener der geschöpflichen nicht unterschieden zu haben, in Schutz, und führt noch eine andere entscheidende Stelle an. Der Vater, sagt in ihr Cyrillus, sei vom Sohne nicht wie ein Engel vom anderen, oder wie dieser Mensch von jenem Menschen verschieden. Οὐδὲ γὰρ ἂν διορίζοιτο τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ὥσπερ ἄγγελος ἀγγέλου καὶ μὴν καὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς ὁ δεῖνα του δεῖνα. De Trin. Dial. S. Tom. 5. p. 1. p. 592.

13) Καὶ ἡ ὑπόστασις Πέτρου ἄνθρωπός ἐστι καὶ ὑπόστασις Παύλου ἄνθρωπος ἐστι· καὶ δύο ἐισὶν ὑποστάσεις, καὶ ὀυ δύο ἀνθρωπότητες. Dial. I. de S. Tom. (Inter op. S. Athan. Tom. II. p. 418. Edit.)

in sich betrachtet gewiß nichts Irrthümliches aus; aber der heil. Maximus, oder wer immer der Verfasser der Gespräche, denen sie entnommen sind, sein möge, bedient sich jenes Beispiels, um die göttliche Einheit zu erklären. Wenn er also, schließt man, über diese richtig dachte, so müßte er dafür halten, daß die Menschheit, d. h. die menschliche Wesenheit in allen Menschen der Zahl nach dieselbe sei. Allein wir haben schon Gelegenheit gehabt, zu bemerken, daß diese heiligen Männer den Arianern gegenüber hauptsächlich darauf bedacht waren, die Wesensgleichheit der göttlichen Personen zu vertheidigen. Der Sinn jenes Vergleiches ist daher: Gleich wie Petrus, obschon eine von Paulus verschiedene Person, dennoch ebenso wohl als dieser wahrer Mensch ist; also sind auch der Sohn und der heilige Geist, obwohl vom Vater verschiedene Personen, dennoch wahrer Gott, wie er. Daß nun aber unter den göttlichen Personen nicht bloß, wie unter den menschlichen, Wesensgleichheit, sondern auch Wesenseinheit bestehe, lehren dieselben heiligen Väter dort, wo es ihnen nothwendig scheint. Wir haben dieses schon früher vom heil. Basilius und heil. Augustin, und soeben vom heil. Cyrillus und heil. Johannes nachgewiesen: aber auch in den Dialogen, die dem heil. Maximus zugeschrieben werden, mangelt ein solches Zeugniß nicht. Gleich im Eingange des zweiten heißt es: „Auch darin können die leiblichen Söhne mit ihm (dem ewigen Sohne Gottes) nicht verglichen werden, daß ich der Sohn meines Vaters, aber darum nicht auch seine Weisheit, nicht seine Macht, nicht sein Wille, nicht sein Wort, nicht sein Abglanz, daß ich nicht in meinem Vater bin, und der Vater selbst nicht in mir ist, noch wie der Vater wirkt, auch ich wirke. Der Sohn Gottes aber ist nicht nur der Sohn, sondern auch die Macht, die Weisheit, das Wort, der Wille und Abglanz des Vaters, so daß er weil Sohn, als ein in sich selbst bestehendes Wesen, und weil die Macht, die Weisheit, das

Wort, der Wille und Abglanz, als Das erkannt wird, was zugleich mit dem Vater und im Vater ist[14])."

Auch der heil. Maximus hat also in der obigen Stelle keineswegs sagen wollen, daß die menschliche Natur den einzelnen Menschen in derselben Weise gemeinsam sei, wie die göttliche den göttlichen Personen. Und gewiß, daß er in jenen Bestimmungen nur die gleiche Beschaffenheit im Auge hatte, geht überdieß aus der Erklärung, die er von den Begriffen Natur und Hypostase gibt[15]), hervor. Auch er sagt zwar, die Natur sei das Gemeinsame, die Hypostase das Eigenthümliche; aber er fügt auch bei und wiederholt mehrmals, die Natur drücke aus, was ein Wesen sei, und die Hypostase, daß es sei[16]).

Auf diese Bestimmung müssen wir nun aber auch aus anderem Grunde aufmerksam machen. Wir sagten oben, daß die Erklärung, die Natur sei das Gemeinsame, die Hypostase das Besondere, auch wenn man über das Verhältniß der Einzelwesen zu dem Allgemeinen richtig denke, doch immer ungenügend sei. Es ist also wohl zu bemerken, daß es die heiligen Väter auch bei dieser Erklärung nicht bewenden lassen. Schon dieß ist nicht zu übersehen, daß dieselbe bei ihnen nicht zu lauten pflegt: Natur ist das Allgemeine, Hyostase das Einzelne', sondern: Natur ist das Ge-

---

14) Καὶ ἐν τούτῳ τῶν σωματικῶν υἱῶν τὸ ἀσύγκριτον ἔχει, ὅτι ἐγὼ μὲν ὑιὸς ὢν τοῦ πατρός μου ὀυ ἐιμι ἀυτοῦ σοφία . . . . ὀυκ ἐιμὶ ἐν ἀυτῷ τῷ πατρί μου . . . . ὁ δὲ τοῦ Θεοῦ ὑιὸς ὀυ μόνον ἐστὶν ὑιός; ἀλλὰ καὶ δύναμις, καὶ σοφία . . . . ἵνα ἀπὸ τοῦ ἔιναι ὑιὸς τὸ ενυπόστατον νοηθῇ, καὶ ἀπὸ τοῦ ἔιναι σοφία, καὶ δύναμις . . . . τὸ μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐν τῷ πατρὶ καὶ σὺν τῷ πατρὶ ηοηθῇ.

15) Ἡ ὀυσία τὴν κοινότητα σημαίνει, καὶ ἐι τί ἐστιν ἴδιον τῆς ὀυσίας, κοινόν ἐστι τῶν ὑποστάσεων τῶν ὑπὸ τὴν ὀυσίαν. ἡ δὲ ὑπόστασις ἰδιότητα ἔχει, ἥτις ὀυκ ἔστι κοινὴ τῶν τῆς ἀυτῆς ὀυσίας υποστάσεων, μετὰ τοῦ καὶ ἀριθμὸν ἐπιδέχεσθαι.

16) Ἡ Θέοτης τὸ τί ἔιναι σημαίνει, ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ ἔιναι.

meinsame (κοινον), Hypostase das Eigenthümliche (ἰδιον)[17]. Wohl ist es wahr, daß sie unter diesem Eigenthümlichen alle außerwesentlichen und folglich auch die zufälligen Bestimmungen verstehen; doch ist dieses gewiß nicht dahin zu deuten, daß ein Wesen durch solche Bestimmungen zur Hypostase werde, sondern vielmehr dahin, daß nur die Hypostase und nicht die Natur dieselben besitze. Unter Natur verstehen sie die unveränderliche Wesenheit, unter Hypostase das Wesen, welches Träger sowohl der Wesenheit, als der Accidenzen ist. Daher hörten wir den heil. Johannes von Damaskus sagen, daß sich die der Natur nach gleichen Hypostasen durch vielerlei Accidenzen, vor Allem aber dadurch unterscheiden, daß sie jede ihr Sein in und für sich haben. Eben deßhalb und nur deßhalb können sie auch Träger der übrigen Eigenthümlichkeiten sein. Daß es also dieser Besitz des Seins ist, welches die Hypostase zur Hypostase macht, ist auch in der oben angeführten Bestimmung des heil. Maximus enthalten. Denn was heißt es: die Natur drückt das τί ἐιναι, das so oder so Beschaffensein, die Hypostase das Sein aus, wenn nicht: der Hypostase kommt es zu, das Sein zu haben, d. i. zu sein, der Natur aber das Sein zu bestimmen? Indem nun aber der heil. Maximus zugleich jene gewöhnliche Erklärung festhält, die Natur sei das Gemeinsame, die Hypostase das Eigenthümliche; so folgt, daß Wesen derselben Art dadurch sich unterscheiden, d. i. Einzelwesen sind, daß jedes sein eigen Sein hat, obwohl dieß in allem zu gleicher Beschaffenheit bestimmt ist.

Die Väter drücken diesen Gedanken in mannigfaltiger Weise aus. So hörten wir den heil. Cyrillus sagen, jede der göttlichen Personen sei das, was sie ist und heißt, Vater nämlich, Sohn und heiliger Geist, ihrem eigenen (für

---

17) Ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινον πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ ὀυσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. S. Basil. Ep. 214 (cl. 348). Ebenso die oben angeführten Väter.

sich) Bestehen nach, ἰδιοσυστατως.[18]). Jenes Eigenthümliche (ἴδιον) also, wodurch die Natur zur Hypostase wird, ist das eigene Bestehen, das Sein für sich, durch welches gleichartige Wesen von einander geschieden sind[19]). Ihr also und nicht der Natur kommt es zu, eigens (ἰδίᾳ, ἰδικῶς) und gesondert (ἀνα μερος) da zu sein[20]). Eben darum kann auch in den Hypostasen, während die Natur dieselbe ist, die Weise des Daseins verschieden sein[21]). Doch nicht bloß die Weise zu sein, auf die Weise zu leben und zu wirken, unterscheidet die Hypostase. Denn wie das Dasein, so eignet ihnen der Gebrauch ihrer Vermögen[22]). Die Hypostase ist

---

18) Ebenso erklärt er später die Worte des Heilandes: „Ich bin vom Vater ausgegangen," in dieser Weise: . . . . ἐξελάμψα τῆς ὀυσίας αὐτοῦ κατὰ πρόυδον μὲν τὴν πρὸς τὸ ἔιναι τε καὶ νοἑισθαι τυχὸν ἰδιοσυστατως. In Joan. 11. p. 939. (Migne, 465.)

19) Φύσις μὲν ὄυν ἐστι κατὰ τοὺς ἁγίους ἐιπἑιν πατέρας τὸ κοινὸν καὶ ἀόριστον. ἤτοι τὸ ἐιδικωτατον ἔιδος . . . . ὑπόστασις δὲ τὸ μερικὸν καὶ καθ᾽ ἑαυτὸν ὑφεστὸς οὐσία τις, μετὰ συμβεβηκότων τὴν καθ᾽ ἀυτὸ ὑπαρξιν ἰδιαιρέτως καὶ ἀποτετμημένως τῶν λοιπῶν ὑποστάσεων ἐνεργέιᾳ καὶ πράγματι κληρωσαμένῃ. S. Joan. Damasc. De duab volunt. n. 4. Ἡ ὑπόστασις ἔχει τὸ καθ᾽ ἑαυτὴν ὑπάρξαι· ἡ ὀυσιά δὲ καθ᾽ ἑαυτὴν ὀυ ὑφίσταται, ἀλλ᾽ ἐν ὑποστάσεσι θεωρἑιται. De fide orth. l. 3. c. 6.

20) Man sehe insbesondere beim h. Cyrillus (Tom. 6. p. 147—152. Migne, Tom. 9. p. 295—304) die Erklärung der ersten vier Anathemismen, von welchen später die Rede sein wird.

21) Und dieß zwar auch dann, wenn die Natur der Zahl nach dieselbe ist: Τὸ μὲν ἀγέννητον καὶ γεννητὸν καὶ ἐκπορευτὸν ὀυκ ὀυσίας ὀνόματα, ἀλλὰ τρόποι ὑπάρξεως . . . . ὡς ἔιναι τὴν διαφορὰν τῷ πατρὶ πρὸς τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνἑυμα κατὰ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον· τὸ δὲ ταὐτὸν κατὰ τὸν τῆς ὀυσίας λόγον. Exposit. fidei, inter opera St. Justini. Vergl. Petav. de Trin. l. 4. c. 8., wo mehrere ähnliche Stellen, namentlich des heil. Basilius, Maximus und Johannes von Damaskus.

22) Τὸ μὲν γὰρ μετέχειν τούτων (d. i. des Lebens, der Empfindung, des Erkennens und Wollens), τὸ ταὐτὸν τῆς φύσεως παρίστησιν. ὁ δὲ τρόπος τῆς ὑπάρξεως καὶ ἡ ἀποτετμημένη καὶ ἰδιοσύστατας ὑπόστασις καὶ σύμπηξις ἑκάστου καὶ ἡ ἰδιότροπος καὶ ἰδιοκίνητος καὶ ἡ διάφορος τῶν

also das in sich vollendete Wesen, dem nichts abgeht, um selbstständig und geschieden von anderen da zu sein und zu wirken[23]).

Was also die heiligen Väter mit jener Erklärung: Die Natur sei das Gemeinsame, die Hypostase das Besondere, wollen, ist dieses: Wesen derselben Art haben gleiche Beschaffenheit, und sind dennoch durch manches Eigenthümliche unterschieden. Der Grund jener ihrer gleichen Beschaffenheit ist die Natur oder Wesenheit, welche in allen dieselbe ist; die Eigenthümlichkeit aber, die sie unterscheidet, macht sie zu Hypostasen. Darum kann es bei Einheit der Natur eine Mehrheit von Hypostasen geben. — Jenes Eigenthümliche aber, wodurch die Natur zur Hypostase wird, suchten die Väter deßhalb nicht in der Einzelnheit, die sie ja sowohl von der göttlichen Natur, als von der Menschheit Christi behaupteten, sondern in jenem für sich Bestehen, wodurch ein Wesen ein Besitz eines eigenen Seins und Lebens, und darum wie Träger dieses eigenen Daseins, so auch eines eigenen Thuns und Leidens und mannigfaltiger Erscheinungen ist. Die Hypostase, sagen sie gerade wie die Scholastiker, ist das Ganze, die Wesenheit etwas in ihr.

Sehr oft reden die heiligen Väter und andere kirchliche Schriftsteller von der Wichtigkeit dieser Unterscheidung zwischen Substanz (oder Natur) und Hypostase (oder Person), und stehen nicht an zu behaupten, daß alle die großen Irrlehren über die Geheimnisse der heiligen Dreifaltigkeit und Menschwerdung darin ihren Grund haben, daß man Natur

---

φυσικῶν χρῆσις, ἀποτετμημένας τὰς ὑποστάσεις δείκνυσι καὶ πολλοὺς λέγεσθαι τοὺς ἀνθρώπους ποιεῖ. St. Joan. Damasc. De duob. volunt. n. 7.

23) Οὔτε ἡ ψυχὴ μόνη λέγεται ὑπόστασις, οὔτε τὸ σῶμα, ἀλλ' ἐνυπόστατα, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων ἀποτελούμενον ὑπόστασις ἀμφοτέρων. ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον ἐστί τε καὶ λέγεται. St. Joan. Damasc. Dial. c. 44. et c. 67.

Ebenso unterscheidet Theodorus Abucara ὑποστατικὸν und ὑπόστασις: Διαφέρουσι, ὅτι ἡ μὲν ὑπόστασις οὐκ ἔστι μέρος τινός. Opusc. 29.

und Person für dieselbe halte[24]). Wenn aber einige bei dieser Gelegenheit die Irrlehrer zugleich beschuldigen, daß sie zur Verkennung jenes Unterschiedes sich durch die weltliche Wissenschaft, und namentlich durch die aristotelische, hätten verleiten lassen[25]); so dürfte dieß sehr befremden, nicht bloß weil sie selbst oftmals sagen, die Hypostase verhalte sich zur Natur, wie die erste Substanz zur zweiten, sondern auch weil gerade die schärfere Begriffsbestimmung, wodurch sie die Hypostase von der Natur unterscheiden, dieselbe ist, welche Aristoteles von der ersten und zweiten Substanz gibt. Jene Bestimmung ist: die Hypostase sei das daseiende Wesen, die Natur der in ihm liegende Grund seiner Beschaffenheit. Stimmt aber damit nicht überein, was Aristoteles zur Unterscheidung beider Substanzen sagt: die erste sei das Ding, welches ist (τοδετι), die zweite in dem Dinge das, wodurch es ist, was es ist (ποιοντι)? Indeß er nennt das Einzelwesen eben deßhalb erste Substanz, weil demselben in vorzüglichem Sinne der Name Substanz (ὀυσῖα) gebühre. Nun war es aber in der Kirche Sitte geworden, das in seiner Einzelheit daseiende Wesen vielmehr Hypostase zu nennen, durch das Wort οὐσια hingegen die Wesenheit, die mehrerem gemein sein kann, zu bezeichnen. Indem also die Irrlehrer, um diesen kirchlichen Sprachgebrauch unbekümmert, fortfuhren, von der ὐυσια im Sinne des Aristoteles zu reden; so begreift man, wie viele Verwirrung sie dadurch hervorbringen konnten.

Dazu kommt, was von größerer Bedeutung ist, und von Suarez mit Recht hervorgehoben wird[26]), daß Aristoteles jene Begriffsbestimmung nur benützt, um die allgemeine

---

24) S. Greg. Nyss. De Differentia essentiae et hypostasis. Initio. S. Hieronym. Ep. 15. (al. 57.) S. Hilar. De Trinit. 1.

25) Anast. Sinaita Ὀδηγος c. 9. Theorian. Dialog. de Arm. Pant. post initium. Cf. Schrader de triplici ordine. p. 45 seqq.

26) Metaph. Disp. 34. sect. 3.

Natur von dem Einzelwesen, und nicht, um in diesem die einzelne Natur von ihm, dem Wesen, das in derselben da ist, zu unterscheiden, ja vielmehr diesen Unterschied bei anderer Gelegenheit in Abrede zu stellen scheint. Denn auf die Frage, wie sich die Wesenheit zu dem, dessen Wesenheit sie ist, also zum Wesen verhalte, antwortet er, jedes Wesen sei seine Wesenheit selbst. Nun läßt sich allerdings bemerken, daß auch hierin nicht sowohl ein Irrthum, als ein Mangel enthalten ist. Denn was Aristoteles darzuthun beabsichtigt, ist eigentlich nur, daß jedes Ding das, was es ist, durch eine ihm eigene, und nicht durch eine allen Dingen seiner Art gemeinsame Wesenheit ist; er hat auch hier die Lehre vom Real-Allgemeinen, die er Plato zuschreibt, im Auge[27]). Ob nun zwischen dem Wesen und der ihm eigenen, einzelnen Natur noch irgend ein Unterschied bestehe, das untersucht er nicht. Dieß reichte aber hin, daß jener sein Satz: jedes Ding sei seine Wesenheit selbst, vielfach mißbraucht werden konnte.

Tiphanus zwar sagt wider Suarez mit gar großer Zuversicht, den realen Unterschied zwischen der Hypostase und Natur, welchen er (Suarez) behaupte, habe Aristoteles freilich nicht erkannt, und nicht erkennen können, da es einen solchen gar nicht gebe; den virtualen jedoch habe er sehr gut gekannt, und deutlich genug gelehrt. Aber es ist etwas anderes, daß man diesen Unterschied aus aristotelischen Sätzen herleiten kann, und etwas anderes, daß Aristoteles ihn aus denselben hergeleitet und behauptet habe. Wenn jedes für sich bestehende Wesen das, was sein Begriff ausdrückt, seine Wesenheit selbst ist; so muß die Wesenheit in ihm eine individuelle sein. Nun ist es sehr wahr, daß auch zwischen dieser und dem in ihr daseienden Wesen noch jener Unterschied besteht, welchen Aristoteles durch die Ausdrücke τοδε τι und ποιον τι bestimmte. Allein er hebt dieß nicht

27) Phil. der Vorzeit. Bd. 2. Nr. 612.

hervor: wo er jene Unterscheidung macht, bestimmt er nach ihr nur das Verhältniß der Einzelwesen zu der ihnen gemeinsamen Wesenheit; wo er aber von der jedem Dinge eigenen Wesenheit also von der einzelnen redet, begnügt er sich zu behaupten, daß sie mit dem Dinge Eines und dasselbe sei.

Doch wie dem auch sei, gewiß ist, daß die Scholastiker nach dem Vorgange der Väter die Erklärungen des Griechen, so weit es nothwendig war, vervollständigt, oder, wenn man will, berichtigt haben. Dahingegen könnte es scheinen, daß gerade Günther den Vorwurf verdiene, bei der Begriffsbestimmung des Griechen stehen geblieben zu sein. Denn ohne des Unterschiedes zwischen Hypostase und Substanz zu erwähnen, gebraucht er, wo immer von Wesen, die in sich selbst subsistiren, die Rede ist, jene beiden Wörter als gleichbedeutend, und erklärt sie mitunter auch ausdrücklich für solche. Indeß waltet doch, die Sache näher betrachtet, hier nur eine Verschiedenheit des Ausdruckes ob. Günther unterscheidet nämlich, wenn nicht zwischen Substanz und Hypostase, doch zwischen Substanz (Wesenheit, Natur) und Subject (Wesen) jene für das unbestimmte Sein (Realprincip), dieses für das durch seine Bethätigung bestimmte erklärend[28]). Ebenso will er aber auch, wie wir oben vernahmen, Hypostase und Person unterschieden wissen. Weil also auch nach der alten Lehre die Hypostase sich zur Substanz verhält, wie der Träger des Daseins (das Daseiende)

28) Wir haben, sagt er, allerdings das Wesen von der Substanz unterschieden; denn diese ist nach Uns das unbestimmte, jenes aber das bestimmte Sein (Dasein). Vorzeit Bd. 2. S. 538.

Wird die Persönlichkeit gewirkt, d. h. ist sie Product, Schluß einer Thätigkeit; so läßt sich wohl vor der Auswirkung von dem wirkenden Etwas sagen, daß es die Bestimmung habe zur Persönlichkeit; allein diese Bestimmung ist noch keine realisirte (vollzogene); noch keine Bestimmtheit, und das causale Etwas noch kein Selbst (kein Wesen, Subject), sondern bloß unbestimmtes Realprincip (Substanz). Ebend. S. 535.

zu dem Grunde desselben, und deßhalb auch Subject genannt wird; so möchte der Unterschied nur darin bestehen, daß Günther, einem anderen Sprachgebrauche folgend, Hypostase nicht für gleichbedeutend mit Wesen oder Subject, sondern vielmehr mit Substanz oder Natur nimmt.

Es ist auch dieses nicht von geringer Bedeutung. Denn wenn gleich der Gebrauch des Wortes Hypostase wie bei den profanen, so auch in den ersten Jahrhunderten bei den kirchlichen Schriftstellern schwankend war; so wurde es doch seit dem fünften Jahrhundert allgemein auch in den Beschlüssen der Kirche im Gegensatz zu Substanz (oder Natur) für Subject, und folglich, wenn von vernünftigen Wesen die Rede war, für Person genommen. Was in Gott eines, im Gottmenschen aber mehrfach ist, wird ohne Unterschied bald natura, bald substantia, bald essentia, und was umgekehrt in Gott dreifach, in Christus eines ist, nun hypostasis oder subsistentia, nun persona genannt; zuweilen findet man auch diese wie jene Namen als gleichbedeutend nebeneinander gestellt: essentia sive substantia sive natura, und subsistantia sive persona [29]). Wenn aber einmal ein Sprachgebrauch allgemein und beständig geworden, und überdieß sogar in die Bekenntnisse und Entscheidungen der Kirche übergegangen ist; so muß man denselben, besonders in der Geheimnißlehre, achten und befolgen. Denn jedermann weiß, wie viele Störungen, Mißverständnisse und endlich auch Irrthümer aus dem entgegengesetzten Verfahren entsprungen sind [30]).

---

29) Conc. Chalcd, Syncl. Athan. Conc. Const. II. Dessen erster Canon also lautet: Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus S. unam naturam sive essentiam, unam virtutem et potestatem, Trinitatem consubstantialem, unam Deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandum esse, talis anathema sit. Conc. Lat. IV. *Damnamus*. Conc. Florent. Decretum pro Jacobitis.

30) Man wird daher den Grundsatz, den Vasquez ausspricht, billigen: In nostrae fidei mysteriis is modus loquendi omnino tenendus

Günther's Rüge also, daß man Hypostase oder Subsistenz für gleichbedeutend mit Person genommen habe, träfe, wenn sie gegründet wäre, ebenso wohl die lehrende Kirche, als die theologischen Schulen. Nun kommt aber dazu, daß er dieselbe, selbst von seinem Standpunkte aus, gar nicht erheben konnte. Denn er setzt ja Hypostase gleich Substanz; zwischen dieser und der Person hat aber doch die Schule unterschieden, und zwar insofern gleich ihm, als auch sie die Person als das Subject oder den Träger der Substanz (Wesenheit) bestimmte. Worin also weicht Günther eigentlich von der hergebrachten Lehre ab? Darin, daß ihm die Substanz das Princip oder Sein in seiner Unbestimmtheit ist, welches durch seine Bethätigung sich selbst bestimmend zum Subjecte im Sinne Hegel's, d. i. zum bewußten Sein, und dadurch zur Person wird. Denn, wie wir schon wissen, die Naturwesen hält Günther ebenso wenig für Substanzen oder Hypostasen, als für Personen: obschon Knoodt ihnen, weil sie doch ein Bewußtsein ihrer Erscheinungen haben, eine uneigentliche Persönlichkeit einräumt. In eben jener Weise unterscheidet Günther das an sich und für sich Sein. Jenes kommt einem Wesen dadurch zu, daß es wahrhaft Substanz, nicht Erscheinung oder Bruchtheil eines Anderen, dieses aber dadurch, daß es seiner sich bewußt ist.

Auch hierin also hat Günther es für besser gehalten, der hegelischen Philosophie als der alten katholischen zu folgen. Obschon in der letzteren das in (oder an) sich und für sich Sein gewöhnlich für ein und dasselbe genommen wird; so kann man doch, ohne von ihren Grundsätzen abzuweichen, auch eine Unterscheidung eintreten lassen, und das in sich Sein der Substanz, das für sich Sein der Hy-

---

est, quo Patres et Concilia utuntur, contra vero rejiciendus ab omnibus est modus, qui Patrum et Conciliorum phrasi adversatur. In part. 1. Disp. 125. n. 12.

postase und Person zueignen; in einem ganz anderen Sinne jedoch, als dieß von Günther geschieht. Der Substanz ist es als solcher wesentlich, einen Grund des Seins in sich zu haben, und folglich nicht wie das Accidenz eines Subjectes zu bedürfen, in dem sie als eine Bestimmung sei. Dieses in sich Sein, das der Substanz dem Accidenz gegenüber zukommt, kann sie unter keiner Bedingung verlieren. Es ist aber in demselben auch die Fähigkeit oder das Vermögen enthalten, ohne Gemeinschaft des Seins mit anderen Wesen, also getrennt und für sich da zu sein. Man kann also jenes in sich Sein der Substanz als das Vermögen dieses für sich Seins der Hypostase betrachten, und insofern, wenn von vernünftigen Wesen die Rede ist, die Substanz als potenzielle Person bezeichnen [31]). Aber wie man sieht, ist dieß die Unterscheidung einer doppelten Weise des Seins, und nicht, wie bei Günther, die Unterscheidung des Seins und seiner Erscheinung oder Bethätigung. Gleichwie ferner in der natürlichen Ordnung der Dinge kein Accidenz außer seinem Subjecte, der Substanz, sein kann, und es in der übernatürlichen Ordnung von einem solchen Sein der Accidenzen nur ein Beispiel, nämlich im Geheimnisse des Altares, gibt: also ist auch dem natürlichen Laufe der Dinge nach jede (in sich vollendete) Substanz Hypostase, und nur im Gottmenschen gibt es eine Natur, die als Substanz in sich ist, ohne als Person für sich zu sein. Wohingegen sich nach Günther in jedem persönlichen Wesen das für sich Sein oder die Persönlichkeit erst aus dem an sich Sein der Substanz entwickelt, so daß es also, wenn von Geschöpfen die

---

31) Daher lesen wir bei Suarez: Oportet advertere illud *per se* seu perseitatem essendi hic non sumi, ut distinguitur contra *esse in alio* ut in subjecto sustentanti: hac enim significatione esse per se omni naturae substantiali praesertim completae essentialiter convenit, et significat potius aptitudinem subsistendi, quam actualem modum per se essendi. De Incarn. Disp. 11. sect. 3.

Rede ist, keine Person gäbe, die nicht eine Zeitlang bloße Substanz gewesen wäre, und keine Substanz, die nicht nothwendig Person würde.

Mit vollem Rechte suchte daher Knoodt den tieferen Unterschied der Speculation Günther's von jener der alten Zeit darin, daß die letztere in den Dingen kein Sein vor dem Dasein anerkannte, dieses nicht als die Bethätigung jenes begriff. Denn wenn gleich viele Scholastiker, insbesondere der thomistischen Schule, einen realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein behaupteten, und somit jener eine Wirklichkeit, die durch das Dasein erst vollendet werde, zuschrieben: so waren sie doch, wie wir diese Streitfrage erörternd gezeigt haben[32]), weit entfernt, einzuräumen, daß die Wesenheiten der Dinge ohne Dasein erschaffen würden, und zu diesem sich, durch fremden Einfluß zur Thätigkeit geweckt, erst entwickelten.

Daß man einen solchen Unterschied zwischen Sein und Dasein nicht anerkannte, rührte jedoch nicht, wie Knoodt meint, daher, weil man sich überhaupt kein Sein, das zwischen dem Nichtsein und Dasein in der Mitte liege, zu denken wußte, sondern weil man einsah, daß ein derartiges Sein nimmer als dasjenige, wodurch die Dinge in sich, d. i. in ihrer eigenen Wesenheit Bestand haben, gedacht werden kann. Den Scholastikern zufolge hat Aristoteles manche Irrthümer seiner Vorgänger gerade dadurch überwunden, daß er zwischen dem, was wirklich, und dem, was dem Vermögen nach ist (dem Actualen und Potenzialen), und nicht bloß zwischen dem, was ist und nicht ist, unterschied. Das sein Können also liegt zwischen dem Sein und nicht Sein, das Mögliche zwischen dem Wirklichen und Nichts in der Mitte. Dabei ist jedoch wohl zu bemerken, daß das Wirkliche die Voraussetzung des Möglichen ist und nicht umgekehrt. Was nur dem Vermögen nach ist, kann in diesem

32) Philos. der Vorzeit. Bd. 2. Nr. 576. 580.

seinem Sein nicht für sich bestehen, sondern dasselbe nur in einem Wirklichen als dem Subjecte haben.

Was nämlich noch nicht ist, aber sein kann, ist dem Vermögen nach in seinen Ursachen, seien diese thätige oder leidende. Die thätige Ursache erzeugt und bringt hervor, die leidende empfängt und wird zu etwas. Es kann also etwas dem Vermögen nach nur erst in dem sein, der es hervorzubringen vermag, wie die Welt von Ewigkeit in Gottes Weisheit und Macht war; es kann aber etwas dem Vermögen nach auch in dem sein, aus dem es wird, wie das Schwert im Eisen ist; es kann endlich dem Vermögen nach in dem sein, das durch eigene Thätigkeit es in sich hervorbringt; so ist der Gedanke im Geiste, insofern dieser zugleich Fähigkeit hat, ihn zu erzeugen und zu empfangen. Daß nun das Mögliche der ersten und zweiten Art, in wie weit es ist, nicht in sich, sondern in einem Anderen ist, leuchtet ein. Dasselbe muß aber auch von der dritten Art behauptet werden. Der Gedanke ist, ehe er wirklich ist, ein Denkvermögen, das nicht in sich selbst, sondern im Geiste als seinem Subject ist. Nun kann ein Wesen allerdings auch seiner Substanz nach in solcher Weise ein potenziales Sein haben, wie z. B. das Thier im Samen und Embryo; aber dieses sein Sein ist doch immer nur die Beschaffenheit eines Anderen, vermöge welcher dieses Andere zu seiner Substanz werden kann. Erst dann hat das Thier ein Sein in sich selbst, wenn der Embryo zu seiner Substanz, d. i. wenn er Thier geworden ist; das ist dann aber auch kein potenziales, sondern ein durchaus wirkliches Sein. Der Geist nun, welcher wenn auch in dem Leibe, darum nicht, wie dieser aus einem schon Bestehenden, durch Umwandlung, sondern durch schöpferische Macht aus Nichts wird, kann dem Vermögen nach nur in der Macht des Schöpfers sein; sobald er außer dieser seiner Ursache zu sein anfängt, ist er in sich selbst, in seiner eigenen Wesenheit und darum verwirklicht. Wohl kann man die fernere Ausbildung und Entwickelung des

Geistes und jedes anderen Geschöpfes auch eine Verwirklichung nennen; aber das ist nicht Verwirklichung der Wesenheit, sondern der in ihr ruhenden Vermögen, und folglich ihr Ergebniß nicht Dasein, sondern Vollkommenheit.

Es ist kaum begreiflich, wie Günther dieß nicht eingesehen hat, Günther, der doch darauf dringt, daß man in jedem Wesen die Vermögen von der Wesenheit unterscheide. Wenn die Vermögen von der Wesenheit verschieden sind, muß dann nicht auch die Wirklichkeit der Vermögen, das Thun und Leiden, von der Wirklichkeit der Wesenheit, dem Dasein, verschieden sein?

Aber die Meinung, daß Dasein Erscheinung sei, ist in der Schule Günther's so fest gewurzelt, daß z. B. Knoodt sich auf dieselbe für den Unterschied zwischen Sein und Dasein, wie auf die offenbarste Wahrheit beruft. Ein Blick in die Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins, meint er, müsse Jedermann überführen, daß der Geist früher sei, als er sich wisse, oder da sei, und daß es somit allerdings für jeden Menschen eine Zeit gebe, wo er geistig sei, ohne da zu sein[33]).

Was ergibt sich nun aus dem Gesagten in Betreff des Begriffes Person? Jedes geistige Wesen ist nach Günther durch seine Bestimmung und Anlage zum Selbstbewußtsein und zur Freithätigkeit potentielle, aber erst durch das ein-

33) A. a. O. S. 383. Man vergleiche über alles Obige Philos. der Vorzeit. Bd. 2. Nr. 564. 567. 571 ff. 580. 945. 953 ff., wo auch vom Zusammenhang dieser Bestimmungen Günther's mit dem Pantheismus die Rede ist, und insbesondere gezeigt wird, daß Günther jene Lehre von der Verwirklichung des Seins zum Dasein vermittelst der Bethätigung auf Gott übertragend, das Unwirkliche zum absoluten Anfange, zur Voraussetzung des Wirklichen machte, und so den innersten Kern der Philosophie Hegel's in seine Speculation aufnahm, während die Scholastik den Satz des Aristoteles: das Erste von allem, was ist, ist das Wirkliche, festhaltend und durchführend, allem Pantheismus sich auf's Schärfste entgegenstellte.

getretene Selbstbewußtsein und die begonnene Freithätigkeit actuelle Person. In dieser Erklärung wird also die Persönlichkeit zu einer bloßen Erscheinung, und zwar zu einer Erscheinung, die kommen und schwinden kann, gemacht. Denn nicht nur ist der Mensch im Beginne seines Lebens ohne Selbstbewußtsein, sondern er verliert dasselbe auch im Laufe desselben, nicht nur in der Ohnmacht und anderen Krankheiten, sondern auch im Schlafe. Der Widerspruch einer solchen Behauptung mit dem Begriffe, den wir allgemein mit dem Worte Person verbinden, wird freilich durch jene Unterscheidung zwischen actueller und potenzieller Persönlichkeit verdeckt, aber auch nur verdeckt.

Statt potenzielle und actuelle sagt man auch zuweilen unentwickelte und entwickelte Persönlichkeit, und diese Ausdrucksweise ist noch mehr geeignet, durch Zweideutigkeit zu täuschen. Wir werden uns z. B. nicht daran stoßen, wenn man den Säugling einen unentwickelten Menschen nennt; aber etwa auch nicht, wenn man leugnet, daß er in Wirklichkeit Mensch sei? Woher diese Verschiedenheit? Daher, weil wir die Entwickelung auch von den Kräften und Anlagen, die Wirklichkeit aber von der Wesenheit verstehen. Was den Menschen im Gegensatze zu den Naturwesen zum Menschen macht, ist die Vernünftigkeit, d. i. eine solche Beschaffenheit seiner Natur, vermöge welcher in ihr die höhere Erkenntniß und Willenskraft wurzelt. Sobald aber die Substanz des Geistes im Embryo erschaffen ist, ist auch eine so beschaffene Natur, und folglich der Mensch verwirklicht. Darum kann ich nur vom Embryo, aber nicht vom Säugling sagen, daß er erst potentia nicht actu Mensch sei. Einen unentwickelten Menschen aber nenne ich den Säugling, weil jene Vernünftigkeit, die als Wesenheit verwirklicht ist, ihre Vermögen noch nicht äußert, im Thun und Lassen noch nicht zur Erscheinung kommt.

Ebenso verhält es sich mit der Persönlichkeit. Sie kommt dem Menschen den Naturwesen gegenüber allerdings deß-

halb zu, weil er fähig ist, seiner selbst bewußt und freithätig zu sein. Aber diese Fähigkeit besitzt er dadurch, daß er Träger einer vernünftigen Natur ist, und als solcher, möge diese Fähigkeit entwickelt sein oder nicht, ist er Person, und zwar actu nicht potentia, wie er auch actu und nicht potentia Mensch ist. Oder verstehen wir unter der Persönlichkeit nicht gerade ein Beharrliches, das unter dem Wechsel der Erscheinungen als das eigentliche Selbst unwandelbar fortbesteht? Nichts kann also verkehrter sein, als die Persönlichkeit in der kommenden und schwindenden und sich ändernden Thätigkeit, sei diese Wissen oder Wollen, zu suchen.

Freilich hörten wir nun Günther sagen, daß „das causale Etwas vor der Bethätigung noch kein Selbst, kein Wesen oder Subject, sondern bloß unbestimmtes Realprincip oder Substanz sei;" aber er konnte dieses nur einer Lehre gegenüber sagen, welche ihm einräumte, daß „die Persönlichkeit gewirkt," und zwar von dem Wesen selbst, dem sie zukömmt, gewirkt werde, welche mit ihm behauptete, „daß ein Wesen nur dann ein wirkliches Wesen sei, wenn es sich selbst ausgewirkt habe." In diesen Sätzen wird, wie man sieht, das Dasein mit der Erscheinung vermengt, und zwischen der Verwirklichung der Wesenheit und der Entwickelung der in ihr ruhenden Fähigkeiten nicht unterschieden. Damit hängt dann die Lehre Hegel's, dem auch das Obige entnommen ist, zusammen, daß die noch unbestimmte Substanz erst durch ihre Bethätigung sich selbst zum Wesen und Subjecte und folglich auch zur Person bestimme. Wir dürften dagegen einwenden, daß es durchaus keine Substanz ohne alle Thätigkeit geben kann [34]); aber was wir hier vornehmlich zu betrachten haben, ist, daß die Substanz, möge sie, wie Günther will, noch ohne alle Thätigkeit sein, oder von uns ohne diese betrachtet werden, daß, sagen wir, diese Substanz zwar nicht Subject von Thätigkeiten, aber doch

34) Philos. der Vorzeit. Bd. 1. Nr. 118. 127.

Subject einer Wesenheit und zwar einer wirklichen, nicht bloß möglichen Wesenheit und somit auch des Daseins ist. Als solches Subject ist sie Wesen, Hypostase, und wenn die Natur oder Wesenheit, welche sie trägt, eine vernünftige ist, Person.

Hieraus kann man nun auch ersehen, daß man in Wesen, die nicht mehr bloß in ihren Ursachen, sondern außer diesen in sich selbst sind, zwischen potenzieller und actueller Persönlichkeit nur in dem oben erklärten Sinne unterscheiden kann. Jede in ihrer Art vollendete Substanz oder Natur ist eben dadurch, daß sie einen Grund des Seins in sich hat, auch fähig für sich, d. h. ohne Gemeinschaft des Seins mit einem anderen zu bestehen. Durch diese Fähigkeit ist sie potenzielle Hypostase, und wenn sie eine vernünftige Natur ist, potenzielle Person, die dadurch zu einer actuellen wird, daß sie wirklich für sich besteht, und nicht einem Anderen, als ihrem Subjecte und Träger beigegeben wird.

Dieß alles muß, so weit ich sehe, jeder einräumen, der den Unterschied zwischen Dasein, als der Wirklichkeit der Wesenheit, und Erscheinung, als der Wirklichkeit der Vermögen, anerkannt. Es wird aber unsere Aufgabe sein, darzuthun, daß nur diese Begriffsbestimmungen mit der Glaubenslehre vom Gottmenschen im Einklange sind, und folglich in der Offenbarung ihre Bestätigung finden. Was aber ist zu dem Ende zu beweisen? Wenn eine Substanz dadurch potenzielle Person ist, daß sie das Vermögen zu wissen und zu wollen hat, und dadurch actuelle Person wird, daß sie wirklich weiß und will; so folgt nothwendig, was Günther daraus herleitet, daß nämlich Christus, in welchem es wie eine menschliche Natur, so ein menschliches Wissen und Wollen gibt, auch menschliche Person ist, und folglich die Einheit der Person in ihm nur jene sein kann, welche Günther die formale nennt. Gleichwie wir also vom Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit handelnd, wider Günther zeigen mußten, daß die Einheit der g ö t t l i c h e n N a t u r der

Glaubenslehre zufolge keine bloß formale, sondern eine reale und numerische ist; so werden wir jetzt nachweisen, daß die Einheit der Person Christi, welche der Glaube bekennt, eine reale und numerische ist. Aber wenn dieß genügt, Günther's Lehre zu widerlegen, genügt es auch, der Theologen herkömmliche Lehre zu rechtfertigen? Allerdings, denn worin besteht diese, auf ihren kürzesten Ausdruck zurückgeführt? Darin, daß die Person der Seiende, der Wirkende und Leidende, das principium quod, die Natur aber der Grund des Seins, Wirkens und Leidens, das principium quo, ist. Was wir aber darzuthun unternehmen, ist eben dieß, daß in Christus dem Herrn der Grund des Seins und Wirkens ein doppelter, der Seiende, Wirkende und Leidende aber in real numerischem Sinne Einer ist.

(Fortsetzung folgt.)

XXI.

Ueber die Nothwendigkeit der besseren Pflege der lateinischen Sprache als Kirchensprache.

Die lateinische Sprache ist in der katholischen Kirche des Abendlandes allgemein im Gebrauch als Organ:

1) für die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes in dem authentischen Texte der lateinischen Vulgata;

2) in der Liturgie;

3) in dem geistlichen Geschäftsverkehr;

4) bei dem wissenschaftlichen Lehrvortrage.

Mit Recht heißt darum auch die gesammte katholische Kirche des Abendlandes: die lateinische Kirche.

Die Einführung der lateinischen Sprache als der allgemeinen Kirchensprache des Abendlandes beruht nicht auf einer willkürlichen Gesetzgebung, sondern war eine natürliche und nothwendige Folge der gegebenen historischen Verhältnisse und des Bedürfnisses. Die Einheit des römischen Reiches war die providentiell gegebene äußere Grundlage und das wirksamste äußere Mittel zur Verbreitung des Christenthums und zur Erhaltung der Einheit der Kirche; die lateinische Sprache war für die verschiedenen Nationen des vorchristlichen römischen Reiches und seiner Weltherrschaft das gemeinsame Organ zur gegenseitigen geistigen Verständigung, das gemeinsame Band des äußern Lebensverkehrs. Dasselbe Verhältniß blieb in dem christlich gewordenen römischen Weltreiche. Nachdem die Kirche in dem christlichen Rom festen Bestand und eine feste Einheit gewonnen hatte, so überdauerte sie den Zusammensturz des alten römischen Weltreiches und bewahrte wie

das Beste der alten Civilisation, so auch die römische Sprache, welche wie vor, so nach dem Untergange des römischen Weltreiches das gemeinsame Organ und Bindemittel, gleichsam das gemeinschaftlich geistige Maaß-, Gewicht- und Münz-System, für alle Nationen des Abendlandes war. So wurde und blieb die lateinische Sprache die Kirchensprache, das allgemeine und gemeinsame Organ der katholischen Kirche des Abendlandes.

Es ist einleuchtend, welche große Vortheile der Gebrauch der lateinischen Sprache als der allgemeinen Kirchensprache mit sich führt. Dieses gemeinsame Organ, diese Einheit der Sprache ist ein höchst wirksames Mittel zur Beförderung und Festhaltung der katholischen Einheit; wie nicht minder das wirksamste Mittel zur Aufrechthaltung des lebendigen Zusammenhanges der kirchlichen Gegenwart mit der kirchlichen Vergangenheit, und dadurch zur Erhaltung des Principes der Tradition. Die Einheit der Kirchensprache bildet gleichsam den heilenden Gegensatz gegen die Trennung und Verwirrung der menschlichen Sprachen, welche der Thurmbau Babel's repräsentirt. Die Einheit und das gemeinsame Verständniß der Sprache in der Kirche wurde innerlich durch das Wunder des Pfingstfestes und äußerlich durch die Verbreitung der lateinischen Sprache in dem römischen Weltreiche vorbereitet und begründet[1]).

Diese Einheit und Allgemeinheit der Kirchensprache brachte aber auch zugleich außer den Vortheilen für die Kirche, in allgemein culturhistorischer und wissenschaftlicher Beziehung die größten Vortheile. Nur dadurch wurde die Verbindung mit der antiken classischen Literatur und Cultur für die moderne Welt ermöglicht und unterhalten; außerdem aber auch ein gemeinsames Organ für die europäische Wissenschaft und für den internationalen geistigen Verkehr gewonnen. Selbst heutigen Tages, wo die lateinische Sprache

1) Nicolas Etudes philosophiques. I. p. 348.

nicht mehr so ausschließlich oder vorherrschend als allgemeines Organ der Gelehrsamkeit und Wissenschaft dient, beruht das gegenseitige Verständniß der verschiedenen Nationalitäten in dem höhern geistigen Gebiete des abstracten Denkens vorzugsweise auf dieser Gemeinschaft der frühern und auch jetzt noch nicht ganz aufgegebenen lateinischen Schule.

Die Einwendungen, welche man gegen den Gebrauch der lateinischen Sprache als der allgemeinen und gemeinsamen Kirchensprache erhebt, beruhen theils auf Mißverständnissen, theils sind sie unerheblich in Vergleich mit den großen entgegenstehenden Vortheilen. Wir werden dieses weiter unten näher begründen.

Betrachten wir den jetzigen Zustand hinsichtlich des Gebrauches der lateinischen Sprache als der allgemeinen Kirchensprache, so finden wir in Vergleich mit frühern Zeiten und mit den Anforderungen des hierin maßgebenden normalen Zustandes, bei diesem jetzigen Zustande viel Mangelhaftes, vieles was einer Verbesserung bedarf.

Richten wir uns bei dieser Betrachtung nach den oben im Eingange dieser Abhandlung aufgestellten Rubriken, so finden wir die lateinische Vulgata, wie es nicht anders sein kann, fortwährend als den authentischen Text im Gebrauch und in Ehren. Durch ausgezeichnete Gelehrte, durch die Barnabiten Ungarelli und Vercellone ist in der neuesten Zeit überaus viel geschehen für die Herstellung des Textes der Vulgata, für die genauere Kenntniß ihrer Geschichte und eben dadurch für die richtige Auffassung der Geltung und des Verhältnisses dieser von der kirchlichen Autorität für authentisch erklärten lateinischen Uebersetzung zu dem Originaltexte[2]). Hier wäre etwa nur die Bemerkung zu

2) *Vercellone* Variae lectiones vulgatae. T. I. Prolegomena u. Tom. II. Praefatio Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung IX, 3. §. 13. Kaulen, Geschichte der Vulgata. Mainz. 1869.

machen, daß es im Interesse der Verbreitung der Kenntniß und des Gebrauches dieses authentischen Textes in der Kirchensprache wäre, wenn in den Gelehrtenschulen die Schüler die Perikopen der Evangelien und Episteln nach der Vulgata, sei es bei dem lateinischen Sprachunterrichte oder bei dem Religionsunterrichte, kennen und verstehen lernten, wie dieses in den französischen Schulen geschieht. Auch die frühere Uebung der Prediger, die Bibeltexte worüber sie predigen, zuerst lateinisch nach dem Texte der Vulgata anzuführen und dann in der Landessprache zu wiederholen, sollte im Interesse der allgemeinen Kirchensprache beibehalten oder wieder eingeführt werden.

Was den Gebrauch der lateinischen Sprache, als der allgemeinen Kirchensprache, bei der Liturgie betrifft, so sind die wesentlichen Bestimmungen hierüber durch ein allgemeines Kirchen-Gesetz festgestellt [3]). Von diesen ausdrücklichen kirchlichen Bestimmungen abzuweichen, das wird man nirgends wollen, wo man in Verbindung mit der Kirche und mit dem Mittelpunkte der kirchlichen Einheit bleiben will. Wohl bleibt aber so noch für die Landessprachen bei dem Gebet und Gesang des öffentlichen Gottesdienstes, selbst bei der Spendung der Sacramente ein genug freier Spielraum übrig. Zwar fehlt es auch jetzt nicht an solchen Stimmen, welche die allgemeine lateinische Kirchensprache bei dem Cultus möglichst beschränken, ja sogar gegen die kirchliche Vorschrift ganz oder fast ganz verdrängen wollen; doch sind dieß in der Regel solche Stimmen, welche sich überhaupt von der kirchlichen Einheit zu trennen und dieselbe in eine Vielheit von Nationalkirchen aufzulösen geneigt sind, oder auch in diesem centrifugalen Hange sich unabsichtlich oder absichtlich bis zu dem Schisma oder Häresie verirren. Aber im Allgemeinen ist man doch in dieser Beziehung von manchen frühern Mißverständnissen und Irr-

3) Concil. Trid. Sess. XXII. cap. 8. can. 9.

thümern zurückgekommen. Man weiß jetzt die Vortheile einer gemeinsamen Kirchensprache bei dem Cultus für die Erhaltung der Reinheit der Lehre und für die Erreichung und Erhaltung jener Einheit des Glaubens und der Liebe unter den Menschen, welche einen der Hauptzwecke des Christenthums ausmacht, wieder mehr zu erkennen und zu schätzen, ohne dabei den berechtigten Gebrauch der Landessprache bei dem katholischen Cultus ausschließen oder über Gebühr beeinträchtigen zu wollen[4]).

Dazu, um hierin das richtige Maaß und die richtige Grenzlinie zu finden, wird man folgendes Princip zur Richtschnur zu nehmen haben: Die lateinische Sprache, als die allgemeine Kirchen- und Welt-Sprache ist, außer dem durch ausdrückliche kirchliche Vorschriften festgesetzten Gebrauch, auch sonst anzuwenden und nur dann und in so weit durch die Landessprache zu ersetzen, als das zur Erweckung und Erhaltung der Andacht des gläubigen Volkes nöthige Verständniß der bei dem öffentlichen Gottesdienst vorkommenden Gebete und Gesänge nicht durch andere Mittel sich erreichen läßt und der Gebrauch der Landessprache durchaus zu dem oben angegebenen Zwecke nöthig ist.

Eine gedankenlose Assistenz des Volkes bei dem Gottesdienste, ohne alles Verständniß der heiligen Handlungen, Gebete und Gesänge des Priesters wird Niemand für genügend halten, wenn auch schon bei dem Gebrauch einer eigenen, gleichsam geheiligten, obgleich dem Volke unverständlichen, Cultus-Sprache eine zwar dunkle und unbestimmte, aber dennoch wirklich andächtige und gehobene Stimmung durch den Ort und die Formen des Cultus hervorgebracht werden kann. Aber das nothwendige Verständniß dessen,

4) In diesem Sinne erklärt sich auch Hirscher, bei dem man doch gewiß kein zu starres Festhalten an dem Herkömmlichen voraussetzen kann, in seinen Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart. II. Heft. S. 138.

was der Priester bei der Liturgie in der lateinischen Kirchensprache betet und singt und was die Gemeinde in derselben Sprache erwiedert, läßt sich durch andere Mittel erreichen und es ist darum nicht nöthig, bei dem öffentlichen Gottesdienste selbst die Landessprache der Kirchensprache, die particulare der universalen Sprache zu substituiren. Diese Mittel sind folgende.

Dahin gehört vor Allem eine zweckmäßige Einrichtung der katholischen Gebetbücher für den Gebrauch bei dem öffentlichen Gottesdienst. In diesem Punkte steht aber gerade unser katholisches Deutschland am weitesten zurück. Dieses ist um so mehr zu beklagen, weil gerade bei unserm deutschen Volke die Kunst des Lesens am allgemeinsten verbreitet ist, und daher durch zweckmäßige, im wahrhaft katholischen Geiste verfaßte, in den allgemeinen Gebrauch eingeführte Gebetbücher, große und überaus segensreiche Resultate erreicht werden könnten. Es scheint eine Reform im Gebiete unsrer katholischen Gebetbücher in Deutschland nöthig, und zwar in der Richtung, daß wir uns in dieser Beziehung der Sitte und Uebung anschließen, welche wir bei den Katholiken aller übrigen Länder finden. Dort nämlich bestehen die für den Gebrauch bei dem Gottesdienst bestimmten katholischen Gebetbücher in der Regel in den lateinischen liturgischen Gebeten mit einer Uebersetzung in der Landessprache. So sind z. B. die französischen Paroissiens, Livres d'office u. s. w. eingerichtet und in ähnlicher Weise wird es in den übrigen Ländern bei den Katholiken gehalten. Nach demselben Princip ist bekanntlich auch das englische Common Prayerbook eingerichtet. Bei uns dagegen in Deutschland enthalten die bei dem Gottesdienst im Gebrauch stehenden Gebetbücher in der Regel nicht die liturgischen Gebete, sondern von den Herausgebern der Gebetbücher verfertigte Gebete. Es ist augenscheinlich, wie sehr diese deutsche Singularität hinter jener allgemein katholischen Uebung der übrigen Nationen zurücksteht, man mag

die Sache von dem religiösen und kirchlichen, oder von dem literarischen Standpunkte aus betrachten. Denn erstens ist es unvermeidlich, daß bei der überaus großen Menge solcher Gebetbücher sich in denselben viele schwache und geringe Produkte von unberufenen Verfassern finden. Aber selbst wenn die Verfasser solcher neu gemachten Gebete, welche man an die Stelle der liturgischen Gebiete setzt, Männer von Frömmigkeit, Talent und theologischer Gelehrsamkeit sind, so werden ihre Arbeiten auf diesem Gebiete, in der Regel, in Wesen und Form jenen altchristlichen Kirchengebeten zurückstehen. Es verhält sich mit den Formen der Liturgie ähnlich wie mit den Formen der christlichen Kunst. Es kann ein Zeitalter in andern Gebieten der Cultur und des Wissens weit vorangeschritten sein und dennoch in religiöser und künstlerischer Begabung frühern Zeitaltern nachstehen. Wer an die Stelle jener altchristlichen liturgischen Gebete, welche theilweise ihrer Entstehung nach bis nahe an das apostolische Zeitalter reichen, ein anderes Gebet setzt, der gleicht einem Manne, welcher ein treffliches Bild von einem der ersten Meister der altitalienischen oder altdeutschen besten Kunstperiode aus einer Kirche entfernte und dafür ein modernes Bild hinstellte wenn auch von einem geschickten Maler. Wie nun aber erst, wenn dieses moderne Bild ein ganz schwaches, geringes Produkt, am Ende gar ein illuminirtes Heiligenbild nach irgend einem Modegeschmack wäre? Es ist doch ein ganz anderes erhebendes Gefühl, wenn ich mir bewußt bin, ein Gebet zu beten in Gemeinschaft mit so vielen Millionen von Gläubigen und welches die Weihe der höchsten kirchlichen Autorität und so vieler Jahrhunderte hat und dadurch der Ausdruck der katholischen Gesammtheit geworden ist.

Zwar bricht sich der bessere Geschmack und Geist der katholischen Gebetbücher auch in dem katholischen Deutschland Bahn, wie dieses z. B. die wiederholten Auflagen eines sehr

geschätzten zu Mainz erschienenen solchen Gebetbuches[5]) beweisen. Solche Gebetbücher, deren Hauptinhalt die liturgischen Gebete ausmachen, sollten aber nicht die Ausnahme und die Minderzahl, sondern die Regel und Mehrzahl bilden, und nach Umfang und Preis verschieden allen Classen der Katholiken zugänglich und allgemein verbreitet sein. Für individuelle Stimmungen und Lebenslagen wird Jeder selbst die Worte oder doch wenigstens die Intention eines Gebetes finden, auch mag es für den Gebrauch in solchen Fällen besondere Bücher geben. Bei dem gemeinsamen Gottesdienste aber sollte jeder Katholik an den liturgischen Kirchengebeten sich betheiligen, sei es in der Kirchensprache oder in der Muttersprache.

Wir gehen aber in derselben Richtung noch weiter. Wir halten es für ausführbar und höchst wünschenswerth, daß jeder katholische Christ, auch der ungelehrte, von allen Nationalitäten, die wichtigsten allgemeinen und liturgischen Gebete, namentlich die Formel der Bezeichnung mit dem Kreuze, das Pater noster und Credo, in der allgemeinen Kirchensprache auswendig wisse und verstehe. Wenn die Pfarrgeistlichkeit sich ernsthaft dafür bemühte, so sollte man meinen, daß durch mündliche Unterweisung und wörtliches Vorübersetzen bei dem katechetischen Unterricht und nach und nach durch traditionellen mündlichen Unterricht in der Familie eine kleine Zahl der wichtigsten lateinischen Gebetsformeln neben den Formeln in der Muttersprache von jedem katholischen Kinde gelernt und behalten werden könnte. Wo nun gar der allgemeine Schulzwang eingeführt und die Kunst des Lesens allgemein verbreitet ist, wie in Deutschland, da

5) Officium divinum. Lateinisch und deutsch. Von Christoph Moufang. Mainz, Kirchheim. Siebente Auflage. 1867. Ein kurzer Auszug daraus mit Beschränkung auf das Nöthigste scheint uns wünschenswerth, sowie auch eine Ausgabe nur mit dem lateinischen Text ohne Uebersetzung.

erscheint die Sache als um so leichter ausführbar. Man braucht dann nur diese lateinischen Kirchengebete mit einer Interlinear-Uebersetzung auf ein paar Blättern zusammenzudrucken und der Schuljugend bei dem Religionsunterricht in die Hand zu geben[6]). Der Verfasser dieser Zeilen hat die Erfahrung gemacht, daß katholische Kinder, Knaben und Mädchen, sehr bereitwillig dazu sind, ja eine gewisse Begierde dazu haben, diese lateinischen Gebete auswendig zu lernen, wenn diese Aufgabe in kleinen Portionen und nach vorher mitgetheilter wörtlicher Uebersetzung und Erklärung an sie gestellt wird. Es ist offenbar, welcher frappante Ausdruck und zugleich welches Beförderungsmittel der katholischen Einheit damit gegeben wäre, wenn Katholiken aus den verschiedensten Nationen und aus den von einander durch die weiteste Entfernung getrennten Ländern durch die Kenntniß und das Hersagen dieser Gebete in der allgemeinen Kirchensprache sich gegenseitig sofort als Glaubensgenossen und Söhne derselben geistigen Mutter, der katholischen Kirche, erkennen und beglaubigen würden.

Außer der zweckmäßigen Einrichtung der Gebetbücher und dem zuletzt vorgeschlagenen Mittel, könnte und sollte auch noch manches Andere im Interesse des Gebrauches der lateinischen Sprache bei dem Gottesdienste geschehen. Alle Ministranten am Altare sollten durch mündlich mitgetheilte wörtliche Uebersetzung und geeignete Erklärung mit dem Inhalte der ihnen zufallenden Theile der lateinischen Liturgie bekannt gemacht und erst dann zu dem Memoriren derselben angehalten und eingeübt werden, wodurch das bloß mechanische Hersagen derselben ohne Verständniß und innere Theilnahme verhütet würde. Dasselbe sollte hinsichtlich der Meßliturgie und des Breviers bei Klosterfrauen geschehen.

6) Zu diesem Zwecke ist eben jetzt erschienen: Die wichtigsten Kirchengebete, lateinisch mit wörtlicher Uebersetzung. Ein Anhang zu jedem katholischen Katechismus und Gebetbuch. Freiburg, Herder. 1869 1 Druckbogen.

Wenn in dem Mittelalter so viele geistliche Ordensper-sonen weiblichen Geschlechtes sich in den Besitz der lateinischen Sprache zu setzen wußten, so daß sie dieselbe nicht bloß verstanden, sondern auch Fertigkeit in dem schriftlichen und mündlichen Gebrauch derselben erlangten, warum sollte dieses jetzt unausführbar sein? Dasselbe gilt auch von frommen katholischen Töchtern und Frauen der höhern Stände, welche Zeit und Gelegenheit zu einer weiter reichenden geistigen Ausbildung haben. Gewiß die Erlernung der lateinischen Sprache, zunächst zum Verständniß der lateinischen Liturgie, wäre für den Unterricht der reifern weiblichen Jugend auch abgesehen von dem religiösen Momente ein für eine solide geistige Bildung gewinnreicherer Lehrgegenstand, als manches andere Wissen, was man in den Kreis dieses Unterrichtes aufgenommen hat. Auch fromme katholische Männer, welche keine classische Schulbildung durchgemacht haben, aber Zeit und Gelegenheit für ihre geistige Ausbildung haben, sind im Stande mit einiger Bemühung die lateinische Liturgie verstehen zu lernen, und sollten darnach streben. Der kürzeste Weg dazu zu gelangen wird immer darin bestehen, daß durch mündlichen Unterricht eines Lehrers die wörtliche Uebersetzung der lateinischen Texte gegeben, und von dem Lernenden eingeübt wird, in der Weise wie ja auch ohne theoretischen Sprachunterricht in den jüdischen Schulen die Jugend die hebräischen Bibeltexte und Gebete verstehen lernt. Uebrigens soll damit in den Fällen wo dieses geeignet ist, der Gebrauch einer lateinischen Grammatik nicht ausgeschlossen sein, welche aber nur ganz kurz sein darf, und worin die syntaktischen Beispiele und Uebungsstücke aus der Vulgata und der kirchlichen Liturgie zu nehmen sind. Gerade von dieser Art und zu dem angegebenen Zweck ist vor Kurzem eine ganz brauchbare lateinische Grammatik von Mettenleitner erschienen[7]).

7) Mettenleitner faßliche und praktische Grammatik der katholischen Kirchensprache. Für Chorregenten, Lehrer, Laienbrüder, Ordens-

Wenn hinsichtlich der Kenntniß und des allgemeinern Gebrauches der lateinischen Liturgie nach dem jetzigen Zustand der Dinge bei den Katholiken in Deutschland Manches zu wünschen und zu bessern ist, so gilt dieses in noch viel höherm Maaße bei den beiden folgenden Rubriken der Anwendung der lateinischen Sprache als der allgemeinen Kirchensprache, nämlich: 1) bei der kirchlichen Geschäftssprache und 2) bei wissenschaftlichen Werken und Lehrvorträgen im Kreise der katholischen philosophischen und theologischen Studien. In den beiden genannten Gebieten wird der Gebrauch der lateinischen Sprache immer mehr beschränkt und die Zahl der Geschäftsmänner und Gelehrten, welche die nöthige Fertigkeit im schriftlichen und mündlichen Gebrauch der allgemeinen Kirchensprache haben, wird immer geringer. Betrachten wir diese Erscheinung im kirchlichen Leben etwas genauer, den Nachtheil derselben, die Ursachen und die Mittel zur Abhülfe dieses Mißstandes, und zwar zuerst was die kirchliche Geschäftssprache betrifft.

Wenn wir das ganze Gesammtgebiet des kirchlichen Geschäftsverkehrs überblicken, so finden wir drei Hauptabtheilungen desselben: I. Geschäftsverhandlungen bei der höchsten kirchlichen Autorität und den ihr unmittelbar angehörenden Behörden. (Acten der Concilien; päpstliche encyklische Schreiben; Bullen; Breven; diplomatische Verhandlungen, Concordate und Conventionen; Erlasse und Entscheidungen päpstlicher Congregationen und Gerichte). II. Internationaler Geschäftsverkehr von Bischöfen, geistlichen Behörden und einzelnen Personen in kirchlichen Angelegenheiten mit geistlichen Behörden und Personen, die einer andern Nationalität angehören. III. Der Geschäfts-

frauen und überhaupt für Alle, welche ohne humanistische Studien gemacht zu haben ein Verständniß derselben anstreben. Nebst einer religionsphilosophischen Abhandlung über die Wichtigkeit und Bedeutung des Latein als Kirchensprache. Regensburg, Bößenecker. 1867.

verkehr zwischen Behörden und einzelnen Personen, welche derselben Nationalität (Kirchenprovinz und Diöcese) angehören.

Bei den zwei ersten der angeführten drei Abtheilungen des kirchlichen Geschäftsverkehrs ist die Anwendung und Beibehaltung der lateinischen Sprache durch die Natur der Sache herbeigeführt. Es ist hier ein gemeinsames und allgemein bekanntes Organ der Mittheilung nöthig; ein solches hat man an der lateinischen Sprache und es wäre gewiß nicht zu rechtfertigen, wenn man hierin von der traditionellen vielhundertjährigen Uebung abgehen wollte. Bei der dritten Abtheilung könnte man meinen, der durchgängige Gebrauch der betreffenden Nationalsprache sei auch für den kirchlichen, ebenso wie für den übrigen außerkirchlichen Geschäftsverkehr, angezeigt. Es ist jedoch hier eine Unterscheidung zu machen. Bei demjenigen Theile des kirchlichen Geschäftsverkehrs, welcher die nicht latein verstehenden Gläubigen oder das gesammte Publikum berührt, wird der Gebrauch der Nationalsprache am Platze sein. Anders aber verhält es sich mit dem Geschäftsverkehr der geistlichen Behörden und Personen unter sich und bei solchen Actenstücken, von welchen nicht bloß innerhalb der betreffenden Nationalität, sondern unter Umständen auch bei katholischen kirchlichen Behörden und Personen anderer Nationalitäten Gebrauch zu machen ist (wie Taufscheine, Dimissoriale, literae formatae u. dgl.). Daß bei dieser letztern Classe von kirchlichen Urkunden und Actenstücken die lateinische Sprache die zur Anwendung geeignetste ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Geht man aber überhaupt und im Allgemeinen von dem gewiß richtigen Grundsatz aus, daß im Interesse der kirchlichen Einheit die allgemeine und gemeinsame lateinische Kirchensprache möglichst festzuhalten und in Uebung zu halten ist, so wird man die Anwendung derselben auch bei dieser zuletzt genannten Abtheilung des kirchlichen Geschäftsverkehrs möglichst erweitern und begünstigen, und den Ge-

brauch der Nationalsprache nur da eintreten lassen, wo das Bedürfniß des allgemeinern Verständnisses dieses erfordert.

Vergleicht man mit dieser rationellen und principiellen Verfahrungsweise bei der Wahl der kirchlichen Geschäftssprache die jetzigen Zustände auf diesem Gebiete, so macht man die Wahrnehmung, daß von den kirchlichen Behörden und Personen gegen das Interesse der Kirche der Gebrauch der lateinischen Sprache im Vergleich mit früheren Zeiten immer mehr beschränkt wird. Der Gedanke an das bevorstehende Concil, wo sich Bischöfe und Priester fast aller Nationalitäten aus allen Welttheilen zusammen finden und in gegenseitigen Verkehr treten sollen, erinnert auf das lebhafteste und nachdrücklichste an die Nothwendigkeit und an die Vortheile der lateinischen Kirchensprache als des gemeinsamen Organes für den kirchlichen Geschäftsverkehr. Dazu ist aber nöthig, daß dieses Organ fortwährend durch lebendige Uebung gepflegt werde, indem nur so die dabei betheiligten Personen zu der gehörigen Fertigkeit im schriftlichen und mündlichen Gebrauch der lateinischen Sprache gelangen können.

Die von der höchsten kirchlichen Autorität ausgehenden kirchlichen Actenstücke, wie die päpstlichen Rundschreiben, Bullen, Breven u. s. w. werden zwar fortwährend, wie es nicht anders sein kann, in der lateinischen Sprache ausgefertigt. Aber in einem Zweige des kirchlichen Geschäftsverkehrs scheint man selbst zu Rom die frühere wohlbegründete Tradition zu verlassen und den Zeitverhältnissen eine Concession gemacht zu haben; nämlich in den Verhandlungen mit den Staatsregierungen über kirchliche Verhältnisse. So liegen gedruckte Verhandlungen uns vor über die Abschließung einer Convention mit einer deutschen Staatsregierung aus dem letzten Jahre des vorhergehenden Jahrzehntes. Darin finden sich durcheinander in bunter Reihenfolge Actenstücke in französischer, italienischer, deutscher, lateinischer Sprache. Welcher Grund mag in solchen Fällen den apo-

stolischen Stuhl bestimmen von der frühern traditionellen Uebung abzuweichen? Die Gesandten der Staatsregierungen, welche mit solchen Verhandlungen betraut werden, sind doch in der Regel studirte Männer, welche eine classische Schulbildung durchgemacht haben. Fehlt ihnen ungeachtet dessen die nöthige Fertigkeit im schriftlichen und mündlichen Gebrauch der lateinischen Sprache (was bei der jetzigen Methode des Sprachunterrichtes in den Schulen sehr leicht der Fall sein kann): so können sie sich Gehilfen beigeben, welche sie unterstützen[8]). Bekanntlich war bis zum Anfange des vorigen Jahrhunderts das Lateinische bei allen internationalen Verhandlungen der europäischen Staatsregierungen die allgemein angenommene Sprache der Diplomatie, bis das französische an die Stelle des Lateinischen trat, zum einseitigen Vortheil der französischen Nation, zum Nachtheil und zur Zurücksetzung aller übrigen Nationen. Wenn aber auch die profane Diplomatie diesen Weg einschlug, so hätte darum dennoch die geistliche Diplomatie bei Verhandlungen über kirchliche Gegenstände die alte Tradition festhalten können. Am wenigsten geeignet scheint es aber, wenn bei solchen internationalen Verhandlungen nicht eine Sprache von den Betheiligten gebraucht wird, sondern wenn verschiedene Nationalsprachen neben einander gebraucht werden.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der lateinischen Sprache als des Organs für die literarische Pflege und den Lehrvortrag der theologischen Wissenschaft in der katholischen Kirche. Wir wollen auch hier zuerst das richtige und normale Verhältniß, wie wir es auffassen, in dieser Beziehung betrachten; dann den

---

8) Doch mag es auch jetzt noch einzelne Staatsmänner geben, welche praktische Fertigkeit in der lateinischen Sprache haben. Wenigstens hat man in Zeitungen gelesen, daß der frühere österreichische Staatsminister Belcredi diese Fertigkeit im Sprechen und Schreiben des Lateinischen besitzt.

jetzigen Zustand damit vergleichen; und zuletzt die Mittel der Verbesserung desselben angeben.

Die Fortdauer und Wiederherstellung der gesammten wissenschaftlichen Cultur des europäischen Abendlandes nach dem Untergange des römischen Weltreiches verdankt man bekanntlich vorzugsweise der katholischen Kirche. Ohne die besonders von Rom und dem apostolischen Stuhle ausgehende Verbreitung des Christenthums und der christlichen Civilisation wären die germanischen Völkerstämme, denen bei allen übrigen Vorzügen ihres Nationalcharakters der angeborene feinere Geist für Wissenschaft und Kunst fehlte, weder zur Wissenschaft noch zur Kunst gelangt. So wie nun dadurch die altrömische, die lateinische Sprache die allgemeine und gemeinsame Kirchensprache wurde, so mußte auch dieselbe Sprache das gemeinsame Organ der Wissenschaft werden für alle Länder und Nationen, wohin die katholische Kirche mit dem Christenthume zugleich die Anfänge der wissenschaftlichen Cultur gebracht hatte. Es war dieß eine historische, auf den gegebenen Verhältnissen beruhende Nothwendigkeit, welche durch eine Reihe von Jahrhunderten sich allgemein geltend machte. Auch durch die Kirchentrennung des sechzehnten Jahrhunderts trat hierin keine wesentliche Aenderung ein. Erst seit dem siebenzehnten und achtzehnten Jahrhundert begannen die Nationalsprachen neben der lateinischen Sprache als Organ der Wissenschaft und Gelehrsamkeit zu dienen, bis sie jetzt im neunzehnten Jahrhundert die lateinische Sprache als die Universalsprache der wissenschaftlichen und gelehrten Welt zwar nicht ganz verdrängt, aber ihre frühere ausschließliche Herrschaft überaus beschränkt haben.

Was früher eine natürliche und geschichtliche Nothwendigkeit war, wodurch eine Universalsprache der Wissenschaft neben und über den Nationalsprachen bestand, selbst nachdem diese einen hohen Grad der Ausbildung erlangt und herrliche Werke der Nationalliteratur hervorgebracht hatten;

dasselbe Verhältniß empfiehlt sich aber nicht minder auch jetzt noch durch rationelle Gründe.

Die Wissenschaft ist ihrer Natur nach etwas Allgemeines, über der Individualität der Nationalitäten Stehendes; sie gehört dem Gebiet des abstracten Denkens, dem allgemeinen Menschengeiste an. Die Logik und die Mathematik, die Grundlagen der Philosophie und aller Naturwissenschaften, lassen keine individuell-nationale Färbung zu; und so hat auch das gesammte auf diesen Grundlagen beruhende Gebiet der Wissenschaft den Charakter des Allgemeinen und ebenso ein allgemeines, nicht nationales Interesse. Wenn nun alles Geistige seinen angemessenen Ausdruck in der Sprache finden soll, ist es dann nicht natürlich und angemessen, daß das geistige Gebiet des vorzugsweise abstracten Denkens, welches allen Menschengeistern gemeinsam ist und nicht in die Sphäre der individuellen Nationalitäten gehört, gleichfalls ein gemeinsames Organ habe, das neben und über den Nationalsprachen steht? Warum sollte man ein solches schon vorhandenes Organ, in welchem gerade die abstracten Begriffe eine gute und durch allgemeinen und langen Gebrauch ausgebildete und allgemein bekannte Bezeichnung gefunden haben, wie dieses bei der lateinischen Sprache der Fall ist, nicht benützen? Sollte man sie nicht vielmehr auf alle Art zu erhalten und zu pflegen suchen?

Außerdem aber hat der Gebrauch einer allgemeinen und allen Männern der Wissenschaft und Gelehrsamkeit bekannten und geläufigen Sprache noch andere Vortheile. Es wird dadurch der gegenseitige unmittelbare Verkehr unter denselben erleichtert, die schnellere Verbreitung und damit der Fortschritt der Wissenschaft selbst befördert. Das gegenseitige Verständniß der Nationalitäten, die Solidarität der wichtigsten religiösen und moralischen Ideen und Grundsätze wird zum Besten der menschlichen Gesellschaft dadurch besser erhalten und gepflegt.

Die an die Männer der Wissenschaft und den Stand

der Studirten gestellte Forderung, daß sie befähigt sein sollen, ihre Gedanken außer in ihrer Muttersprache auch noch in einer andern Sprache auszudrücken, ist nicht übertrieben, wie vielfache Beispiele und lange Erfahrung beweisen; besonders da schon die Erlernung dieser Sprache die Entwicklung der geistigen Kräfte in hohem Maaße befördert, und sie mit den classischen Werken des Alterthums bekannt macht. Dieß kann nicht anders als vortheilhaft wirken für die Gediegenheit und Reife der wissenschaftlichen und literarischen Bildung. Daß aber die Uebung und Pflege einer gemeinsamen Gelehrtensprache dem Aufblühen der Nationalliteratur nicht im Wege steht, das zeigt die allgemeine Literaturgeschichte der europäischen Völker. Neben dem allgemeinen Gebrauch der lateinischen Gelehrtensprache hatten im Mittelalter die Angelsachsen in England, die deutschen Stämme in Deutschland selbst, die Italiener, Franzosen und Spanier eine reiche später nicht übertroffene Nationalliteratur, vorzugsweise im Fache der Poesie, theilweise auch in Geschichtschreibung und Beredsamkeit.

Zu diesen angedeuteten allgemeinen Vorzügen der allgemeinen lateinischen Gelehrtensprache kommen aber bei den literarischen Werken und bei Lehrvorträgen auf dem Gebiete der Wissenschaft der katholischen Theologie noch besondere Gründe hinzu, welche für den Gebrauch derselben sprechen.

Hier tritt uns vor Allem der große Vortheil entgegen, welcher aus dem Gebrauch dieses gemeinsamen und einen Organes der Mittheilung auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft, für die Festhaltung der Einheit der katholischen Kirche überhaupt hervorgeht. Welcher Widerspruch läge auch darin, wenn nach dem Bedürfnisse und im Interesse dieser katholischen Einheit, für die Liturgie und für den kirchlichen Geschäftsverkehr eine und dieselbe Sprache, die lateinische, angewendet würde, für die wissenschaftliche Bearbeitung und Mittheilung der Lehre dagegen die bunte Mannigfaltigkeit der Nationalsprachen einträte und das

Band der katholischen Einheit wieder zerrisse? Ferner liegt darin eine große Bürgschaft für die Erhaltung der Reinheit, Klarheit und Stetigkeit der Glaubenslehre. Hätte man zu der wissenschaftlichen Darstellung und Mittheilung der katholischen Dogmatik lediglich nur die verschiedenen Nationalsprachen, ohne das gemeinsame Organ der lateinischen Sprache, welche zersplitternde Verschiedenheit der Auffassung, welche Unklarheit und Verwirrung in der Mittheilung, welche Gefahr der Unbeständigkeit und des Wechsels der wissenschaftlichen Begriffe und Definitionen selbst müßte durch die fortwährende Veränderlichkeit einer lebenden Sprache in der Bezeichnung der Begriffe herbeigeführt werden? Wahrhaft, wenn die allgemeinen culturhistorischen Bedingungen nicht ein solches gemeinsames Organ für die theologische Wissenschaft in der lateinischen Sprache von selbst gegeben hätten, man wäre durch das Bedürfniß und durch rationelle Gründe veranlaßt, sie dazu zu wählen. Endlich werden dadurch, daß eine wissenschaftliche Vorbildung, eine gelehrte Schulbildung erforderlich ist, um bei theologischen Erörterungen eine Stimme zu führen, unberufene und oberflächliche Geister abgehalten in dieses Gebiet sich einzudrängen; leichtfertige oder gefährliche Discussionen über religiöse Fragen, welche für die Masse des lesenden Publikums unfruchtbar oder nachtheilig sind, werden beseitigt oder doch vermindert, wenn die Volkssprache nicht als Organ dafür benützt oder doch möglichst beschränkt wird.

Gegen den Gebrauch der lateinischen Sprache in wissenschaftlichen theologischen Schriftwerken und in den wissenschaftlichen Lehrvorträgen erhebt man mehrere Einwendungen. Man sagt es sei zu schwierig und fast unausführbar, die neuen Gedanken und Erkenntnisse der stets fortschreitenden Wissenschaft in einer fremden und dazu noch todten Sprache auszudrücken. Diese Behauptung könnte vielleicht mehr mit einigem Scheine von der Wissenschaft der Philosophie als der Theologie aufgestellt werden. Wir

lassen sie aber auch dort nicht gelten, wir behaupten vielmehr, daß eine in einer modernen Nationalsprache dargestellte Philosophie, welche nicht von einem der lateinischen Gelehrtensprache vollkommen mächtigen und dabei im philosophischen Denken geübten Manne sich lateinisch wiedergeben läßt, an innerer Mangelhaftigkeit und Unklarheit leide; sowie umgekehrt die Ausführbarkeit der Darstellung neuer philosophischer Gedanken in der lateinischen Gelehrtensprache eine Controle und Gegenprobe ihrer Klarheit und des Werthes ihres Inhaltes ist. Aber bei der Bearbeitung und Darstellung der Wissenschaft der katholischen Theologie, insbesondere der wichtigsten Theile derselben, handelt es sich nicht um neue Gedanken, Ideen und Systeme, sondern um die Darstellung von Begriffen, Definitionen, Lehrsätzen, welche längst von der lehrenden Kirche festgesetzt sind und eine unabänderliche Geltung haben, und welche gerade ursprünglich in lateinischer Sprache ausgedrückt und festgestellt worden sind. Uebrigens soll bei dem wissenschaftlichen theologischen Lehrvortrage die Muttersprache nicht durchaus ausgeschlossen sein, sondern neben der lateinischen Sprache gebraucht werden zur Erklärung und lebendigen Vermittlung des Verständnisses. Die lateinische Sprache soll aber das Hauptorgan, der authentische Text gleichsam für die theologische Wissenschaft sein. Der Theologe soll mit gleicher Gewandtheit die lateinische Gelehrtensprache und die Muttersprache gebrauchen können. Die Ausführbarkeit dieser Forderung zeigt die Erfahrung, da wo man überhaupt auf diese doppelte Fertigkeit und deren Gewinnung Werth legt. Wir werden diesen Punkt noch weiter unten näher besprechen.

Man hört auch noch gegen den Gebrauch der lateinischen Sprache bei der Darstellung und Mittheilung der theologischen Wissenschaft die Einwendung machen: die allgemeine Erkenntniß der Religionswahrheiten, die allgemeine religiöse Aufklärung werde dadurch beeinträchtigt; gewiß mit Unrecht. Für die allgemeine Religionskenntniß der Gläu-

digen genügen vollkommen: der Katechismus, die Predigt, populäre von der kirchlichen Autorität approbirte erbauliche und belehrende Werke. Eine weiter gehende, streng wissenschaftliche und gelehrte Kenntniß des Systems der katholischen Religion und Kirche kann nur Gegenstand des Studiums für den Theologen von Fach sein, so wie für diejenigen Laien, welche die dazu nöthige Vorbedingung durch die allgemeine wissenschaftliche und gelehrte Schulbildung besitzen. Diesen letzteren muß aber die lateinische Sprache bekannt und geläufig sein, und kann kein Hinderniß bilden gegen eine weiter gehende Religionskenntniß. Somit ist der Gebrauch der lateinischen Sprache auch kein Hinderniß gegen Verbreitung einer echten und wahren religiösen Aufklärung.

Das bisher Gesagte scheint uns die Zweckmäßigkeit, ja Nothwendigkeit des, wenn auch nicht ganz ausschließlichen, doch entschieden vorwiegenden und die Regel bildenden Gebrauches der lateinischen Sprache für literarische Werke und für den Lehrvortrag im Fache der katholischen Theologie hinlänglich zu beweisen. Vergleichen wir mit diesem unsers Erachtens allein richtigen Grundsatze und normalen Verhältnisse in diesem Punkte die jetzt in der Wirklichkeit in Deutschland vorhandenen Zustände auf dem theologischen Gebiete, außerdem aber auch noch den jetzigen Gebrauch der lateinischen Gelehrtensprache in allen übrigen wissenschaftlichen Fächern: so finden wir folgendes Ergebniß.

Was im Allgemeinen den Gebrauch der lateinischen Sprache als das allgemeine Organ für Wissenschaft und Gelehrsamkeit betrifft, sowohl im schriftlichen und mündlichen Verkehr unter Gelehrten, als in literarischen Werken und in dem wissenschaftlichen Lehrvortrag, so hat derselbe, wie fast bei allen europäischen Culturvölkern, gleichfalls in Deutschland fast aufgehört, ist jedenfalls höchst beschränkt und bildet nur die Ausnahme. Wie man ehemals sprichwörtlich sagte: Graeca sunt, non leguntur, so gilt jetzt

auch der Satz: Latina sunt, non leguntur. Diese Beseitigung der lateinischen Gelehrtensprache findet sogar bei denjenigen wissenschaftlichen Fächern statt, welche zu dem römischen Alterthum und daher auch zu der lateinischen Sprache in einer unmittelbaren Beziehung stehen, wie römisches Recht, römische Alterthumskunde und Literaturgeschichte. Selbst philologische Abhandlungen über Grammatik und Kritik u. dgl. werden jetzt meistens deutsch geschrieben. Daß dieses gerade in Deutschland der Fall ist, muß als um so auffallender erscheinen, da wir Deutsche uns eines besondern Vorzugs vor andern Nationen in Betreff des classischen Unterrichtes in unsern Gelehrtenschulen rühmen, und da Deutschland gerade in dem Fache der classischen Philologie auf dem europäischen Büchermarkt allen andern Nationen voransteht.

Auf unsern deutschen Universitäten, wo zwar schon im vorigen Jahrhunderte der frühere traditionelle, lebendige Gebrauch der allgemeinen lateinischen Gelehrtensprache sehr beschränkt wurde, hörte dieser Gebrauch der lateinischen Sprache auch in den ersten Jahrzehnten des jetzigen Jahrhunderts nicht ganz auf; die Kenntniß und Fertigkeit im Lateinischen wurde noch in Ehren gehalten; es gehörte dieses gleichsam zum Costüme und zur Standesehre der Gelehrten. Bei Doctorpromotionen und bei der Habilitation von Privatdocenten wurden lateinische Dissertationen und Disputationen gefordert; es wurden von den Rectoren und Professoren oder von einem ständig damit beauftragten Professor eloquentiae bei regelmäßig wiederkehrenden Veranlassungen lateinische Universitätsprogramme veröffentlicht. Es wurde auch hie und da noch ein Collegium in lateinischer Sprache gehalten. Alles das hat nun bei den meisten deutschen Universitäten aufgehört.

Diese Abolition des Lateinischen, diese radicale Neuerung wurde durch die französische Revolution vom Jahre 1848 und ihre Nachahmung in Deutschland herbeigeführt. Im

Interesse der Bequemlichkeit und da die Zahl der Professoren, Doctoren und Studenten, welche zum schriftlichen und mündlichen Gebrauch der lateinischen Sprache befähigt waren und darin die nöthige Fertigkeit hatten immer kleiner wurde: so benützte man den damaligen Tumult, um das Latein, welches für so Viele eine unangenehme Last geworden war, an den Universitäten unter der Hand und ohne Aufsehen abzuschaffen, wobei es denn auch nach dem Aufhören des Revolutions-Sturmes sein Verbleiben hatte. Man sieht freilich nicht recht ein, wie die Gelehrten-Sprache und das Universitätslatein mit den damals verlangten politischen Aenderungen und Verbesserungen zusammenhängt. Diese letzteren hätten vorgenommen werden können unbeschadet des Lateins; ja man hätte sogar einen rationellen Rückschritt vornehmen können im Interesse der allgemeinen Sprache der Gelehrtenrepublik, ohne den politischen Fortschritt im allergeringsten dadurch zu beeinträchtigen.

Mit der Abolition der lateinischen Sprache an den Universitäten steht in unmittelbarem Zusammenhang dieselbe Abolition bei der Staatsprüfung der Juristen. Früher war es üblich die Candidaten wenigstens einige der aufgestellten Fragen aus dem römischen und kanonischen Recht lateinisch beantworten zu lassen. Jetzt hat dieses fast überall aufgehört.

Richten wir nun nach diesem Ueberblick auf das gesammte Gebiet der Wissenschaften unsere Aufmerksamkeit in derselben Beziehung auf das specielle Gebiet der katholischen Theologie. Hier finden wir folgende Zustände.

Bei den romanischen Nationen wird von den Theologen bei der Abfassung von literarischen Werken und bei dem wissenschaftlichen Unterrichte die frühere Tradition, wenn auch nicht ohne Beschränkung und Beeinträchtigung, dennoch im Allgemeinen festgehalten. Dabei drängen sich uns jedoch zwei Wahrnehmungen auf, welche den an sich so großen Werth

und Vortheil dieses Festhaltens der lateinischen Kirchensprache bei der Pflege der theologischen Wissenschaft in einem weniger günstigen Lichte erscheinen lassen.

Einmal nämlich steht die theologische Wissenschaft und Literatur bei den genannten Völkern in der gegenwärtigen Zeit nicht mehr auf der hohen Stufe, wie sie in frühern Perioden stand, obgleich dort jetzt das Bestreben sich regt jene Stufe wieder zu erreichen. Die Bedrängnisse der katholischen Kirche seit der französischen Revolution in jenen Ländern und die durch diese Revolution gewaltsam zur Herrschaft gebrachten, wenn auch schon lange vorher vorbereiteten Ideen einer neuen Zeit, mußten dieses Resultat auf dem Gebiet der katholischen Wissenschaft und Gelehrsamkeit herbeiführen. Dieser Zustand auf dem genannten Gebiete bei unsern katholischen Glaubensgenossen der romanischen Nationalitäten berechtigt jedoch nicht zu den unbilligen und lieblosen Urtheilen, welche bei uns nicht selten von katholischen Männern „der deutschen Wissenschaft" in dieser Beziehung öffentlich ausgesprochen werden. Wir sind zu sehr geneigt und gewohnt die literarische und buchhändlerische Industrie, wie sie in Deutschland besteht mit ihrer überreichen Production von Preßerzeugnissen, vorzugsweise oder ausschließlich zum Maßstabe zu nehmen. Es gibt aber in den romanischen Ländern gewiß nicht wenige gelehrte Theologen, die jedoch keine Bücher drucken lassen.

Die andere der zwei oben angedeuteten Wahrnehmungen, welche den Werth und Vortheil der lateinischen Sprache auf diesem Gebiete nicht in dem rechten Lichte erkennen läßt, ist folgende. Auch bei den romanischen Nationen hat die Kenntniß und Fertigkeit der lateinischen Sprache in den Schulen, und bei den Gelehrten sehr abgenommen. Daraus geht die Gefahr hervor, daß bei dem Mangel eines rechten Verständnisses, einer lebendigen Uebung und einer hinreichenden Gewandtheit im Gebrauche der lateinischen Sprache ein gewisser mechanischer Formalismus bei dem theologischen

Studium eintrete. Dieser Formalismus läßt sich aber sehr wohl verhüten durch einen besseren Unterricht und dadurch erlangte bessere Fertigkeit in der lateinischen Sprache, welche auch bei den romanischen Nationen vernachläßigt wird[9]).

In Deutschland hat der Gebrauch der lateinischen Sprache bei den theologischen Facultäten der deutschen Universitäten, mit Ausnahme der östreichischen, so gut wie ganz aufgehört. Man liest kein theologisches Collegium in lateinischer Sprache, noch hält man über die theologischen Vorlesungen Examinatorien, Conversatorien oder Disputatorien in der allgemeinen Gelehrten- und Kirchensprache. Alle diese Veranstaltungen des gesammten theologischen Unterrichtes kennen nur den Gebrauch der deutschen Sprache. Auch nicht einmal lateinisch abgefaßte Lehrbücher werden in der Regel zu Grunde gelegt. Der Studirende der Theologie, der an einer deutschen Universität seine theologische Studien macht, kann seinen Lehrcurs zurücklegen, ohne dabei etwas lateinisches zu hören, zu sprechen und zu schreiben. Er kommt mit dem Latein nur höchstens dadurch in Berührung, wenn er den Fleiß hat, lateinische Citate seiner Hefte und Lehrbücher nachzulesen.

Ebenso ist in Deutschland der Gebrauch der lateinischen Sprache in der gelehrten theologischen Literatur sehr eingeschränkt, und lateinisch geschriebene theologische Werke sind als eine Ausnahme zu betrachten. In Oestreich stellt sich dieses Verhältniß für die lateinischen theologischen Bücher etwas günstiger heraus[10]).

9) Die Civiltà cattolica (von 1856. N. CLII. p. 213) klagt über die Vernachlässigung und Geringschätzung der lateinischen Sprache in Italien und Frankreich, in welchem letzteren Lande man sogar eine Uebersetzung der Summa des heil. Thomas von Aquin für nöthig gehalten und dieß Unternehmen gelobt habe. Das genannte Blatt fordert seine Landsleute sehr dringend und mit ausführlicherer Motivirung zu einer besseren Pflege der Latinität auf.

10) Der Leipziger Meßkatalog von 1868 und dem ersten Halbjahr von 1869 enthält zusammen 284 Bücher aus dem Fache der katholi-

Welche Nachtheile aus diesem Zustand der Dinge für die Wissenschaft und Gelehrsamkeit, insbesondere für die katholische Theologie hervorgehen, welche Vortheile dadurch entbehrt werden, haben wir schon oben angeführt. Was die Vertheidiger des jetzigen Zustandes für denselben und gegen die frühere Uebung sagen, kann nicht befriedigen.

Diese sagen: die Verbreitung der wissenschaftlichen Kenntnisse, die Aufklärung der Geister werde dadurch befördert; der natürliche Gang der allgemeinen culturhistorischen Entwicklung habe dieses nun einmal herbeigeführt; die Kenntniß der verschiedenen Nationalsprachen sei durch den jetzt so sehr erleichterten und gesteigerten Weltverkehr viel allgemeiner als sonst verbreitet, so daß eine allgemeine und gemeinsame Gelehrtensprache nicht mehr so wie sonst Bedürfniß sei. Die Ausbildung der Nationalsprachen habe dadurch viel gewonnen, daß man sie auch als Organ für Wissenschaft und Gelehrsamkeit brauche. Insbesondere aber können die Gegner des Latein sagen, wenn sie aufrichtig sein wollen: es sei, so wie es ist, für die Autoren und Professoren, Zuhörer und Leser bequemer als wenn erstere in lateinischer Sprache zu schreiben und mündlich zu lehren, letztere zu hören und zu lesen hätten.

Aber dagegen läßt sich sagen: durch das Aufhören der Anforderung an die Männer der Wissenschaft und Gelehrsamkeit, daß sie im Stande sein sollen, das Organ der allgemeinen Gelehrtensprache handhaben zu können, wird die Oberflächlichkeit befördert, die Gediegenheit und Reife der allgemein wissenschaftlichen Vorbereitung beeinträchtigt. Mit dem Satze: „es sei nun einmal so wie es jetzt ist, von selbst durch den natürlichen Gang der Dinge gekommen," ließen

schen Theologie. Darunter sind (nach Abzug von 12, welche in Wiederabdrücken von älteren Quellenschriften und in liturgischen Texten bestehen) lateinisch geschriebene, in Deutschland und Oesterreich gedruckte wissenschaftliche Bücher und Abhandlungen: 18.

sich am Ende alle Mängel und Verirrungen auf dem Gebiete der Wissenschaft und des Geschmackes rechtfertigen. Es ist hiebei nicht ein passives Gehenlassen das richtige Verfahren, sondern ein thätiges Einwirken zur Verbesserung vorhandener Uebelstände ist das Vernunftgemäße. Ist die Kenntniß der neuern Sprachen auch jetzt leichter zu erwerben, so erfordert dies in dem hiebei nöthigen Umfang für den Gelehrten einen Aufwand von Zeit und Mühe, die er andernfalls besser für sein specielles und wissenschaftliches Fach verwenden könnte. Der Gebrauch einer allgemeinen Gelehrtensprache schließt daneben den Gebrauch der Nationalsprache zur Popularisirung der Resultate der Wissenschaft und Gelehrsamkeit nicht aus. Die Bequemlichkeit darf auf keinem Gebiete der menschlichen Thätigkeit das bestimmende Prinzip sein; nur die Arbeit gibt und sichert den wahren Fortschritt.

Ohne uns auf eine Erörterung aller Ursachen einzulassen, welche den jetzigen Zustand des Gebrauchs der lateinischen Sprache als der allgemeinen Gelehrtensprache und insbesondere auf dem Gebiete der katholischen Theologie herbeigeführt haben, wenden wir uns nun zur Auffindung und Angabe der Mittel, wie den bisher dargestellten Mißständen abzuhelfen ist. Daraus werden denn auch die Hauptursachen der jetzigen Mangelhaftigkeit ersichtlich sein. Jene Hauptursachen, sowie die dagegen anzuwendenden Heilmittel liegen vorzugsweise in folgenden zwei Momenten, nämlich: in der Art des lateinischen Schulunterrichtes, und in der Lehrweise der katholischen theologischen Facultäten in Deutschland.

Bei der Betrachtung des ersten dieser beiden Momente finden wir folgendes.

Es bleibt in unsern Gelehrtenschulen zu wenig Zeit für das Lateinische übrig, nachdem man den Gymnasialunterricht mit zu vielerlei Lehrgegenständen überhäuft hat. Man setzt, besonders in Deutschland, einen zu großen Werth

auf das angelernte Wissen; man glaubt man müsse Alles nur in der Schule lernen, und ausschließlich in der frühen Jugendzeit lernen, wie wenn man nicht auch Vieles außerhalb der Schule durch eigne Selbstthätigkeit lernen, oder in spätern Jahren durch Lectüre sein Wissen erweitern könnte. Wie einfach und dürftig ist in England der classische Unterricht in den Schulen in Vergleich mit dem unsrigen in Deutschland, und dennoch trägt er reichere und bessere Früchte. Alle rechten Gelehrten, alle vernünftigen und erfahrenen gelehrten Schulmänner mißbilligen dieses übertriebene Vielerlei; die Eltern klagen über die Ueberbürdung ihrer Söhne: und dennoch erfolgt keine Abhilfe. Die liberalen Juristen und Administratoren, in deren Hand die Staatsregie des öffentlichen Unterrichtes liegt, die Liebhaberei für Schulorganisationen und der Einfluß politischer Parteimeinungen, die in jedem vielerlei Lernen und Wissen ohne Unterschied den Fortschritt sehen, — diese Ursachen haben es vorzugsweise verschuldet, daß man den frühern, richtigen Weg immer mehr verlassen hat. Die preußische Staatsregierung würde sich um Deutschland verdient machen, wenn sie wie für den Elementarunterricht, so auch ähnliche Regulative für den Gymnasialunterricht gäbe und durch ihr Beispiel dieser Verbesserung auch anderwärts Eingang verschaffte. Preußen hat gleichsam eine Verpflichtung, die bessere Erkenntniß zur Geltung zu bringen, da gerade Preußen hauptsächlich die Schuld trägt, daß man an den Gymnasialunterricht in Deutschland so übertriebene und ungeeignete Forderungen zu stellen anfing. Die Anforderungen, die man im zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in der ersten preußischen Verordnung über die Einführung der Maturitätsprüfungen der Schüler an den Gymnasien stellte (welche Verordnung aber später wesentlich geändert und auf ein etwas besseres Maß zurückgeführt wurde), waren so hoch gespannt, daß damals der berühmte Philologe Fried. Aug. Wolf, Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften, scherzhaft äußerte:

22 *

weder er, noch irgend ein anderer seiner Collegen getraue sich, ein solches Maturitätsexamen zu bestehen.

Zu dem Uebermaß der Zahl und der gesteigerten Anforderungen der Lehrgegenstände, welche den classischen Studien in dem Gymnasialunterricht im Wege stehen, kommt noch die unpassende Vertheilung derselben. Es herrscht jetzt allgemein das Prinzip des simultanen Unterrichtes in den Lehrgegenständen vor, statt des successiven Unterrichtes, der sonst in den katholischen Schulen stattfand. Von der altrömischen Zeit her, machte der Schüler, welcher eine liberale Erziehung erhielt oder, wie wir sagen, studiren sollte, folgenden Weg: nachdem er bei dem Ludimagister die ersten Elemente der Sprachlehre gelernt hatte, kam er zu dem Grammaticus, dann zu dem Rhetor, zuletzt zu dem Philosophen. Derselbe Lehrgang hat sich traditionell erhalten das ganze Mittelalter hindurch an den Universitäten und Schulen, in der Ratio studiorum der Jesuiten, an den katholischen Gymnasien bis jetzt. Dieser successive Lehrgang ist bei dem katholischen gelehrten Schulunterricht bezeichnet durch die Namen der aufeinander folgenden Schulklassen der Grammatik, Rhetorik, Logik, Physik. Nach diesem Lehrgange ist der junge Schüler vom ersten Anfange an vier, fünf Jahre lang fast ausschließlich mit der lateinischen Grammatik und mit praktischen Uebungen im Latein beschäftigt. Es ist leicht begreiflich, daß auf diesem Wege eine ganz andere Fertigkeit im Gebrauch der lateinischen Sprache erzielt werden muß als in dem modernen Gymnasium, wo nach dem Princip des simultanen Unterrichtes neben einander, und daher mit getheilter Aufmerksamkeit von den jungen Knaben betrieben werden soll: Deutsch, Latein, Griechisch, Französisch, die Elemente der Mathematik, Geschichte, Geographie, Naturgeschichte, die Elemente der Physik, Zeichnen, Musik und Turnen.

Ehemals war der doppelte Zweck der Gymasien: 1) dem Schüler Kenntniß und praktische Fertigkeit in dem Lateini-

schen, als der allgemeinen Gelehrtensprache zu verschaffen; 2) ihn mit den römischen Classikern bekannt zu machen. Der erste dieser beiden Zwecke tritt bei dem jetzigen Gymnasialunterricht sehr oder fast ganz zurück. Darum hat aber der andere Zweck keine bessere Erfolge erlangt; vielmehr sind beide beeinträchtigt worden. Der Sprachunterricht an unseren Gymnasien wird viel zu theoretisch und abstract betrieben. Ehemals hatte man dünne, dürftige lateinische Schulgrammatiken, aber bessere Lateiner; jetzt hat man dicke, ausführliche grammatische Lehrbücher und schlechtere Lateiner. Durch diese Lehrmethode wird zugleich bei den Schülern Widerwille, jedenfalls Gleichgültigkeit gegen die alten Sprachen und gegen die alten Classiker erzeugt. Es sind gewiß jetzt in Deutschland die allerseltensten Ausnahmen, daß studirte Männer, die in irgend einem praktischen Beruf stehen, irgend einen alten lateinischen Classiker jemals in die Hand nehmen. Früher waren bekanntlich bei beiden Confessionen in Deutschland vorzugsweise Geistliche als Lehrer angestellt. Dieses hatte zur Folge, daß der lateinische Sprachunterricht einfacher, und mehr nach dem allgemeinen Bedürfnisse des Gelehrtenstandes gegeben wurde. Jetzt sind an ihre Stelle überall Philologen von Fach getreten. Das hat zur Folge, daß das speziell Technische des philologischen Faches zu sehr vorwiegt. Daher kommt es, daß Deutschland zwar bei weitem die größte Zahl tüchtiger und ausgezeichneter Gelehrten im Fache der classischen Literatur besitzt; daß in Deutschland bei weitem die meisten und die besten Bücher in diesem Fache verfaßt und gedruckt werden. Und dennoch gilt die alte classische Literatur, was die thätige Anerkennung ihres Werthes und das lebendige Interesse für dieselben unter den studirten Männern, die nicht Philologen von Fach sind, betrifft, nirgends weniger als in Deutschland. Staatsmänner wie Derby und Gladstone in England, welche Zeit und Lust zu Studien und literarischen Arbeiten in dem Fache der classischen Literatur finden,

Parlamentsredner, welche mit Vorliebe und Geschmack Reminiscenzen aus ihren classischen Schulstudien anbringen, finden sich in Deutschland jetzt nicht. In der früheren Zeit eines viel mangelhafteren classischen Unterrichtes, hatte man doch Staats- und Geschäftsmänner wie Wilhelm von Humbold und ausgezeichnete praktische Latinisten, wie von Birkenstock und von Ittner.

Außer dem Umstande, daß das Lateinische nicht mehr, oder doch in einem sehr geringen Maaße wie sonst, als allgemeines Organ auf dem Gebiete der Wissenschaft und Gelehrsamkeit angewendet wird, steht besonders eine gewisse falsche Ansicht über die lateinische Sprache überhaupt, dem Bestreben und der Lust entgegen, sich eine rechte praktische Fertigkeit im Schreiben und Sprechen des Lateinischen zu erwerben. Man glaubt nämlich, man müsse in der altclassischen römischen Sprache schreiben und sprechen, und wenn man das nicht könne, dann ganz und gar nicht. Diese Meinung beruht auf der falschen Ansicht, als sei das Latein eine todte Sprache, wie etwa das Altgriechische für uns ist, das Hebräische, das Sanscrit u. a. Dieß ist ein völliger Irrthum. Das lateinische ist zwar als Volkssprache ausgestorben und eine todte Sprache; aber die lateinische Sprache ist dabei dennoch wie eine lebende Sprache für einen großen Kreis schreibender und sprechender Menschen, der aus allen Nationalitäten zusammengesetzt ist. Von der Zeit der alten Römer an ist die lateinische Sprache bis jetzt in ununterbrochener Stetigkeit und fortgesetzter Uebung eine lebende Sprache geblieben, als Kirchensprache und allgemeine Gelehrtensprache. Sie hat sich wie eine lebende Sprache organisch fortgebildet und geändert. Es haben sich zur Bezeichnung neuer Begriffe, Ideen, Einrichtungen neue Wörter gebildet. Wer jetzt lateinisch schreibt und spricht, und sich der allgemeinen Gelehrtensprache und der Kirchensprache bedient, ist durchaus nicht was die Auswahl der Wörter und Ausdrücke betrifft an die altrömische classische Sprache gebunden, eben so wenig als wir

im Gebrauch unserer lebenden Muttersprache an das Alt-hochdeutsche oder Mittelhochdeutsche gebunden sind. An den-jenigen, welcher jetzt latein spricht und schreibt, wenn er nicht ausdrücklich in irgend einer Gattung der Prosa oder Poesie die Nachahmung der classischen Formen sich zum Ziel setzt, ist nur die Anforderung zu stellen, daß er ohne ent-schiedene Barbarismen und Solöcismen (ohne Schnitzer oder Böcke, wie man in der Schule sie nennt) mit Deutlichkeit und Leichtigkeit sich schriftlich und mündlich auszudrücken weiß. Diese Fertigkeit zu erzielen, darauf hat die Methode des lateinischen Sprachunterrichtes vorzugsweise Rücksicht zu nehmen.

Daraus, daß das Lateinische nicht eine absolut todte, son-dern eine relativ lebende Sprache ist und darnach auch die Methode des Sprachunterrichtes sich richten müsse, geht hervor, daß wenn letzteres geschieht, die gehörige praktische Fertigkeit im Schreiben und Sprechen des Latein nicht so schwer zu erreichen ist. Wenn unsere Töchter in Pensiona-ten in drei, vier Jahren das Französische mit ziemlicher Fertigkeit sprechen und schreiben lernen, warum sollten denn unsere Söhne nicht in acht und neun Jahren hinsichtlich des Lateinischen das Gleiche leisten können? Freilich gehören dazu Lehrer, welche selbst eine rechte Fertigkeit im Schrei-ben und Sprechen haben. Das findet man aber selbst bei unseren jungen Philologen von Fach in Deutschland nicht so häufig als man erwarten sollte, theils weil sie selbst in ihrer Jugend nach der Methode des modernen Gymnasiums unterrichtet worden sind, theils weil sie auch bei ihren Uni-versitätsstudien mehr mit grammatischen und kritischen Sub-tilitäten und mit der Einprägung der materiellen Kennt-nisse aus den verschiedenen Realfächern der Alterthums-kunde zum Zwecke des philologischen Staatsexamens sich beschäftigen, als daß sie aus der Lectüre der alten Classiker einen reinen geistigen Genuß oder einen jugendlichen En-thusiasmus für dieselben gewännen, zugleich die Lust und

Freude daran, in eigner praktischer Uebung einer classischen Latinität nachzustreben.

Zu den Mitteln, den theoretisch grammatischen Unterricht in der Schule durch praktische Uebungen zu ergänzen und zu beleben, gehören auch die dramatischen Aufführungen in lateinischer Sprache von Seiten der Schüler, wie sie der berühmte Straßburger Schulmann Sturm im sechzehnten Jahrhundert betrieb und wie dieselben in den Schulen der Jesuiten und Benedictiner bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts regelmäßig in Uebung blieben. In der neuesten Zeit sind bekanntlich unter den Auspicien des Herrn Bischof von Orleans an dem kleinen Seminar seiner Diöcese durch dessen würdigen Superior Herrn Hetsch ähnliche dramatische Aufführungen von Stücken des Aeschylus und Sophokles in griechischer Sprache mit einem überraschenden Erfolge durch die Schüler vorgenommen werden[11]). Es ist zu wünschen, daß ähnliche dramatische Aufführungen auch im Interesse der lateinischen Sprache wieder erneuert werden und an unsern Schulen allgemeiner in Uebung kommen.

Jedenfalls ist, was die praktische Fertigkeit im Lateinischen betrifft, ein Unterschied zwischen den protestantischen und katholischen Gelehrtenschulen nicht zu übersehen. Bei dem modernen Gymnasialunterricht der protestantischen Gymnasien kann und darf man eher geneigt sein,

11) Nachdem in den nächst vorhergehenden Jahren andere Stücke von Aeschylus und Sophokles bei Schulfeierlichkeiten zur Aufführung gekommen waren, wurde dieses Jahr (25. Juli) Antigone von Sophokles aufgeführt. Unter dem zahlreichen und glänzenden Auditorium befanden sich auch die Herren Patin und Egger, Mitglieder des Institutes. Jedermann hatte seine Freude an den Leistungen der Schüler, und alle Freunde der classischen Studien sind der Ansicht, daß dadurch das Studium der griechischen Sprache sehr gefördert wird. Siehe Annales religieuses et littéraires de la ville et diocèse d'Orléans. IX. vol. No. 39. 21 Août 1869. p. 918. p. 929.

nach dem jetzigen Zeitgeschmack auf die praktische Fertigkeit im Lateinischen weniger Gewicht zu legen, obgleich gerade darin früher der Stolz und die Freude der besten protestantischen Schulen in Würtemberg und Sachsen lag. An den katholischen Schulen dagegen kann und darf dieses wegen des Charakters des Latein als der allemeinen Kirchensprache nicht der Fall sein. Hier zeigt sich nun recht, wie durch die absolute Staatsregie auf dem Gebiete des öffentlichen Unterrichtes des europäischen Continentes (in England ist es freilich anders), welche Alles nach einer und derselben Schablone einrichtet, die Katholiken benachtheiligt werden. Es ist daher schon deßwegen die Errichtung katholischer kirchlicher Gelehrtenschulen ein wahres Bedürfniß. Dauert die jetzige Art des lateinischen Unterrichtes an unseren Schulen noch eine Anzahl von Jahren fort, so wird das Lateinische, wie es als Volkssprache ausgestorben ist, auch als allgemeine Gelehrtensprache aussterben, nach diesem zweiten Tod, aufhören eine relativ lebende Sprache zu sein und eine absolut todte Sprache werden. Dann kann es sich nach einer gewissen Zeit treffen, daß, wie nach dem Fall des römischen Weltreiches, so auch in der Folge noch einmal die katholische Kirche es sein wird, welche die lebendige Kenntniß und den Fortgebrauch der lateinischen Sprache erhält.

Das bisher Gesagte mag genügen, um anzudeuten, was von Seiten des Schulunterrichtes zu geschehen hat, um eine bessere Pflege der lateinischen Kirchensprache zu erzielen. Sehen wir nun zu, was zu demselben Zwecke von Seiten der theologischen Facultäten an den deutschen Universitäten zu wünschen übrig bleibt.

Der Schreiber dieser Zeilen ist nicht Theologe, daher entfernt von dem Gedanken mit den Ansprüchen eines vollkommen competenten Beurtheilers hier auftreten zu wollen; doch glaubt er nicht unbefugt zu handeln, wenn er gestützt auf langjährige Erfahrungen auf dem Gebiete des öffentlichen Unterrichtes, sich erlaubt, über diesen Gegenstand eine Meinung auszu-

sprechen. Man kann um so eher offen und unbefangen über die von den genannten Facultäten übliche Lehrmethode sich äußern, selbst wenn man darin Etwas auszusetzen hätte, da es allgemein bekannt und anerkannt ist, wie regsam der wissenschaftliche Geist, wie groß der gelehrte Fleiß, wie erfolgreich die literarische Thätigkeit, wie hoch überhaupt die Verdienste dieser theologischen Lehranstalten sind. Den theologischen Facultäten der deutschen Universitäten verdankt man es vorzugsweise, daß die Wissenschaft der katholischen Theologie in der gegenwärtigen Zeit in Deutschland eine so hohe Stufe erreicht hat, wodurch sie sich würdig anreiht an die besten Leistungen der Theologen aus andern Nationen, welche in frühern Perioden den Primat in der theologischen Wissenschaft und Gelehrsamkeit hatten, und ohne deren vorhergegangene Leistungen und Verdienste die Männer der deutschen Wissenschaft die Stufe, auf welcher sie stehen, nicht hätten erreichen können.

Die lateinische Kirchen- und Gelehrten-Sprache wird bei dem Lehrvortrage der katholischen theologischen Facultäten, mit Ausnahme der östreichischen, an den übrigen deutschen Universitäten nicht gebraucht und ist fast ganz außer Uebung gekommen; nur die deutsche Sprache ist allein das Organ der Mittheilung. Es werden weder lateinische Collegien gelesen, noch lateinische Repetitorien, Conversatorien noch Examinatorien gehalten.

Dieß ist ganz gegen die sonst allgemeine katholische Uebung und kirchliche Einrichtung. Es ist eine Singularität, wodurch sich unsre deutschen theologischen Lehranstalten von der katholischen Tradition trennen. Es ist eine vollständige Abolition der Kirchensprache bei dem theologischen Unterricht, indem bei den meisten theologischen Facultäten in Deutschland neben dem wenn auch vorwiegenden Gebrauch der Volkssprache, nicht einmal wenigstens einem kleinen Theile der Lehrvorträge die lateinische Sprache erhalten geblieben ist.

Der Ursachen dieser Singularität sind mehrere:

Zuerst können sich die katholischen theologischen Facultäten darauf berufen, daß ihnen aus dem Gymnasialunterricht keine Schüler zugeschickt werden, welche die nöthige Kenntniß und Fertigkeit haben einen mündlichen lateinischen Vortrag zu verstehen, oder selbst lateinisch zu sprechen. Man muß gestehen, daß dieses allerdings für jetzt wenigstens ein peremtorisches Hinderniß eines jeden lateinischen Lehrvortrages ist, wer dieses Hinderniß auch verschuldet haben mag; doch konnte man immerhin es versuchen, wenigstens ein oder das andere Collegium lateinisch zu lesen.

Dazu kommen aber auch Ursachen allgemeinerer Art, wie erstens folgende: Unsere theologischen Facultäten haben sich nicht frei zu halten gewußt von gewissen Eigenthümlichkeiten der jetzigen Lehrweise unserer deutschen Universitäten, welche nach der Ansicht mancher sachverständiger competenter Beurtheiler gegen die richtigen didaktischen Grundsätze sich verfehlen. Man ist nämlich schon seit mehreren Jahrzehnten dazu gekommen, die Lehrfächer der Facultäten in zu viele einzelne Collegien zu spalten, und den einzelnen Collegien zu viele Lehrstunden zuzuweisen. Darüber ist schon vor vielen Jahren von gelehrten Männern Klage geführt worden [12]), was jetzt noch mehr begründet wäre, da man auf

---

12) Wir beschränken uns darauf, hier beispielsweise nur einige Aeußerungen von Göthe anzuführen: „Ueberall treibt man auf Academien viel zu viel. — Auch dehnen die einzelnen Lehrer ihre Fächer zu weit aus, bei weitem über die Bedürfnisse der Hörer. In früherer Zeit wurde Chemie und Botanik als zur Arzneikunde gehörig vorgetragen und der Mediciner hatte daran genug. Jetzt aber sind Chemie und Botanik eigene unübersehbare Wissenschaften geworden, deren jede ein ganzes Menschenleben erfordern. Man will sie den Medicinern mit zumuthen; daraus aber kann nichts werden, das Eine wird über dem Anderen verlassen und vergessen" (Eckermann's Gespräche mit Göthe. I. 112). — „So kann ich nicht billigen, daß man von den studirenden künftigen Staatsdienern gar zu viele theoretisch-gelehrte Kenntnisse

demselben Wege immer weiter fortgeschritten ist. Man liest an den deutschen Universitäten in vielen Fällen, wo man früher für die Hauptheile der juristischen oder medicinischen Wissenschaften je ein Collegium las, jetzt für einzelne Unterabtheilungen, ja ganz spezielle Materien besondere Collegien, welche der Zuhörer, wenn er etwas Ganzes erhalten will, alle hören muß. Man gibt in diesen Collegien nicht selten zu viel Stoff, zu viel gelehrtes Detail und ist daher genöthigt, zu viele Lehrstunden dafür in Anspruch zu nehmen. Dadurch werden auch fleißigere Zuhörer überbürdet; die Sicherheit und Klarheit des Auffassens der vor Allem nothwendigen elementaren Hauptsätze einer jeden Wissenschaft wird erschwert. Dazu kommt noch die Sorge wegen des bevorstehenden Staatsexamens, welches in den meisten Fällen gleichfalls zu viel stoffliches Gedächtnißwissen verlangt, — eine Sorge, die man den Studirenden nicht einmal benehmen darf, welche aber doch im Grunde ein sehr wenig liberaler Antrieb zu wissenschaftlichen Studien ist. Durch alles Dieses wird bei den Studirenden zu vorwiegend nur die

---

verlangt, wodurch die jungen Leute vor der Zeit geistig wie körperlich ruinirt werden. Treten sie nun hierauf in den praktischen Dienst, so besitzen sie zwar einen ungeheuern Vorrath an philosophischen und gelehrten Dingen; allein er kann in dem beschränkten Kreise ihres Berufes gar nicht zur Anwendung kommen und muß daher als unnütz wieder vergessen werden. Dagegen aber was sie am meisten bedürften, haben sie eingebüßt: es fehlt ihnen die nöthige geistige und körperliche Energie, die bei einem tüchtigen Auftreten im praktischen Verkehre ganz unerläßlich ist. Und dann: bedarf es denn im Leben eines Staatsdieners in Behandlung der Menschen nicht auch der Liebe und des Wohlwollens? Und wie soll Einer gegen Andere Wohlwollen empfinden und ausüben, wenn es ihm selber nicht wohl ist? Es ist aber den Leuten allen herzlich schlecht! Der dritte Theil der an den Schreibtisch gefesselten Gelehrten und Staatsdiener ist körperlich anbrüchig und dem Dämon der Hypochondrie verfallen. Hier thäte es Noth, von oben her einzuwirken, um wenigstens künftige Generationen vor ähnlichem Verderben zu schützen" (Eckermann a. a. O. III.).

Receptivität des Lernens und Memorirens in Anspruch genommen; die geistige Selbstthätigkeit, die Zeit, Kraft und Lust für selbstständige Studien beeinträchtigt. Unter solchen Umständen wird ein Studirender, wenn er nicht Philologe von Fach werden will, nicht leicht dazu kommen, einen lateinischen Classiker zur Hand zu nehmen, noch weniger aus eigner Freude und Liebhaberei sich in Nachahmungen der Formen der classischen Sprache und Literatur zu versuchen.

Alles dieses trifft nun auch ein bei dem theologischen Candidaten, der an der katholischen Facultät einer deutschen Universität seine Studien macht. Auch an diesen Facultäten hat man die Zahl der zu hörenden Collegien und die Stundenzahl der Collegien zu sehr vermehrt. Man kann über jedes Fach eine große Anzahl wöchentlicher Lehrstunden Collegien lesen; an Stoff fehlt es hiezu nirgends. Aber man sollte die Zahl der Lehrstunden nicht blos nach dem vorhandenen Stoff bemessen, sondern auch nach den Grundsätzen einer vernünftigen Methodik und Didaktik.

Ein anderes Hinderniß, das der Pflege und dem Gebrauche der lateinischen Kirchensprache bei den theologischen Facultäten im Wege steht, ist mehr specieller Art, und liegt an den theologischen Facultäten selbst. Man hat von Seite derselben dem Beispiele und Vorgange der protestantischen theologischen Facultäten einen zu großen Einfluß gelassen. Man hätte die Resultate der gelehrten Arbeiten protestantischer Gelehrten benützen und mit der wissenschaftlichen Thätigkeit und der literarischen Industrie auf dem Gebiete der protestantischen Theologie wetteifern; man hätte dabei aber den katholischen Geist und Charakter des theologischen Unterrichtes festhalten und bewahren sollen; das scheint man aber nicht hinreichend gethan zu haben.

Zwar hat das theologische Studium an den beiderseitigen theologischen Facultäten im Allgemeinen denselben Gegen-

stand und dieselbe Aufgabe. Der Gegenstand ist: das Christenthum; die Aufgabe ist: die wissenschaftliche Auffassung und Vertheidigung des Christenthums und die Vorbereitung und Unterweisung der künftigen Geistlichen. Aber bei dieser Gemeinsamkeit im Allgemeinen, welche wesentliche Verschiedenheiten bestehen dabei, und wie verschieden muß demnach die Lehrweise sein. Auch in der katholischen Kirche muß die Wissenschaft und Gelehrsamkeit überhaupt, um so mehr die theologische, stets gepflegt mit allem Eifer betrieben werden, und stets würdig vertreten sein. Die katholische Kirche hat immer dieses Princip anerkannt und dasselbe in Anwendung zu bringen gestrebt; jedoch, wie es nicht anders sein kann, immer in der Weise, daß sie dabei nicht in Gefahr komme, sich selbst aufzugeben, ihren göttlichen Ursprung und ihre Mission zu vergessen. So z. B. nach dem Geiste und Systeme des Protestantismus, besonders in seiner Gestaltung nach dem modernen Rationalismus, wo das subjective Meinen und Urtheilen des Einzelnen Alles ist und die Autorität der lehrenden Kirche fast nichts mehr gilt, liegt für den protestantischen Candidaten das Hauptgewicht und die Hauptaufgabe in der Exegese und besonders in der Kritik der biblischen Urkunden, worin er nicht genug lernen und leisten kann. Consequenter Weise sollte nicht blos der protestantische Theologe, sondern jeder protestantische Laie, jeder Mann des Volkes diese Kenntnisse besitzen, weil nur so von ihm die auch an ihn gestellte Forderung der eignen, selbstständigen Prüfung zu erfüllen ist. Nach dem Geiste und System des Katholicismus dagegen und bei der unerschütterlichen Grundlage der Autorität der lehrenden Kirche und bei der sacramentalen Weihe des Priesterstandes ist es für den katholischen Candidaten der Theologie und künftigen Seelsorger zwar nöthig mit den Resultaten der oben genannten Fächern nicht unbekannt zu sein; aber für ihn liegt doch der wichtigste Theil des Studiums in Dogmatik und Moral, und daneben noch in

nächster Reihe in der Kirchengeschichte und dem kanonischen Rechte. Darnach muß sich denn auch nothwendig der Lehrvortrag der Theologie, was die Zahl, Eintheilung und Stundenzahl der Collegien betrifft, richten.

Dahin gehört nun auch die Wahl und der Gebrauch der Sprache, in welcher die theologischen Lehrvorträge gehalten werden. Die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts behielten die frühere Tradition bei, so wie ihre Nachfolger bis in das achtzehnte Jahr. Sie hatten ausgezeichnete Latinisten in ihren Reihen: Melanchthon machte Epoche durch seine correcte, klare und klassische Latinität als theologischer Lehrer und Schriftsteller. Wenn nun später die protestantischen Lehrer der Theologie an den deutschen Universitäten die lateinische Sprache aufgaben, und ihre Lehrvorträge nur in der Volkssprache hielten, so war die unbedingte Nachahmung dieser Veränderung von Seiten der katholischen Lehrer der Theologie durchaus nicht hinreichend motivirt. Die lateinische Sprache als Kirchensprache steht in einem ganz andern, wesentlich verschiedenen Verhältniß zu der theologischen Wissenschaft und zu theologischen Lehrvorträgen bei den Katholiken als bei den Protestanten.

Es scheint daher angezeigt und nothwendig, daß die katholischen theologischen Facultäten an den deutschem Universitäten zu der frühern Tradition und der allgemeinen kirchlichen Ordnung und Uebung zurückkehren und ihre Ausnahmsstellung verlassen. Wenn dann auch bei dem Lehrvortrag die deutsche Sprache nicht ausgeschlossen und neben der lateinischen Kirchensprache gebraucht wird, so sollte doch die letztere den Vorzug und das Uebergewicht haben. Es ist, wie oben ausgeführt wurde, sehr wohl ausführbar, daß theologische Lehrer und Zuhörer mit Fertigkeit sich über theologische Gegenstände in beiden Sprachen auszudrücken vermögen. Der Besitz dieser doppelten Fertigkeit ist in dem Interesse der allgemeinen wissenschaftlichen und gelehr-

ten Bildung, und kann dem geistlichen Stande und der katholischen Kirche nur zum Vortheile und zur Ehre gereichen[13]).

Freiburg im Breisgau.

Karl Zell.

---

13) Am Schlusse dieses Votums eines der ausgezeichnetsten Gelehrten unseres Vaterlandes erlauben wir uns auf die im „Katholiken" 1859. S. 839 ff. erschienenen Abhandlung: „Die Sprache der katholischen Wissenschaft" hinzuweisen. Dort ist auch die andere Seite des Gegenstandes, die Wichtigkeit und Bedeutung des Gebrauches der nationalen Sprachen, insbesondere der deutschen Sprache, in der Wissenschaft überhaupt und der theologischen insbesondere hervorgehoben und glauben wir, daß der dort eingenommene Standpunkt eines Compromisses zwischen beiden Ansichten der allein haltbare ist. Auch der hochgeehrte Verfasser gegenwärtigen Aufsatzes, obwohl er vorzüglich die eine Seite hervorhebt, dürfte wohl mit den dort entwickelten Grundsätzen im Wesentlichen einverstanden sein.

Die Red.

XXII.

Hirtenbrief

der in Fulda versammelten deutschen Bischöfe

an die

Gläubigen ihrer Diöcesen.

Die in Fulda versammelten deutschen Bischöfe ihren geliebten Diöcesanen Gnade und Friede von Gott, unserem Heilande.

Im Geiste Jesu Christi und seiner heiligen Kirche, welcher vor allem ein Geist der Einheit und Gemeinschaft ist, sind wir deutschen Bischöfe auch in diesem Jahre in Fulda am Grabe des heil. Bonifacius zu brüderlicher Berathung vereinigt gewesen. Der Zweck dieser Versammlung ist nicht etwa der, bindende Beschlüsse in kirchlichen Angelegenheiten zu fassen, was nach den Gesetzen der Kirche nur auf eigentlichen und in gehöriger Form abgehaltenen Kirchenversammlungen möglich ist, sondern geht lediglich dahin, durch gegenseitige Besprechung uns zur besseren Erfüllung unseres heiligen Amtes tüchtiger zu machen, und jene Einigkeit und Liebe unter uns zu pflegen, welche die Mutter und Ernährerin alles Guten ist.

In diesem Jahre war selbstverständlich ein Hauptgegenstand unserer Berathungen die Vorbereitung auf das allgemeine Concil, zu dem unser Heiliger Vater Pius IX. alle Bischöfe der Erde berufen hat. Im Hinblicke hierauf haben wir es für gut und heilsam erachtet, bevor wir uns trennten, gemeinschaftlich ein kurzes Wort an unsere Diöcesanen, Geistliche wie Laien, zu richten.

Als die Berufung eines allgemeinen Concils zur Gewißheit geworden war, erfüllte auf der einen Seite fromme Erwartung und frohe Hoffnung die Herzen der Gläubigen, und Tausende richten mit kindlichem Vertrauen ihre Blicke nach Rom. Nicht als ob das Concil ein Zaubermittel wäre, um alle Uebel und Gefahren von uns hinwegzunehmen und mit einem Male das Angesicht der Erde zu verändern, sondern weil nach der von Christus in seiner göttlichen Weisheit gegebenen Einrichtung die Vereinigung der Nachfolger der Apostel um den Nachfolger des heil. Petrus in einer allgemeinen Kirchenversammlung das vorzüglichste Mittel ist, um die beseligende Wahrheit des Christenthums in ein helleres Licht zu setzen und sein heiliges Gesetz wirksamer in's Leben einzuführen. Was der heil. Papst Gregor der Große so schön sagt: Daß im Laufe der Zeiten die Pforten der göttlichen Wahrheit und Weisheit für die Christenheit immer weiter geöffnet werden, das wird am Großartigsten durch die allgemeinen Concilien erfüllt. Davon aber, daß die Lehre Christi recht erkannt und sein Gesetz allgemeiner befolgt werde, hängt allerdings wie das ewige, so auch das wahre zeitliche Wohl der Menschheit ab. Darum haben von jeher die treuen Kinder der Kirche die allgemeinen Concilien mit Trost und heiliger Hoffnung begrüßt.

Diese Gesinnung auch Angesichts des bevorstehenden Concils in uns selbst zu pflegen und bei Anderen zu verbreiten, ist eine heilige Pflicht. Dagegen können wir uns nicht verbergen, daß auf der anderen Seite, selbst von warmen und treuen Gliedern der Kirche Besorgnisse gehegt werden, welche geeignet sind, das Vertrauen abzuschwächen. Hierzu kommt, daß von den Gegnern der Kirche Beschuldigungen ausgesprochen werden, welche keinen anderen Zweck haben, als weithin Argwohn und Abneigung gegen das Concil zu erregen und selbst das Mißtrauen der Regierungen wach zu rufen.

So werden Befürchtungen laut, als ob das Concil neue

Glaubenslehren, welche in der Offenbarung Gottes und in der Ueberlieferung der Kirche nicht enthalten sind, verkündigen und Grundsätze aufstellen könne und werde, welche den Interessen des Christenthums und der Kirche nachtheilig, mit den berechtigten Ansprüchen des Staates, der Civilisation und der Wissenschaft, sowie mit der rechtmäßigen Freiheit und dem zeitlichen Wohl der Völker nicht verträglich seien. Man geht noch weiter: man beschuldigt den heiligen Vater, daß er, unter dem Einfluß einer Partei, das Concil lediglich als Mittel benutzen wolle, um die Macht des apostolischen Stuhles über Gebühr zu erhöhen, die alte und ächte Verfassung der Kirche zu ändern, eine mit der christlichen Freiheit unverträgliche geistliche Herrschaft aufzurichten. Man scheut sich nicht, das Oberhaupt der Kirche und den Episcopat mit Parteinamen zu belegen, welche wir bisher nur im Munde der erklärten Gegner der Kirche zu finden gewohnt waren. Demgemäß spricht man denn ungescheut den Verdacht aus, es werde den Bischöfen die volle Freiheit der Berathung nicht gegeben sein, und es werde auch den Bischöfen selbst an der nothwendigen Erkenntniß und Freimüthigkeit fehlen, um ihre Pflicht auf dem Concil zu erfüllen; und man stellt in Folge davon sogar die Giltigkeit des Concils und seiner Beschlüsse selbst in Frage.

Woraus diese und ähnliche Reden auch entsprungen sein mögen, aus lebendigem Glauben, aus treuer Liebe zur Kirche, aus einem unerschütterlichen Vertrauen auf jenen Beistand, den Gott seiner Kirche niemals entzieht, sind sie nicht. So haben niemals unsere Väter im Glauben, niemals die Heiligen Gottes gedacht; das widerstreitet, geliebte Diöcesanen, ohne Zweifel auch Euerem innersten Glaubensbewußtsein. Aber wir wollen Euch auch ausdrücklich ermahnen, durch solche Reden Euch nicht irre führen und in Euerem Glauben und Vertrauen erschüttern zu lassen.

Nie und nimmer wird und kann ein allgemeines Concil eine neue Lehre aussprechen, welche in der heiligen Schrift

oder der apostolischen Ueberlieferung nicht enthalten ist, wie denn überhaupt die Kirche, wenn sie in Glaubenssachen einen Ausspruch thut, nicht neue Lehren verkündet, sondern die alte und ursprüngliche Wahrheit in klareres Licht stellt und gegen neue Irrthümer schützt.

Nie und nimmer wird und kann ein allgemeines Concil Lehren verkündigen, welche mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit, mit dem Rechte des Staates und seiner Obrigkeiten, mit der Gesittung und mit den wahren Interessen der Wissenschaft oder mit der rechtmäßigen Freiheit und dem Wohle der Völker im Widerspruche stehen. Ueberhaupt wird das Concil keine neuen und keine anderen Grundsätze aufstellen, als diejenigen, welche Euch Allen durch den Glauben und das Gewissen in's Herz geschrieben sind, welche die christlichen Völker durch alle Jahrhunderte heilig gehalten haben, und auf welchen jetzt und immer das Wohl der Staaten, die Autorität der Obrigkeiten, die Freiheit der Völker beruht, und welche die Voraussetzung aller wahren Wissenschaft und Gesittung bilden.

Und warum können wir dieß mit solcher Bestimmtheit und Zuversicht aussprechen? Weil wir durch den Glauben gewiß sind, daß Jesus Christus bei seiner Kirche bleibt alle Tage bis an's Ende der Welt, daß der heilige Geist sie nie verläßt und sie an Alles erinnert und in alle Wahrheit einführt, so daß sie ist und bleibt die Säule und Grundfeste der Wahrheit, welche auch die Pforten der Hölle nicht zu überwältigen vermögen; weil wir endlich glauben und wissen, daß, wenn die Nachfolger Petri und der Apostel, der Papst und die Bischöfe, auf einem allgemeinen Concil rechtmäßig versammelt, in Sachen des Glaubens und des Sittengesetzes Entscheidungen geben, sie durch Gottes Fürsicht und Beistand gegen jeden Irrthum sicher gestellt sind. Wie Christus gestern und heute und in Ewigkeit derselbe ist, und sein Wort niemals vergeht, wenn auch Himmel und Erde vergehen; so bleibt auch seine Kirche alle

Zeit dieselbe und die Wahrheit Christi bleibt alle Zeit und unwandelbar in ihr. Auch nur fürchten, ein allgemeines Concil könne in seinen Lehrbestimmungen gegen die überlieferte Wahrheit fehlen, könne die von Gott gegründete Verfassung der Kirche irgendwie in ihrem Wesen umändern, heißt die Kraft der der heiligen Kirche gegebenen göttlichen Verheißungen und die Wirkung des göttlichen Gnadenbeistandes verkennen. Auch braucht Niemand zu besorgen, das allgemeine Concil werde in Unbedachtsamkeit und Uebereilung Beschlüsse fassen, welche ohne Noth mit den bestehenden Verhältnissen und den Bedürfnissen der Gegenwart sich in Widerspruch setzen, oder es werde nach Weise schwärmerischer Menschen Anschauungen, Sitten und Einrichtungen vergangener Zeiten in die Gegenwart verpflanzen wollen. Wie kann man auch nur vernünftiger Weise so etwas von einer Versammlung der Bischöfe der ganzen katholischen Welt befürchten, welche mit den reichsten Lebenserfahrungen ausgestattet, mit den Zuständen der verschiedenartigsten Länder vertraut, mit der Verantwortlichkeit des heiligsten Berufes belastet, hauptsächlich zu dem Zweck vom Oberhaupte der Kirche versammelt werden, um mit ihm zu berathen, wie am besten die ewigen Wahrheiten der Religion in der Gegenwart zu verwirklichen und die Wohlthat des Christenthums den gegenwärtigen und zukünftigen Geschlechtern zu erhalten und zu übermitteln sei!

Unbegründet ist auch und überaus ungerecht der Verdacht, es werde auf dem Concil die Freiheit der Berathung beeinträchtigt sein. Wie wenig kennen diejenigen, welche so denken, die Gesinnungen des Papstes, die Gesinnungen der Bischöfe und die Handlungsweise der Kirche! Wir wissen es auf das Bestimmteste, daß es der erklärte Wille des heiligen Vaters ist, weder der Freiheit noch der Zeit der Berathungen eine Schranke zu setzen, und das liegt auch in der Natur der Sache. Denn in einem Concil der Kirche ringen nicht verschiedene Parteien mit allen Mitteln der Ueber-

redung um den Sieg, suchen nicht einzelne Mitglieder durch bloße Gewinnung einer Majorität das Uebergewicht über Gegner zu erlangen; Alle sind bei aller Verschiedenheit sonstiger Meinungen von vornherein einig in den Principien des Glaubens und streben nur nach Einem Ziele, dem Heile der Seelen und dem Wohle der Christenheit, und Erörterungen finden da nicht statt, um den Gegner zu überwinden oder ein Sonder-Interesse zu fördern, sondern um die Wahrheit von allen Seiten zu beleuchten und nicht eher zu entscheiden, als bis jede Schwierigkeit erledigt, jede Dunkelheit aufgehellt ist. Besonders, wo es sich um die ewigen Wahrheiten des Glaubens handelt, wird das Concil auch nicht das Mindeste beschließen, ohne zuvor die Mittel der Wissenschaft und der reiflichsten Ueberlegung erschöpft zu haben. Und was sollen wir zu jener so unwürdigen Verdächtigung sagen, daß es den Bischöfen aus Menschenfurcht an der pflichtmäßigen Freimüthigkeit auf dem Concil gebrechen werde? Eingedenk des Gebotes unseres Herrn, gegen die nicht zu schelten, die uns lästern, wollen wir nur schlicht und einfach sagen: Die Bischöfe der katholischen Kirche werden auf dem allgemeinen Concile, in diesem wichtigsten Geschäfte ihres ganzen bischöflichen Amtes und Wirkens, der heiligsten aller ihrer Pflichten, der Pflicht, der Wahrheit Zeugniß zu geben, nie und nimmer vergessen, sie werden eingedenk des apostolischen Wortes: daß, wer den Menschen gefallen will, nicht Christi Diener ist; eingedenk der Rechenschaft, die sie bald vor dem göttlichen Richterstuhle ablegen müssen, keine andere Richtschnur kennen, als ihren Glauben und ihr Gewissen.

Wir haben es nicht unser unwürdig erachtet, den katholischen Episcopat und das allgemeine Concil gegen diese traurigen Verdächtigungen zu vertheidigen; hat ja auch der Weltapostel um seines apostolischen Amtes willen und aus Liebe zur Kirche und den Seelen es nicht verschmäht, sich gegen die unbegründetsten Anklagen zu vertheidigen.

Wenn man aber gar unter gänzlicher Verleugnung aller Ehrfurcht und Liebe, welche wir der Kirche und ihrem Oberhaupte schuldig sind, die Absicht des heiligen Vaters, den heiligen apostolischen Stuhl selbst anschwärzt und lästert, wenn man ihn, den Christus zum Hirten Aller und zum Felsen gesetzt hat, auf dem die ganze Kirche ruht, als Partei und als Werkzeug einer Partei darstellt, wenn man ihm herrschsüchtige und ehrgeizige Absichten ganz nach Weise jener Welt zuschreibt, die auch einstens Christus, den Stifter der Kirche, als einen Empörer und Aufwiegler des Volkes vor Pontius Pilatus anklagte, so fehlen uns die Worte, um unseren ganzen Schmerz über solche Reden und unseren ganzen Abscheu gegen den Geist auszusprechen, aus dem sie entspringen.

Nichts ist dem Wesen der katholischen Kirche so fremd und so entgegengesetzt, als Parteiwesen. Gegen nichts hat der göttliche Heiland und haben seine Apostel sich bestimmter ausgesprochen, als gegen jegliche Parteiung und Spaltung, und gerade um alles Derartige auszuschließen und die Einheit des Geistes im Bande des Friedens zu bewahren, hat Christus unter allen Aposteln Einen zum Mittelpunkte der Einheit und zum Oberhirten Aller gesetzt, Alle seiner väterlichen Autorität untergeordnet und Alle, Bischöfe, Priester und Gläubige der ganzen Welt, durch ein unauflösliches Band des auf Glauben und Liebe gegründeten Gehorsams mit ihm verbunden.

Wohl umschließt die Kirche eine unermeßliche Mannigfaltigkeit nationaler und menschlicher Eigenthümlichkeiten; sie begreift die verschiedenartigsten Genossenschaften, Corporationen und Gestaltungen des religiösen Lebens in sich; sie duldet, ja sie schützt die Verschiedenheiten theoretischer und praktischer Meinungen: aber nie und nimmer duldet und billigt sie Parteien, oder ist sie gar selbst Partei; ja für jedes katholische Herz, so lange sein Glaube und seine Liebe durch Leidenschaften nicht getrübt werden, ist es un-

möglich, daß es in religiöser und kirchlicher Beziehung einem Parteigeiste anheimfalle. Denn sein Glaube bewegt es, das eigene Urtheil und noch mehr die besonderen Interessen und Leidenschaften in Demuth, Liebe und unbegrenztem Vertrauen dem höchsten und unfehlbaren Lehramte unterzuordnen, das Christus uns zu hören befohlen hat und von dem sein Wort ewig gilt: „Wer euch hört, der hört mich."

Auf dem bevorstehenden allgemeinen Concil wird dieses höchste, unfehlbare Lehramt der Kirche, oder vielmehr es wird Christus und sein heiliger Geist durch es zu Allen reden, und Alle, die guten Willens, Alle, die aus Gott sind, werden seine Stimme hören: die Stimme der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Friedens Christi. Wie Petrus und die Apostel auf dem ersten Concil zu Jerusalem nur einer Meinung waren und nur eine Sprache führten, so wird es auch heute der Fall sein, und es wird der ganzen Welt offenbar werden, daß, wie in der ersten Christen-Gemeinde, so auch heute noch in der katholischen Kirche Alle eines Herzens und einer Seele sind.

Aus dieser Quelle der Einheit fließt in der Kirche alles Große, Gute, Heilsame; alle Güter des Christenthums sind an sie geknüpft, nur in dieser Einheit wird uns das Licht und das Leben Christi zu Theil. Darum hat auch Christus in seinem hohenpriesterlichen Gebete vorzüglich um das Gut dieser Einheit für die Seinigen zu seinem himmlischen Vater gebetet, weil in dem Gute der Einheit alle anderen Güter des Heiles, der Glaube, die Liebe, die Stärke, der Frieden und aller Segen enthalten sind,

Und umgekehrt sind aus Spaltung und Trennung die größten Uebel, von denen je die Christenheit und die Welt heimgesucht wurden, entsprungen, und hängt umgekehrt alle Heilung von der Versöhnung und der Herstellung der Einheit ab.

Wenn in unseren Zeiten, wie wir mit Dank gegen Gott bekennen müssen, so manche Schäden früherer schlimmerer

Tage geheilt wurden; wenn das kirchliche und religiöse Leben, aller Ungunst der Zeiten ungeachtet, erstarkt ist und vieles Gute zum Heile der Seelen und zum Troste der Armen und Leidenden geschah; wenn unter Geistlichen und Laien der Glaubensmuth und die Liebe zur Kirche sich gehoben hat; wenn auf der ganzen Welt das Reich Gottes mit neuer Frische wächst und Frucht bringt; wenn selbst alle Angriffe auf die Kirche und alle Leiden, womit sie heimgesucht wird, ihr nur zum Besten gereichten: so zweifeln wir nicht daran, daß solches hauptsächlich jener innigen Eintracht und Einheit der Gesinnung zu danken ist, welche durch Gottes Gnade, einige traurige und unbedeutende Störungen abgerechnet, in der ganzen katholischen Welt herrscht. Es ist nicht ein eitles Rühmen, sondern eine gnadenvolle und offenbare Wahrheit, daß alle Bischöfe des katholischen Erdkreises untereinander und mit dem apostolischen Stuhle in der vollkommensten Einheit verbunden sind, und daß in gleicher Weise Clerus und Volk mit ihren Bischöfen übereinstimmen, und so besteht auch unter den verschiedenen Ständen der Kirche durchweg herzliche Eintracht, so fühlen sich auch die Katholiken aller Nationen eins und einig in dem Glauben und in der Liebe zur Kirche; die Noth und die Stürme der Zeiten haben diese Eintracht nur erhöht und namentlich hat das liebende Zusammenwirken aller Nationen zum Schutze des hartbedrängten heiligen Vaters dieses Band der Einheit enger und enger geknüpft. Im Geiste dieser Einheit, als Gesandte Christi, in Christi Namen und aus Christi Herzen ermahnen, bitten und beschwören wir Alle, vor allem unsere Mitarbeiter im Priesterthum und im heiligen Lehramte, daß sie je nach ihrer Stellung durch Wort, Schrift und Beispiel jene vollkommene Eintracht des Geistes, unter gänzlicher Beseitigung aller etwaigen hier oder dort vorausgegangenen Streitigkeiten, pflegen und befördern und sich alles dessen enthalten, was Zwietracht nähren und die menschlichen Leidenschaften anfachen könnte.

In Kurzem werden wir auf längere Zeit unsere Diöcesen verlassen, und unsere Herzen sind tief bewegt, indem wir auf die großen Gefahren der gegenwärtigen Zeit hinblicken. Wir haben daher beschlossen und verordnen hiermit, daß eine dreitägige Andacht zum heiligsten Herzen Jesu, anfangend am 8. December d. J., in allen Pfarreien unserer Diöcesen abgehalten werde, in Betreff welcher Andacht wir uns nähere Anordnung vorbehalten.

Die Gnade und der Friede Jesu Christi, die Fürbitte der heiligen Jungfrau und aller lieben Heiligen sei und verbleibe mit Euch Allen.

Gegeben Fulda, den 6. September 1869.

† Paulus, Erzbischof von Köln.
† Gregorius, Erzbischof von München und Freising.
† Heinrich, Fürstbischof von Breslau.
† Georg Anton, Bischof von Würzburg.
† Christoph Florentius, Bischof von Fulda.
† Wilhelm Emmanuel, Bischof von Mainz.
† Eduard Jakob, Bischof von Hildesheim.
† Ludwig, Bischof von Leontopolis.
† Konrad, Bischof von Paderborn.
† Pankratius, Bischof von Augsburg.
† Mathias, Bischof von Trier.
† Nicolaus, Bischof von Halikarnaß, apostolischer Vicar von Luxemburg.
† Johannes Heinrich, Bischof von Osnabrück und Provicar der nordischen deutschen und dänischen Missionen.
† Franz Leopold, Bischof von Eichstätt.
† Lothar, Bischof von Leuka i. p. und Capitularvicar der Erzdiöcese Freiburg.
† Philipp, Bischof von Ermland.
† Johannes Nepomucenus, Bischof von Kulm, vertreten durch Dr. Hasse, Dompropst und Generalvicar.
† Nicolaus, Bischof von Speyer, vertreten durch Dr. W. Molitor, Domcapitular und geistlicher Rath.
† Carl Joseph von Hefele, erwählter Bischof von Rottenburg, kraft besonderen Auftrags.

XXIII.

Die General-Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands zu Düsseldorf.

I.

Die dießjährige, zwanzigste General-Versammlung der katholischen Vereine in Düsseldorf war eine der zahlreichsten und glänzendsten. Wenn man die Mitgliederverzeichnisse der nunmehr gehaltenen zwanzig General-Versammlungen miteinander vergleicht, so wird man einen stetigen Fortschritt wahrnehmen. Nicht nur nimmt von Jahr zu Jahr die Zahl der Mitglieder und Theilnehmer zu, sondern wir sehen auch die geographischen Bezirke, aus denen sie erscheinen, und die gesellschaftlichen Kreise, denen sie angehören, sich immer mehr erweitern. Während z. B. in den ersten Jahren und durch eine geraume Zeit verhältnißmäßig nur wenige Theilnehmer den höheren und höchsten Kreisen der Gesellschaft angehörten, sehen wir jetzt die edelsten und höchsten Geschlechter unseres Vaterlandes zahlreich, in Düsseldorf verhältnißmäßig zahlreicher, als selbst die anderen Stände vertreten. Neben ihnen finden wir alle Berufsstände in vielen ihrer ehrenwerthesten Repräsentanten. Seit mehreren Jahren sehen wir auch, Dank den katholischen Studenten-Vereinen und den Marianischen Congregationen, die studirende Jugend und die jungen Kaufleute auf den katholischen Versammlungen erscheinen.

Nun sind aber die katholischen General-Versammlungen etwas specifisch Anderes, als all' jene zahlreichen Versammlungen verschiedenster Art, die jetzt im Schwange gehen; sie

unterscheiden sich von ihnen gerade so wesentlich, wie sich die katholische Kirche von allen rein menschlichen Verbindungen unterscheidet: sie sind eben ganz durchdrungen und getragen vom Geiste der katholischen Kirche, und darum ergreifen sie auch Alle, die daran Theil nehmen, im Innersten und stärken und beleben in ihnen den katholischen Geist und die christliche Begeisterung. So gehen diese Versammlungen als eine Laien-Mission Jahr für Jahr durch die Städte des katholischen Deutschlands, entzünden alljährlich in zahllosen Seelen große und fruchtbare Gedanken, neue Liebe und neuen Muth für alle hohen und heiligen Angelegenheiten des Christenthums und der Kirche.

Immer größer wird so die Zahl entschiedener und eifriger Katholiken in allen Ständen, welche den Geist dieser Versammlungen in sich aufnehmen und weiter verbreiten! Es sind also diese Versammlungen eine wahrhaft lebendige und lebenverbreitende Einrichtung, die aus dem Geiste der katholischen Kirche naturgemäß hervorgegangen und für unsere Zeiten ein wirksames Organ des kirchlichen Lebens geworden ist. Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß diese so einfachen dreitägigen Versammlungen so fruchtbar an guten und lebensfähigen Werken aller Art sich erwiesen haben und fortwährend erweisen. Vorzüglich durch sie ist in Deutschland jenes so wohlthätige und wichtige katholische Vereinsleben und fast Alles, was wir an neueren Werken der christlichen Liebe besitzen, theils hervorgerufen, theils gefördert und verbreitet worden — und fort und fort empfangen der Bonifacius-Verein, der Josephs-Verein, die übrigen Missions-Vereine, die Gesellen-, Meister- und Lehrlings-Vereine, die Vincentius- und Elisabethen-Vereine und viele andere wohlthätige Anstalten, vor Allem die katholischen geselligen Vereine Anregung und Förderung. Der große, nun der Realisirung nahe gekommene Gedanke der freien katholischen Universität ist hier entsprungen, und neuerdings empfing der katholische pädagogische Verein und seine Bestrebungen

von der General-Versammlung Anerkennung und Förderung.

Von ihrem Ursprunge an haben aber die General-Versammlungen ihren katholischen Geist und ihre innige und lebendige Verbindung mit der Kirche durch die in ihnen herrschende Einigkeit und durch den sicheren Tact bewährt, womit sie in Allem das Rechte getroffen und alle Klippen vermieden. Nie sind sie vor einer Frage der Zeit scheu zurückgetreten, haben immer offen und frei sich bewegt — und haben dennoch unseres Wissens niemals, ihren obersten Principien zuwider, zu einer Ueberschreitung der rechten Grenzen und zu Mißgriffen sich hinreißen lassen. Niemals haben sie in die politischen Tagesfragen sich eingemischt, nie mit inneren kirchlichen Angelegenheiten, deren Verwaltung Gott der lehrenden Kirche anvertraut, sich befaßt; dagegen haben sie auf allen Gebieten alles Gute und Christliche aufgegriffen und gefördert. So sind sie auch in der neueren Zeit ohne Scheu an die sonst mit so vielen Gefahren und Bedenken umgebene sociale Frage herangetreten, um an ihrer Lösung im Geiste des Christenthums und in treuem Anschlusse an die Kirche sich zu betheiligen.

Daher sind auch die kathol. General-Versammlungen sich stets gleich geblieben, während so vieles rings um sie sich verändert hat. In den Tagen der Revolution, wie in den Tagen der Reaction waren sie stets dieselben; die Ereignisse des Jahres 1866 haben sie nicht verändert, und die Spaltungen, die im politischen Leben eingetreten, ließen im Leben der katholischen Vereine und ihrer General-Versammlungen die alte brüderliche und katholische Einheit unversehrt fortbestehen — und sollten neue Umwälzungen kommen, gewaltiger als die der Jahre 1848 und 1866 gewesen, die katholischen General-Versammlungen werden ohne Zweifel ihren alten katholischen Charakter sich bewahren.

Der Grund von allem dem aber liegt einzig und allein in jenem unbedingten und innigen Anschließen der katholi-

schen Vereine und ihrer General-Versammlungen an die Kirche und die lebendigen Träger der kirchlichen Autorität, den Papst und die Bischöfe, dem sie, wie die vertrauensvolle Billigung Seitens dieser höchsten kirchlichen Autoritäten, so ihr ganzes Gedeihen verdanken.

Wir wollen nun aus der Geschichte der dießjährigen General-Versammlung das Wichtigere hervorheben.

II.

Unter dem Präsidium des Herrn Director Kiesel, des hochverdienten katholischen Geschichtschreibers, hatte das aus den angesehensten Männern bestehende örtliche Comité die Versammlung mit Umsicht und Liebe vorbereitet. Das Versammlungslokal war durch Düsseldorfer Künstler prachtvoll geziert; die Stadt trug reichlichen Festschmuck; überall trat Wohlwollen, Anstand, herzliche Gastfreundschaft den Gästen wohlthuend entgegen; der Stadtvorstand begrüßte, in Abwesenheit des Bürgermeisters, durch seinen Beigeordneten die Versammlung; die angesehensten Bewohner der Stadt nahmen an derselben regen Antheil. So soll es sein. Möge daher stets die General-Versammlung nur dort einkehren, wo man sie gerne aufnimmt, und dem göttlichen Rathe folgend, da, wo man sie nicht gerne aufnimmt, den Staub von den Füßen schütteln — oder vielmehr sich das Abschütteln des Staubes ganz ersparen.

Uebrigens ist das in der Geschichte der katholischen Versammlungen einzige und ganz gewiß auch in Zukunft ohne Gleichen bleibende Factum, daß Constanz die dießjährige ihm zugedacht gewesene Versammlung nicht aufnahm, keineswegs der dortigen katholischen Bürgerschaft, sondern dem Terrorismus der herrschenden Partei zuzuschreiben.

III.

In Bamberg hatte die katholische General-Versammlung zum ersten Male zur Ausführung ihrer Beschlüsse, Vorbe-

reitung der nächsten Versammlung und überhaupt zur Förderung des katholischen Vereinslebens ein Central-Comité bis zur nächsten General-Versammlung ernannt, dessen Präsident Fürst Carl von Löwenstein war. Dieses Comité hat sich im Laufe des verflossenen Jahres trefflich bewährt. Außer so manchem Anderen verdankt man seiner Thätigkeit vorzugsweise die so herrliche Feier der Secundiz des heiligen Vaters in Deutschland, deren innere Wichtigkeit und Bedeutung nur der Kurzsichtige verkennen kann. Es war daher selbstverständlich, daß die General-Versammlung zu Düsseldorf das Central-Comité nicht nur auf's Neue bestätigte, sondern auch durch Zuziehung von Mitgliedern aus den verschiedenen Diöcesen erweiterte. Durch diese Einrichtung hat das katholische Vereinsleben einen wesentlichen Fortschritt gemacht. Es ist dadurch eine lebendigere Verbindung zu gemeinsamem katholischem Streben ermöglicht, ohne daß die Selbstständigkeit der verschiedenen Vereine beeinträchtigt wird oder die Vereinsgesetze irgend eines Landes dadurch berührt werden. Möge der lebenskräftige Keim sich gesund entwickeln.

IV.

Bisher pflegte man auf den General-Versammlungen fünf Sectionen zur Behandlung der verschiedenen Gegenstände zu bilden: für Formalien, Charita's, Wissenschaft und Presse, Missionswesen und christliche Kunst. Dieses Jahr wurde von vornherein unter allgemeinem Consens eine sechste Section eingeführt, die auf keiner künftigen General-Versammlung mehr fehlen wird, nämlich die für die socialen Angelegenheiten, welche schon seit mehreren Jahren auf den katholischen General-Versammlungen das lebhafteste Interesse in Anspruch nahmen. Die Ueberzeugung, daß man nicht theilnahmlos der socialen Frage gegenüber bleiben oder gar sich gegen alles, diese Frage Berührende abschließen dürfe, vielmehr im Geiste des Christenthums und mit

christlicher Liebe an ihrer Lösung sich betheiligen müsse, ist unter den Katholiken so ziemlich allgemein zur Geltung gekommen und sprach sich dieses auf der dießjährigen General-Versammlung unzweideutig aus. Es waren sowohl die Reden, welche über diesen Gegenstand in den öffentlichen Versammlungen gehalten wurden, als ganz besonders die Berathungen in der socialen Section ein sprechender Beweis sowohl von dem Fortschritte, den das Verständniß der hier einschlagenden Fragen und die Liebe und der praktische Eifer zu ihrer Lösung in katholischen Kreisen, unter Geistlichen und Laien gemacht, als auch von dem freien und vorurtheilslosen Blicke, womit sie betrachtet werden. Die General-Versammlung that in dieser Sache, was sie allein mit Sicherheit thun konnte; sie sprach einige Grundsätze aus, welche kein sachkundiger und christlicher Mann in Zweifel ziehen kann. Es sind folgende:

1) Die General-Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands fordert die christlichen Männer aller Stände auf, sich der arbeitenden Classen anzunehmen, und für das öconomische und sittliche Wohl derselben zu wirken.

2) Sie bestellt eine ständige Section für sociale Fragen, welche die Aufgabe hat, die Bildung christlich-socialer Vereine zum Zwecke der öconomischen, wie moralischen Hebung des Arbeiterstandes und die Verbreitung der einschläglichen literarischen Erscheinungen zu befördern.

3) Schloß sich dann die Versammlung der von dem Hochwürdigsten Herrn Bischof von Mainz in seiner jüngst veröffentlichten Rede über die Arbeiterbewegung (vom 25. Juli 1869) ausgesprochenen Grundsätzen an und empfahl sie für die Bestrebungen der christlich-socialen Vereine.

4) Endlich bezeichnete es die Versammlung für wünschenswerth, nach dem Vorgange mehrerer katholischen Vereine allerorts Credit-Vereine zur Aufbesserung der Handwerks- und kleinen Gewerbs-Männer zu gründen.

Die Aachner Christlich-socialen Blätter, die in

der letzten Zeit Treffliches leisten, wurden bestens empfohlen.

Als am Schlusse der Versammlung der Hochwürdigste Herr Erzbischof von Cöln mittheilte, daß auch die Versammlung der Bischöfe in Fulda die sociale Frage in's Auge gefaßt, war dieses für die General-Versammlung eine Bestätigung, daß sie auch in dieser Sache im Geiste der Kirche und im Einklange mit ihr gehandelt. Das bürgt auch, daß ihre Bestrebungen die rechte Richtung eingeschlagen und nicht Gefahren herbeiführen, sondern sie vielmehr beseitigen. Denn nicht das ist eine Gefahr, wenn christliche Männer mit christlichen Principien und christlichen Mitteln zur Lösung der socialen Frage Hand anlegen; sondern das ist die Gefahr, daß das Unchristenthum diese Frage in unchristlicher und verderblicher Weise zu lösen sucht, während die Christen müßig zusehen.

V.

Unmöglich konnte die katholische General-Versammlung das bevorstehende allgemeine Concil mit Stillschweigen übergehen. Indem aber diese eminent katholische Versammlung, in welcher unkirchliche oder auch nur unentschiedene Gesinnungen niemals eine Stätte fanden, sich darüber, ohne betrübende Erscheinungen der jüngsten Zeit zu erwähnen, in rein positiver Weise und in der umsichtigen Weise, wie es in den folgenden Sätzen geschah, einhellig aussprach, hat sie auch darin den ihr innewohnenden richtigen Tact glänzend bewährt — und es ist gewiß eine schöne Offenbarung des katholischen Geistes, daß die Resolution der katholischen General-Versammlung mit dem inzwischen veröffentlichten Hirtenbriefe der in Fulda versammelt gewesenen Bischöfe so vollkommen übereinstimmt.

Die deßfallsige Resolution der General-Versammlung zu Düsseldorf lautet folgendermaßen:

„Die Versammlung begrüßt mit dem Gefühle der tiefsten Ehrfurcht das ökumenische Concil, welches auf den Ruf Pius IX. am 8. December d. J. sich versammeln wird. Wie zu allen Zeiten, wann die katholische Kirche zu einem Concil zusammentrat, so sieht auch heute das katholische Volk dieser großartigen Versammlung mit vollem Vertrauen entgegen, festhaltend an dem Glauben, daß der heilige Geist die Berathung leitet und deßhalb nur solche Beschlüsse gefaßt werden, die der Wahrheit über den Irrthum den Sieg verschaffen und den Völkern zum Heile gereichen. Die Katholiken Deutschlands erwarten von ihren Fürsten und Regierungen, daß sie sich aller Schritte enthalten, welche die Freiheit der Berathungen und Beschlußfassungen des bevorstehenden Concils beeinträchtigen könnten."

VI.

Wie ihre Vorgängerinen, erachtete auch die zwanzigste katholische Versammlung zu Düsseldorf die Unterstützung des heiligen Vaters für ihre erste Pflicht. Deßhalb stellte sie auch an die Spitze der von ihr gefaßten Resolutionen die folgende:

„Die zwanzigste General-Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands erachtet es als ihre erste Aufgabe, von Neuem alle deutschen Katholiken an die Pflichten zu erinnern, welche sie gegen den heiligen Vater haben. Angesichts der Bedrängnisse, in welchen der apostolische Stuhl sich äußerlich befindet, mahnt die General-Versammlung an die für jeden Katholiken geltende Pflicht des Peterspfennigs; sie empfiehlt auf's Dringendste die Betheiligung an dem Liebeswerke der Bruderschaft vom heil. Michael, und sie fordert die katholischen Söhne Deutschlands auf, sich zu schaaren um den rings von Feinden hart bedrohten Stuhl Petri als treue Kämpfer für das Recht der Kirche."

Diese heilige Sache wurde denn auch von den Vertretern

der Michaelsbruderschaft in besonderen Sitzungen eingehend berathen.

Jeder, der diesen durch die sachkundigsten und edelsten Männer geführten Discussionen beiwohnte, mußte namentlich eine doppelte Ueberzeugung mitnehmen. Vor Allem die Ueberzeugung, daß die katholische Welt und vor Allem das katholische Deutschland von dem Werke der Unterstützung des heiligen Vaters, namentlich zur Erhaltung der in der gegenwärtigen Lage der Dinge absolut nothwendigen Armee, nicht nachlassen dürfe, vielmehr die Anstrengungen verdoppeln müsse. Die Gaben, welche dem heiligen Vater bisher zu Theil wurden, sind zwar ansehnlich und aller Anerkennung werth; allein sie reichen nicht hin, um die Bedürfnisse zu decken und den Plan der Feinde der Kirche auf die Dauer zu vereiteln. Es ist aber auch nicht schwer und kein großes Opfer, das ganze Bedürfniß zu decken, wenn alle katholischen Länder verhältnißmäßig das leisteten, was das im eigenen Innern in beständigem Kampfe stehende und für Werke der Religion und der christlichen Liebe fortwährend die größten Opfer bringende katholische Belgien leistet, was in noch höherem Grade die katholischen Holländer leisten. Namentlich ist Deutschland, von einigen Diöcesen abgesehen, weit zurück in der Betheiligung an diesem in eminentem Sinne katholischen Werke. Es kann daher die Unterstützung des heil. Vaters durch den Peterspfennig und die St. Michaelsbruderschaft aller Orten nicht genug angeregt und gefördert werden.

Mit diesem großen Werke der Vertheidigung des heiligen Stuhles ist ein anderes, scheinbar, aber auch nur scheinbar kleines innigst verbunden, nämlich das Werk des deutschen Militär-Casino's in Rom. Andere Nationen, namentlich die Belgier und Franzosen, haben in dieser Beziehung für ihre Landsleute reichlich gesorgt; nur das deutsche Militär-Casino hat mit beständiger Noth, selbst mit Gefahr des Unterganges aus Mangel an Mitteln zu kämpfen, obwohl

dasselbe im besten Zustande ist und seine Leistungen die vortrefflichsten sind. Es fehlt eben uns Deutschen oft gar zu sehr in solchen Dingen an praktischem Blicke und an opferwilliger Begeisterung. Das deutsche Militär-Casino, worin unsere deutschen Soldaten in Rom gleichsam eine Heimath haben, ist für dieselben ein Liebeswerk von noch höherem Werthe und größerer Wichtigkeit, als selbst der Gesellen-Verein für unsere deutschen Handwerksburschen in der Fremde. Es ist aber auch für die Ehre unserer Nation und für die Vertheidigung des apostolischen Stuhles von höchster Bedeutung: denn es ist das sichere und erprobte Mittel, unsere deutschen Soldaten vor Demoralisation und Verführung und, was oft noch gefährlicher ist und zu diesen beiden den Weg bahnt, vor Heimweh zu bewahren. Es ist daher gewiß nothwendig, dem Vorstande der deutschen Militär-Casino's in Rom die nothwendigen Geldmittel zeitig und regelmäßig zur Disposition zu stellen. Es wurde in Düsseldorf zu diesem Behufe besonders ein doppeltes Mittel in Vorschlag gebracht: besondere Sammlungen für das Militär-Casino, sodann aus den Erträgnissen des Peterspfennigs, resp. der St. Michaelsbruderschaften in den verschiedenen Diöcesen genügende Beiträge speciell für das Militär-Casino zu bewilligen. Letzteres hat den großen Vortheil, daß so die Bedürfnisse des Militär-Casino's gesichert sind und die nöthigen Einzahlungen keinen Aufschub leiden. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß eine solche Verwendung auch ganz gerechtfertigt ist und in den Intentionen sowohl der Geber, als auch des heiligen Vaters selbst liegt. Allein auch das andere Mittel sollte man daneben anwenden. Gewiß bedürfte es nur einiger Thätigkeit in dem katholischen Deutschland, um reichlich die Bedürfnisse unseres deutschen Militär-Casino's aufzubringen. Sollten nicht namentlich die Mitglieder aller geselligen katholischen Vereine sich angetrieben fühlen, ihren jungen Landsleuten, welche ihr Leben für den heiligen Vater und unsere eigenen höch-

sten Interessen einsetzen, die Wohlthat deutscher und katholischer Geselligkeit in der Fremde zu verschaffen. Möchte doch die in Düsseldorf auf's Neue gegebene Anregung allerwärts Anklang finden.

VII.

Von jeher betrachteten die katholischen Vereine und ihre General-Versammlungen es als eine ihrer wesentlichsten Aufgaben, überall, wo die Rechte und Interessen der katholischen Kirche, sei es im engeren Vaterlande, sei es in der ganzen katholischen Welt, angegriffen und bedroht sind, in entsprechender Weise einzutreten durch Weckung der katholischen öffentlichen Meinung, durch Ermahnung der Katholiken, durch andere rechtmäßige und zweckmäßige Mittel. Die dießjährige General-Versammlung hat in dieser Hinsicht in dreifacher Richtung sich bethätigt.

Vor Allem hat sie an den Hochwürdigsten Bischof Rudigier von Linz, den muthigen Vertheidiger der Rechte der katholischen Kirche und insbesondere der Freiheit des apostolischen Wortes, eine Adresse beschlossen. Auch bei dem Festmahle sprach einer der ritterlichsten Männer der Gegenwart unvergeßliche Worte in gleichem Sinne.

Sodann hat die General-Versammlung folgende Resolution angenommen:

„Angesichts der unerhörten Angriffe und Beschimpfungen, denen die Lehren und Institutionen, insbesondere die Klöster der katholischen Kirche jetzt mehr, denn jemals, Seitens ihrer Feinde ausgesetzt sind, und gegenüber der Anmaßung, mit welcher dieselben in der Presse und in Versammlungen über die Angelegenheiten der katholischen Kirche verhandeln und beschließen, erklärt die General-Versammlung, daß die Katholiken wie berechtigt, so verpflichtet sind, dieses Eindringen in das Gebiet der Kirche mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln zurückzuweisen. Sie fordert deßhalb die Katho-

liken Deutschlands auf, überall von ihren verfassungsmäßigen Rechten Gebrauch zu machen und sowohl in Vereinen und in der Presse, wie durch Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche und ihre Gleichberechtigung mit anderen Religionsgesellschaften zu vertheidigen und jeden Angriff auf dieselbe mit aller Entschiedenheit zu bekämpfen."

Bezüglich Polens sprach sie sich in folgender Weise aus:

„Mit dem tiefsten Schmerze sieht die General-Versammlung auf die grausamen Verfolgungen hin, durch welche Rußland die katholische Kirche in Polen zu vernichten sucht. Inmitten des civilisirten Europa's, dessen Regierungen so oft Veranlassung genommen, in fernen Welttheilen das unterdrückte Recht zu schützen, beklagen die Katholiken es tief, daß, ungeachtet der freundschaftlichen Beziehungen zu dem Herrscher des russischen Reiches, weder von den Thronen, noch durch die Regierungen auch nur der Versuch gemacht ist, einer Barbarei ein Ende zu machen, welche dem ganzen civilisirten Europa zur Schande gereicht."

Aber sie hat sich damit nicht begnügt, sondern dem trefflichen Antragsteller, Herrn Stadtverordneten Baudri in Cöln, den Auftrag gegeben, zunächst in Cöln ein Comité zu bilden, um Einleitungen zu treffen, daß die öffentliche Meinung des katholischen Deutschlands namentlich durch Adressen und Versammlungen in wirksamerer Weise, wie bisher, sich der um Religion willen verfolgten katholischen Polen annehme.

VIII.

Selbstverständlich mußte die katholische General-Versammlung bezüglich der Schulfrage in einer Zeit sich aussprechen, wo die völlige Entchristlichung der Schule durch Staatsmonopol, Schulzwang und Zerreißung der letzten Bande, welche die Schule mit der Kirche und christlichen Familie noch ver-

knüpfen, theils offen angestrebt, theils für die nächste Zukunft vorbereitet wird. Sie nahm daher unter ihre Resolutionen folgenden Satz auf:

„Die General-Versammlung erklärt die confessionslosen Schulen für einen Angriff auf die Rechte der Kirche und aller Confessionen, für einen Angriff auf das natürliche und christliche Recht der Familien, für einen Angriff auf die Freiheit des Gewissens. Sie erblickt in denselben den größten Schaden für jegliche, vor Allem für die religiöse Erziehung. Sie erkennt es deßhalb für die Pflicht eines jeden Katholiken, der Einführung solcher Schulen mit allen gesetzlichen Mitteln entgegenzutreten."

Auf der General-Versammlung zu Düsseldorf war ein einfacher Dorfschullehrer aus einem abgelegenen und unbekannten Dorfe Bayerns erschienen, der der Gründer eines Werkes geworden, das jetzt schon Großes geleistet, aber in seiner Entwickelung und Weiterverbreitung von ähnlicher Bedeutung und Wirksamkeit werden kann, wie auf anderem Gebiete das Werk des seligen Kolping. Der pädagogische Verein ist zwar bereits auch außer Bayern rühmlich bekannt und durch die Anerkennung des bayrischen Episcopates empfohlen. Allein wenn man zu Düsseldorf Herrn Auer, den Gründer und nunmehrigen Präsidenten des Vereines, in seiner schlichten und frommen, zugleich aber kraft- und geistvollen Weise sein Werk, dessen Geschichte und bisherigen Erfolg exponiren hörte, so mußte man mit dem Gefühle erfüllt werden, daß dasselbe ein von Gott gewolltes und gesegnetes sei, das einen Keim von unberechenbarer Fruchtbarkeit in sich trage. Schon der Grundgedanke des Vereines ist so einfach und zugleich so groß, daß man sich wundern muß, daß er nicht längst zur Ausführung kam. Was kann natürlicher sein und was ist in unserer Zeit nothwendiger, als zur Rettung und Wiederherstellung der christlichen Erziehung jene Potenzen, in deren Hände sie von Gott gelegt ist, Eltern, Lehrer und Geistliche zu verbin-

den, um durch die beiden großen Mittel der Vereinigung und der Presse im Geiste Christi und seiner Kirche zugleich auf Haus und Schule zu wirken. Möge es eine Haupt-Frucht der Düsseldorfer General-Versammlung sein, den pädagogischen Verein über ganz Deutschland hin zu verbreiten. Möchten deßhalb auch die beiden Zeitschriften des von Herrn Auer geleiteten Vereins, die Schulzeitschrift und die Familienzeitschrift (Monika), allseitige Beachtung finden.

Wie bezüglich der Schule, hat die General-Versammlung auch bezüglich der Presse den Eifer der Katholiken anzuregen gesucht, und ihnen namentlich auf's Neue die nicht oft genug zu wiederholende Mahnung zugerufen:

„Die General-Versammlung gibt der Erwartung Raum, daß kein Katholik die offenen und verdeckten Schmähungen seiner Religion mit seinem Gelde bezahle durch Haltung antikatholischer Preßerzeugnisse."

Ueber einen Antrag: „Die katholische General-Versammlung wolle in Erwägung ziehen, wie eine katholische Kirchenzeitung in's Leben zu rufen sei," ging die General-Versammlung, wie sich von selbst verstand, zur Tagesordnung über: denn das kann praktischer Weise nicht Aufgabe für sie sein; allein sehr allseitig gab sich die Ueberzeugung kund, daß eine gute Kirchenzeitung allerdings ein Bedürfniß ist, und wurde der Wunsch laut, es möge für ein solches Unternehmen der rechte Mann sich finden.

IX.

Auch alle jene bereits bestehenden Vereine, die durch frühere General-Versammlungen theils entstanden, theils verbreitet worden waren, fanden in Düsseldorf neue Anregung. Vor Allem erachtet es jede katholische General-Versammlung als ihre besondere Aufgabe, den Bonifacius-Verein, dieses ihr bestes Kind, immer und immer wieder zu empfehlen. In Düsseldorf wurde namentlich auch

die Stiftung von Bonifacius=Vereinen an den mittleren und höheren Schulen empfohlen; auch die „Mentana=Stiftung" wurde gefördert; deßgleichen das Werk zur Unterstützung der Auswanderer. Der Gedanke, einen besonderen Verein unter dem Titel des heil. Erzengels Raphael zu diesem Zwecke zu gründen, wurde zwar aus der gerechten Furcht, die Vereine allzusehr zu vervielfältigen und die Kräfte zu zersplittern, nicht zur Ausführung gebracht, aber der Wunsch ausgesprochen, es möge dem zunächst zur Unterstützung der Deutschen in Paris, London und Havre de Grace gegründeten St. Josephs=Verein möglich werden, sich, wie überhaupt der deutschen Katholiken im Auslande, z. B. in den großen Städten Belgiens, so auch der Auswanderer anzunehmen. Dazu wäre freilich nothwendig, daß der St. Josephs=Verein in einem ganz anderen Maßstabe, als bisher, Ausbreitung und Unterstützung fände; denn seine gegenwärtigen Mitteln reichen bei Weitem nicht hin für seinen nächsten Zweck. Eine solche Ausbreitung und Unterstützung könnte und müßte aber dem St. Josephs=Verein zu Theil werden. Die General=Versammlung hat ihn daher auch wiederholt empfohlen. Bei diesen, wie bei allen wohlthätigen Vereinen hängt das Gedeihen nicht so sehr davon ab, daß sich Geber finden — denn an solchen fehlt es nirgends — als vielmehr, daß eifrige Sammler sich des Werkes annehmen, und vor Allem, daß die Seelsorger es verstehen, mit Liebe und ohne Engherzigkeit für alles Gute anzuregen und alle guten Kräfte zu benutzen.

Die Vincentius= und Gesellen=Vereine hielten auch in Düsseldorf ihre besonderen Versammlungen.

Auch die heurige General=Versammlung empfahl die Marianischen Congregationen und insbesondere die überall, wo sie bestehen, so kräftig aufblühenden Congregationen der jungen Kaufleute, die selbst um diese Empfehlung gebeten hatten, auf's Wärmste — und mit Recht. Möchte man es doch überall erkennen, daß es kein Mittel

gibt, das kräftiger wäre, um in allen Ständen wahres lebendiges Christenthum, ächte christliche Tugend und Bildung und thatkräftige Begeisterung für die Sache Gottes zu pflanzen und zu pflegen.

Indem wir manche andere Werke der christlichen Liebe, die in der so vielseitigen und reichgegliederten Thätigkeit der katholischen General-Versammlung sonst noch Anerkennung fanden, übergehen, erwähnen wir noch des Beschlusses bezüglich des Gebetsapostolates. Er lautet:

„In Erwägung, daß die Beförderung des Gebetes der Fürbitte für die allgemeinen Anliegen ein überaus wichtiges Bedürfniß der Zeit ist, empfiehlt die General-Versammlung den von so vielen hochw. Bischöfen bereits empfohlenen Verein des Gebetsapostolates auch ihrerseits wiederholt als ein besonders geeignetes leichtes und kräftiges Mittel, um immer mehr mit dem Geiste der Hingabe für die Sache Gottes zu erfüllen und recht viele eifrige Gebete für die allgemeinen Anliegen zu veranlassen, allen Katholiken auf's Wärmste."

Pater Ramiere, der Erneuerer und oberste Vorsteher dieses großen Gebetsvereines, der zur Ausbreitung des Reiches Jesu Christi alle Herzen mit dem Herzen Jesu in Absicht, Gebet und That vereinigen möchte, sprach selbst auf der Versammlung, obwohl in der ihm fremden deutschen Sprache, kraftvolle und begeisternde Worte.

Wenn wir so den ganzen Kreis der Thätigkeiten der General-Versammlung überblicken, so dürfen wir die Analogie, womit Pater Ramiere die bekannten Worte eines heidnischen Dichters auf den Gebetsapostolat übertrug, auch auf die katholische General-Versammlung mit vollem Rechte anwenden: Christianus sum, kann sie sagen, et nihil christiani a me alienum puto. Was immer christlich, was katholisch ist, ist ihr theuer, und sie schämt sich des Kreuzes Christi nicht.

X.

Der Schluß der dießjährigen General-Versammlung erhielt eine ganz außerordentliche Weihe und Bedeutung. Der Hochwürdigste Erzbischof von Cöln war von der Versammlung der Bischöfe in Fulda nach Düsseldorf geeilt und gerade noch zum Schlusse der General-Versammlung zurecht gekommen, und verkündete voll Freudigkeit und mit hinreißenden Worten, daß dieselben großen Interessen, die vorzugsweise die General-Versammlung in diesen Tagen beschäftigte, auch Gegenstand der bischöflichen Berathungen gewesen, und daß fast all' die guten und zeitgemäßen Werke, namentlich auch das Bestreben, die sociale Frage durch die Kraft des Christenthums zu lösen, auch in Fulda Billigung, Förderung und Segen von Seiten der Bischöfe gefunden. Endlich verkündete er, unter dem Jubel der General-Versammlung, daß die Bischöfe beschlossen, nicht länger zu zögern und in Fulda selbst zunächst durch Errichtung einer philosophischen und theologischen Facultät den Anfang zu einer freien katholischen Universität zu machen.

Hatte in den letzten Monaten vielfach eine drückende Schwüle auf die Gemüther gedrückt und böse Dünste, wie aus dem Abgrund, das freie katholische Athmen beschwert — in Düsseldorf wehte eine frische, reine katholische Luft. Möge sie über die bösen Wetter die Oberhand gewinnen und dann über einem reinen Horizonte die Sonne des allgemeinen Concils emporsteigen!

Errichtung

eines Denkmals für den seligen Erzbischof Hermann von Freiburg.

Wir bringen mit Freuden den nachfolgenden Aufruf zur Kenntniß unserer Leser, und erklären uns bereit, etwa uns zugehende Gaben an den Ort ihrer Bestimmung zu befördern.

Aufruf.

Sobald der erste Schmerz über den Tod des hochseligen Erzbischofs Hermann von Freiburg sich etwas beruhigt hatte, so war es natürlich, daß der Gedanke an ein dem verklärten Oberhirten zu errichtendes Denkmal sich vielfach unter den Gläubigen kund gab und die Gemüther beschäftigte. Jetzt ist der Gedanke und die Absicht, ein solches Denkmal zu errichten, so weit gereift, daß es Zeit ist, damit in die Oeffentlichkeit zu treten.

Wir haben nicht nöthig, auf eine Schilderung der Verdienste und Lebensschicksale des Verklärten hier einzugehen;

sie sind in der ganzen katholischen Christenheit allgemein bekannt. Der heilige Vater Pius IX. hat dessen Verdienste bei mehr als einer Gelegenheit öffentlich anerkannt. Mehr als zweihundert Bischöfe aus allen Ländern haben in eigenen Zuschriften dem Erzbischof Hermann ihre Zustimmung und ihr Lob hinsichtlich seines oberhirtlichen Wirkens ausgesprochen.

Ein Denkmal zu Ehren dieses standhaften Bekenners kann aber nach der Stellung, welche Erzbischof Hermann in der Geschichte der Kirche einnimmt, nicht anders aufgefaßt werden, als wie zugleich als ein Denkmal zur Ehre der katholischen Kirche und als ein Pfand treuer kirchlicher Gesinnung von Seiten aller derjenigen, welche zur Herstellung dieses Denkmals beitragen.

Aus diesem Charakter und aus dieser Bedeutung des beabsichtigten Denkmals geht hervor, daß dasselbe sich nicht auf das Maß eines gewöhnlichen, wenn auch würdigen Grabmonuments zu beschränken habe. Vielmehr wird Jedermann fühlen, daß es sich hier um die Herstellung eines großartigeren Denkmals handle. Nur ein solches Denkmal kann dem vorgesetzten Zwecke entsprechen. Für ein solches Denkmal ist hier in Freiburg ein besonders entsprechender Ort der Aufstellung gegeben. Es soll errichtet werden in der erzbischöflichen Cathedrale, in dem Münster zu Freiburg, also in einer der ältesten, ehrwürdigsten, durch die Schönheit ihres Baues berühmtesten Kirchen in ganz Deutschland. Es kann keine würdigere Stelle für ein großartiges kirchliches Denkmal geben.

Dazu kommt noch ein besonderer Schmuck und eine besondere Weihe, welche diesem Denkmal zu Theil werden soll. Auf unsere Bitte hat nämlich der heilige Vater Pius IX. geruht, zur Verwendung bei dem beabsichtigten Denkmal

einen jener kostbaren Marmorblöcke uns zu schenken, welche in der neuesten Zeit am Tiberstrande, wo sie so viele Jahrhunderte lang im Schooße der Erde verborgen lagen, unter der Regierung Papst Pius IX. wieder an das Licht gezogen worden sind. Es wird dieser Marmor ebenso eine Hauptzierde des Denkmals sein, wie nicht minder ein Beweis, daß der heilige Vater das Denkmal nach seinem Zwecke und nach seiner Bedeutung billigt und seiner persönlichen Theilnahme für würdig hält.

In Folge alles dessen übergeben wir, die unterzeichneten Mitglieder des Comité's, welches sich zu diesem Zwecke unter der Auctorität des mitunterzeichneten Weihbischofes, Domdecans u. d. Z. Capitelsvicars Dr. Lothar Kübel, sowie des hochwürdigsten Domcapitels gebildet und darauf ein technisches Subcomité niedergesetzt hat, nunmehr diesen Aufruf der Oeffentlichkeit, um durch Beiträge von Seiten unserer Glaubensgenossen die genügenden Mittel zur Herstellung eines Denkmals von dem oben angedeuteten Charakter zusammenzubringen.

Wir richten unseren Aufruf und unsere Bitte zunächst an unsere Glaubensgenossen in der Erzdiöcese Freiburg. Sie vor Allen werden sich gedrungen und verpflichtet fühlen, die Verehrung, Liebe und Treue, welche sie ihrem verklärten Oberhirten während seines Lebens bewiesen haben, auch noch nach seinem Tode zu beweisen und das Andenken daran bei der Nachwelt zu erhalten. Wir bitten die gesammte hochwürdige Pfarrgeistlichkeit unserer Erzdiöcese Freiburg, die zu diesem Zwecke von Seiten der Gläubigen freiwillig dargebrachten Gaben gefälligst in Empfang zu nehmen und an den Cassier unseres Comité's, das Handlungshaus J. A. Krebs dahier, einzusenden, an welchen auch unmittelbar die Beiträge geschickt werden können.

Auch die vielen Verehrer und Freunde des hochseligen Erzbischofs Hermann, welche sich außerhalb der Erzdiöcese Freiburg, unter den Oberhirten und Gläubigen in dem gesammten deutschen Vaterland befinden, werden, wie wir hoffen, diesem Unternehmen ihre Theilnahme nicht versagen. Wir haben um so mehr Grund dieses anzunehmen, da schon wiederholt Anfragen und Anregungen von verschiedener Seite außerhalb der Erzdiöcese Freiburg her über ein dem Erzbischof Hermann zu errichtendes Denkmal zu unserer Kenntniß gekommen sind. Auch aus den übrigen Diöcesen Deutschlands werden wir jede Gabe für dieses Denkmal bereitwillig in Empfang nehmen. Die heilige Sache, wofür Erzbischof Hermann wirkte, ist die gemeinsame Sache aller Katholiken in Deutschland.

Das Gleiche gilt auch selbst von den Oberhirten und Gläubigen außerhalb den Grenzen Deutschlands. Die Kirche umfaßt alle Nationen, und die Gläubigen aller Zungen sind durch ein gemeinsames Band des Glaubens und der Liebe unter sich und mit dem Mittelpunkte der Einheit, dem apostolischen Stuhle zu Rom, vereinigt. Das haben auch seiner Zeit so viele katholische Bischöfe aus weiter Ferne durch ihre Zuschriften an Erzbischof Hermann bewiesen.

Die Art und das Maß der Ausführung des beabsichtigten Denkmals hängt von dem Betrage der Mittel ab, welche zu diesem Zwecke zusammengebracht werden. Wir können von Seiten unseres Comité's für jetzt nur die feierliche Versicherung abgeben, daß wir uns der Wichtigkeit unserer Aufgabe und unserer Verantwortlichkeit vollkommen bewußt sind, und daß wir auf das Gewissenhafteste Alles anwenden werden, um die beste Ausführung des Unternehmens zu sichern.

Von dem Fortgange des Unternehmens und von den eingegangenen Beiträgen wird öffentlich Nachricht gegeben

und über die Verwendung der Mittel wird seiner Zeit Rechenschaft abgelegt werden.

Freiburg im Breisgau, den 22. Juli 1869.

† **Lothar Kübel,**
Bischof von Leuca i. p. i., Domdecan
und Erzbisthumsverweser.

Das Comité zur Errichtung des Denkmals zu Ehren des Erzbischofs Hermann:

Heinrich Freiherr v. Andlaw.
Dr. Alzog, Geistl. Rath und Professor.
Dr. Bader, Baurath a. D.
Dr. Bock, Professor, Vorstand des technischen Comité's.
v. Boemble, Hofgerichtsrath.
Dr. St. Braun, Repetitor.
Wilh. Dürr, Hofmaler.
L. Engesser, Bauinspector.
H. Fineisen, Dompräbendar.
B. Herder, Verlagsbuchhändler.
Max Graf v. Kageneck.
Joh. Krebs, Kaufmann.
L. Marbe, Anwalt.
Dr. Orbin, Official und Domcapitular.
Marmon, Domcapitular und Dompfarr-Rector.
Dr. Stolz, Professor.
Ad. Strehle, Erzbischöfl. Geistl. Rath.
Dr. O. v. Waenker, Anwalt am Gr. Kreis- und Hofgericht.
Weickum, Domcapitular.
Dr. Zell, Geh. Hofrath.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXIV.

Conrad Wimpina.

V.

Wimpina's letzte Lebensjahre.

§. 22.

Im J. 1523 hatte Wimpina bereits den Plan gefaßt, seine Werke in einer Gesammtausgabe drucken zu lassen. Zu diesem Behufe wollte er auf eigene Kosten den Professor der hebräischen Sprache in Frankfurt, Jodok Willich, nach Basel senden, damit er das Geschäft betreibe. Doch dieser lehnte den Antrag unter dem Vorwande ab, daß er seine Lehrthätigkeit nicht unterbrechen wolle. Man hat vermuthet, daß Willich den Antrag zurückwies, weil er einige Vorliebe für den von Wimpina so scharf bekämpften Wittenberger Reformator hatte[1]). Die Ausführung des Planes, eine Gesammtausgabe der Wimpinischen Schriften zu veranstalten, mußte daher um so mehr verschoben werden, als bald darauf der Bauernkrieg in Deutschland die größte Verwirrung anrichtete[2]) und nachher (1525—1526) eine Pestseuche einige Theile Brandenburgs verheerte, weßhalb die Professoren von Frankfurt sich zerstreuten und Wimpina mit einigen Gefährten in einem der Gesundheit zuträglichen Städtchen der Lausitz Zuflucht suchte. Nach seiner Rückkehr gelang es, wenigstens die antilutherischen Schriften in einen großen Band (Anacephalaeosis errorum et sectarum) zu vereinigen und zu Frankfurt a. d. O. 1528 gedruckt erschei-

1) Becmanni notit. p. 227.

2) Nach dem Zeugnisse des Cochläus (de actis Lutheri fol. 136. b.) schreibt der gelehrte und angesehene Mann Conrad Wimpina, es seien in Franken allein im J. 1525 zweihundert und dreiundneunzig Klöster und Burgen zerstört worden. Leider läßt sich das Werk nicht mehr finden, in welchem Wimpina dieses berichtete.

nen zu lassen[3]). Nebenbei arbeitete er unermüdet an der Vollendung begonnener literarischer Werke. Dahin gehören die Commentare (explanationes) zu dem athanasianischen Symbolum und zu den ersten vierzehn Versen des Johanneischen Evangeliums, die Schrift über Zeichen und Träume und eine Abhandlung über Heuchelei, Aberglaube und Wahrsagerei nebst einigen Reden. Sie finden sich in der Kölner farrago miscellaneorum und dem ihr beigegebenen Bande der Reden Wimpina's[4]). Christian G. Wilisch behauptet in dem von ihm neu herausgegebenen Commentarius poeticus Wimpinae etc. (S. 35), das Werk von der Heuchelei u. s. w. werde schon vom Centuriator anonymus im J. 1514 angeführt. Dem ist aber nicht so, wie ein einfacher Blick in die Centuria lehrt.

Die Erklärung des athanasianischen Symbolums ist den Alumnen der Theologie zu Frankfurt gewidmet und enthält eine Einleitung oder Vorrede, welche allein schon in fünf Kapitel zerfällt. Es leuchtet nicht recht ein, warum zuerst von den eilf Arten (species) der Sünden, welche in deren Schwere ihren Grund haben, die Rede ist. Weiter wird gesagt, daß der Gegenstand des zum Heile nothwendigen Wissens ein dreifacher sei, indem man wissen müsse, was gläubig für wahr zu halten (symbolum), was zu hoffen und zu bitten (oratio dominica), und was zu thun sei (decalogus). Den verschiedenen Definitionen des Glaubens, womit sich das dritte Kapitel beschäftiget, fügt Wimpina seine eigene hinzu, wonach der Glaube im Allgemeinen eine Gewißheit von abwesenden (nicht gesehenen) Dingen sei. Der Glaube halte die Mitte zwischen Meinen und Wissen, d. h. stehe höher, als jenes, aber niedriger, als dieses. Um jedoch Mißverständnissen vorzubeugen, wird alsbald erläuternd hinzugefügt, daß sich die Ueberordnung des Wissens über den Glauben nicht auf die Gewißheit an sich, sondern nur auf die Eigenschaft der Evidenz, welche dem Wissen eigen sei, beziehe und stütze. In anderer Beziehung übertreffe die Gewißheit des göttlichen Glaubens jede sinnliche und geistige Erkenntniß und Einsicht und biete für die mangelnde Evi-

---

3) Bessels chronicon Gotwicense (p. 864. 865.) setzt durch ein Druckversehen die Herausgabe der Anacephaläosis in das Jahr 1572. Das Zeidler'sche Universallexicon schrieb (Bd. 57. S. 412—419) den Irrthum nach. Gropp wollte in seiner historia Amorbacensi (p. 265—270) das Versehen seines Landsmannes Bessel gut machen, indem er die Ziffer 72 umstellte und in 27 (1527) verwandelte; allein das J. 1528 steht außer allem Zweifel.

4) Liber unus orationum seu sermonum. Colon. 1531.

denz genügenden Ersatz durch die Erhabenheit der Glaubensobjecte, durch die Wahrhaftigkeit des Urhebers der Offenbarung und durch die Unfehlbarkeit des Gnadenlichtes. Das höchste formelle Object des Glaubens sei die erste Wahrheit, der formale Grund, durch welchen alles Uebrige glaubwürdig sei und geglaubt werde, so zwar, daß für einen Ungläubigen gehalten werden müßte, wer auch nur eine einzige geoffenbarte Wahrheit nicht annehmen würde, denn ein solcher würde alles Uebrige nicht wegen des Ansehens der ersten sich offenbarenden Wahrheit, sondern wegen des eigenen Beliebens oder subjectiven Meinens oder menschlichen Ansehens annehmen und festhalten.

Wie der Glaube dem wesentlichen Inhalte nach nur Einer sei, so auch der Zeit nach; denn die zur Zeit des bloßen Naturgesetzes lebenden Gerechten hätten mittelst dieses nämlichen Glaubens in Bezug auf den Mittler zwischen Gott und den Menschen dasjenige als zukünftig geglaubt, mittelst dessen wir es als geschehen glauben. Alle Menschen vom Beginne bis zum Ende der Welt würden daher durch Einen Glauben selig.

Daß Wimpina den heil. Athanasius für den Verfasser des seinen Namen tragenden Symbolums gehalten habe, braucht kaum erwähnt zu werden. Bei den Worten: „Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem,“ stellt er eine Betrachtung über die Theorie der Sühnung und Genugthuung an. Kein Mensch, sagt er, kann je für eine Todsünde genugthun, außer er schließt sich im Glauben an das alle Genugthuungskraft in sich fassende Leiden Christi an. Als Grundstein des geistlichen Gebäudes und als Fuhrmann (auriga) der Tugenden gehe der Glaube der Entstehung nach allen anderen Gnaden und Tugenden vorher, was aber die Ordnung der Vollkommenheit betreffe, so habe die heiligmachende Gnade als Quelle und Bedingung alles Verdienstes und die heilige Liebe als die belebende Form aller Tugenden den Vorrang. Wenn wir, heißt es ferner, den Einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren (unum Deum in Trinitate etc.), so verstehen wir unter dem Einen Gotte die göttliche Natur, die Gottheit, denn in einfachen Substanzen sei das Abstractum identisch mit dem Concretum, die Natur und Wesenheit identisch mit dem Suppositum, dessen die Natur ist[5]). Dem Einwande, daß die Stelle „non tres

---

5) In simplicibus quod quid est, idem est cum eo, cujus est, quod quid est, h. e. suppositum et natura in Trinitate personarum.

omnipotentes, sed unus omnipotens" nicht richtig zu sein scheine, weil z. B. im Vater allein die Zeugungsfähigkeit vorhanden sein, mithin die drei Personen nicht Ein Allmächtiger sein könnten, begegnet Wimpina im Einklange mit den Worten, welche er etwas später in einem an die Karthäuser gehaltenen Vortrage gesprochen hatte, durch die Bemerkung, daß im Vater und im Sohne eine und dieselbe Zeugungskraft sei, aber unter verschiedenen Beziehungen, im Vater sei sie als Vaterschaft und gehe daher actuell in active Zeugung über, im Sohne sei sie als gegensätzliches Verhältniß, als Princip des Gezeugtwerdens, d. h. als Sohnschaft und gehe also in passive Zeugung über. Ueberhaupt seien in Gott zwei Emanationsprincipien, die Erkenntniß und der Wille, demgemäß erfolge die eine Emanation in Weise des Wortes (als Sohn), die andere in Weise der Liebe (als heiliger Geist). Wenn es heiße: „Unus ergo pater," so sei der Vater zwar als Urgrund (Princip) der ganzen Gottheit erklärt, aber nicht gesagt, daß er die Gottheit zeuge oder hauche, denn die Wesenheit zeuge nicht und werde nicht gezeugt, sondern es wolle nur ausgesprochen werden, daß der Vater durch Zeugung und Hauchung den beiden anderen göttlichen Personen die Gottheit mittheile. Die Worte: „Unus Christus non confusione substantiae, sed unitate personae," hätten den Zweck, der menschlichen Natur in Christus eine eigene Persönlichkeit abzusprechen; denn die Menschheit sei nicht vorher geschaffen und dann in die Gottheit aufgenommen worden, sondern Schaffen und Aufnehmen fielen in Einen Moment zusammen[6]), nur blieb die Person des ewigen Wortes das leitende und herrschende Princip.

Diese wenigen Proben berechtigen abermals, in Wimpina einen gründlichen Theologen und gewiegten Denker zu erkennen. Den Lutheranern legt er ausdrücklich schon den Namen Häretiker bei, namentlich auch deßwegen, weil sie die katholische Kirche verkennen, indem sie leugnen, daß dieselbe durch die römische Kirche repräsentirt sei.

In der Vorrede zur Erklärung des Einganges des Johanneischen Evangeliums wird, wie auch sonst häufig, sehr stark gegen die Unwissenheit, zumal der Geistlichen, losgezogen und das theologische Wissen gepriesen. Der Christ müsse die Wahrheit in ganz anderer Weise und zu ganz anderem Zwecke überdenken, erforschen und studiren, als der heidnische Philosoph. Dieser mache das Studium und die Wahrheit zum Selbstzwecke, zur Nahrung der Selbstliebe,

6) Creando assumta et assumendo creata.

zum Gegenstand des Vergnügens, will bloß den Verstand erleuchten, nicht aber auf den Affect des Herzens und die Willensthätigkeit einwirken, daher bleibe er trocken und ohne Gottesfurcht, stehe nur am Rande und im Vorhofe des Allerhöchsten, ohne in das Innere Gottes einzutreten. Die Heiligen dagegen seien nicht gewohnt, das Studiren und Forschen als Zweck zu betrachten und als Seligkeit, die man um ihrer selbstwillen anzustreben habe, sondern sie ergeben sich demselben aus Liebe zu demjenigen, welchen sie durch das Forschen erreichen wollen, entbrennen täglich mehr von Eifer nach dem Höheren und Himmlischen, lernen die Reizungen dieses Lebens verachten und werden in diesem Feuereifer zu höheren Stufen der Beschauung erhoben, wobei sie das Innere Gottes nach Möglichkeit im Glauben schauen und kosten und Anderen dasselbe nach Kräften aufschließen. Ein derartiges Studiren und Forschen hafte nicht nur im Verstande, sondern dehne sich auf Herz und Gemüth aus, gleiche einer heiligen Liebesbeschauung, welche weit mehr den Affect entflamme, als den Verstand erleuchte u. s. w.

Die Exegese der ersten vierzehn Verse selbst ist hauptsächlich gegen die älteren Irrlehren gerichtet, welche wahrscheinlich auch der Evangelist vor Augen hatte. Die Speculation über den Ursprung des λόγος und über die Entstehung und Natur des Bösen bewegt sich in augustinischen Bahnen. Wenn der Apostel schreibe, Alles sei durch den Logos gemacht worden, so habe er nur dasjenige darunter begriffen, was von einer effectiven Ursache komme, nicht aber das Böse, welches aus einem defectiven Grunde hervorgehe. Das Wohnen des Sohnes Gottes unter uns Menschen, wovon der vierzehnte Vers handle, sei geschehen durch seine körperliche Zeugung und Geburt, durch sein Umherwandeln, durch seine Wunderthätigkeit, durch das Predigen der Wahrheit, durch die Verleihung der Gnade, durch unsere mittelst seines Todes bewirkte Befreiung, durch die Einsetzung der Sacramente, durch die Speisung unserer Seelen mit seinem Fleische und Blute u. dgl. „Voll der Gnade" (plenum gratiae) nenne Johannes das menschgewordene Wort, weil es der Geber aller Gnade sei, während Maria nur deßhalb „voll der Gnade" heiße, weil sie Gnade erflehe und erwirke[7]).

Mit seinem Diöcesanbischofe Georg von Blumenthal (1523—1550), welcher nebst dem Bisthume Lebus auch das von Ratzeburg verwaltete und eine Säule der katholischen

---

7) Ipse dator gratiae, virgo autem Maria solum impetratrix.

Kirche war, stand Wimpina als ehemaliger Universitätscollega im besten Einverständnisse und widmete ihm daher 1529 sein in drei Bücher getheiltes Werk über die Traum- und Zeichendeutung, welches er zwar zufolge einer Notiz in der Anacephaläosis[8]) schon etwas früher vollendet, nun aber einer Umarbeitung unterworfen zu haben scheint. Das Ganze stellt sich beinahe nur als Sammlung und Auszug aus alten Werken dar. Nachdem zuerst über die Frage: Unde malefici (Bezauberer)? unde superstitio variis maleficiis (Anzauberungen) varias dederit nomenclaturas, gesprochen worden, wird übergegangen auf die Definition der Zeichen, deren Entstehung, Eintheilung ꝛc. (de signorum in universali partitione, ortu, occasu et reliquis occurrentibus) und werden namentlich natürliche, künstliche, bildliche (figuralia), übernatürliche (sacramentalische) Zeichen von einander unterschieden. Speciell wird gehandelt von den astrologischen (mathematischen) Zeichen, welche von der Verbindung der Gestirne und der daraus sich ergebenden vierfachen Gestaltung der Astrologie genommen sind. Das Meiste davon ist heidnisch und abergläubisch und wird auch von Wimpina als solches bezeichnet. Sofort wird übergegangen auf die Zeichendeutung in Bezug auf die Ausstrahlung, Umkreisung, Farbe und Verfinsterung des Mondes, der Sonne und Sterne und in Bezug auf das Gewölke, den Regenbogen, den Blitz, die Jahreszeiten u. dgl. Bisweilen meint der Leser dieses Tractats, er habe eine Anweisung zum hundertjährigen Witterungskalender vor sich. Andere andeutende Zeichen werden hergeleitet von den Vögeln, Hunden, Kälbern, Schweinen u. s. w., von der körperlichen Beschaffenheit, welche die inneren Affecte verrathe, wie Aristoteles und Galenus auseinandersetzen, von den verschiedenen Theilen und Gliedern des Körpers, z. B. vom Kopfe, von den Händen, Fingern ꝛc. Wimpina kann nicht verhehlen, daß Einiges davon auf Aberglauben beruhe. Noch andere andeutende Zeichen nehmen die Aerzte aus den Krankheiten, aus der Farbe des Urins, dem Pulsschlage, dem Blute und Schweiße, der Entleerung u. dgl. wahr. In die gleiche Categorie seien die Zeichen des Aussatzes und der Epidemie zu setzen. Eine gesonderte Abtheilung bilden die Prodigien, welche nach Lukan dem Bürgerkriege der Römer, und nach Josephus Flavius[9]) dem Untergange Jerusalems vorhergingen. In dem Kapitel über die wahren Wunder und

8) P. I. lib. 2. fol. IX. 6.
9) Bell. Jud. VII. 12.

Zeichen Gottes werden die hauptsächlichsten Wunder des alten und neuen Testamentes in Betracht gezogen. Das zweite und dritte Buch untersucht theils die Verschiedenheit und Ursachen, theils die Deutung und Auslegung der Träume, sowie die Täuschungen, denen die Träumer ausgesetzt sind. Die Belesenheit in den Schriften des heidnischen und christlichen Alterthums, welche sich hier kund gibt, geht wahrhaft in's Erstaunliche. Zwar möchte man den Verfasser bisweilen der Leichtgläubigkeit zeihen, indeß ist meistens nicht ersichtlich, ob er das, was er als fremdes Eigenthum vorführt, auch selbst für wahr halte. Jedenfalls stellt er es als tadelnswerthen Aberglauben hin, wenn man Träume auf zufällige, von contingenten und freien Ursachen abhängende Ereignisse anwende[10]). Die Meinung des Hippokrates, wie die Träume auszulegen und zu behandeln seien, wird weitläufig erörtert und damit eine Menge von Gesundheitsregeln zur Kenntniß gebracht.

§. 23.

Die Heuchelei war, wenn wir Wimpina's Klageschrift über dieses Laster Glauben schenken wollen und dürfen, so allgemein herrschend und verbreitet, daß weder Philosophen, noch Geistliche und Mönche rein davon waren; doch gesteht der Autor andererseits, daß es noch immer sehr viele gute und heilige Ordensleute gebe. Er nennt sie Engel auf Erden und hält ihnen eine Lobrede. Der Aberglaube erscheint ihm in einer dreifachen Gestalt, als Götzendienst, Wahrsagerei und eitler Gebrauch (vana observantia). Die Ursachen der Entstehung der Idololatrie werden gut geschildert und alle Arten des Hexen- und Zauberwesens als Ausgeburten der Abgötterei erklärt[11]). Die Wahrsagekunst gehe auf die Erforschung derjenigen verborgenen und zukünftigen Dinge, welche vom freien Willen abhängen und daher sein oder nicht sein, so oder anders sein können (in utrumque parata). Als Unterarten solcher Divination werden aufgezählt: 1) pyromantia, wovon das Sonnenwend- oder Johannisfeuer ein Ueberrest sei; 2) aëromantia; 3) geomantia und hydromantia, ein sehr verkehrter dämonischer Aberglaube; 4) astrologia prognosticatrix et judiciaria, welche wenigstens größtentheils an Aberglaube grenze; 5) chiromantia

10) Cf. lib. de divinatione fol. 108. b.

11) Ad idololatriae superstitionem pertinent, quae de caracteribus imaginibusque, planetariis et sculpturis dicuntur.

(indigna superstitio); 6) aruspicium sive extispicium et augurium; 7) observatio somniorum; 8) magia Procli, Rogerii et Bacconis; 9) magia Alkindi, quae mirabilia facere posse asseverat; 10) portenta et prodigia. Die Darstellung des augurium und aruspicium begleitet Wimpina mit der Bemerkung, daß Tiberius zwar als Schutzmittel gegen den Blitz einen Lorbeerkranz getragen habe, daß aber die Christen ein weit wirksameres Bewahrungsmittel gegen alle schädlichen Kräfte und Einwirkungen hätten, nämlich das Kreuzzeichen auf der Brust, die Gerechtigkeit im Haupte, und das mit schuldloser Hand geformte Zeichen des heilbringenden Glaubens an der Stirne. Im Allgemeinen lautet Wimpina's Urtheil über alle Arten magischer Künste dahin, sie könnten vielleicht in rein natürlichen und der Einwirkung der Himmelskörper unterworfenen Dinge einige Kraft und Bedeutung haben, keineswegs aber in Sachen, die vom freien Willen abhängen; daher müsse man die ganze Magie der Perser, Inder, Aegypter, Araber und Druiden für ruchlos und abergläubisch halten. Die Liebhaberei Wimpina's, sich mit wissenschaftlicher Bearbeitung abergläubischer Künste und Gebräuche zu befassen, war eine Folge des Geistes jener Zeit. Petrus Pomponatius schrieb damals ein Buch von den Bezauberungen (incantationibus), und Bayle beschuldigt unseren Wimpina sogar eines Plagiats aus Pico de Mirandola rücksichtlich der in dieses Gebiet einschlagenden Schriften.

Als Wimpina einmal, wahrscheinlich im J. 1528, von den Karthäusern zu Tische geladen worden war, nahm er am Ende von ihrem Stande als Religiosen den Stoff zu einer Abschiedsrede über die Religion oder Gottesverehrung. Er äußerte, es sollten eigentlich alle Menschen Religiosen genannt werden, weil alle von Natur aus zur Religion und Gottesverehrung verpflichtet und bestimmt seien, weßhalb schon die Natur drei Sacramente als Mittel zur Bethätigung der Religion (Gottesverehrung) biete und vorschreibe, die Darbringung freiwilliger Gaben (oblatio) zur Anerkennung der allgemeinen Herrschaft und Eigenthumsrechte Gottes des Schöpfers, die Schlachtopfer (sacrificia) als Vorbilder der Erlösung und Wiederherstellung des Menschen durch Gott, und den Zehent (decimatio) als Hinweis auf die allgemeine Beseligung, Vergeltung und Verherrlichung[12]). Dieß

12) Dieser dem Hugo von St. Victor „de sacramentis“ entlehnte Gedanke kehrt in Wimpina's Schriften fast ein dutzend Mal wieder und wird hauptsächlich als Beweis für die Gewißheit gebraucht, daß

erkläre sich sehr einfach. Alle Geschöpfe seien nämlich von Ewigkeit in der schöpferischen Wesenheit Gottes als Ideen vorhanden, mit ihr identisch gewesen. Durch die Schöpfung traten sie gewissermaßen aus Gott heraus, doch so, daß ihnen eine Neigung und ein natürliches Verlangen nach ihrem Ursprunge und nach Wiedervereinigung mit ihm (religio oder religatio ad Deum) verblieb. Dieses könne vornehmlich durch Glaube und Liebe geschehen, weßhalb diese zwei Tugenden den Hauptbestandtheil der Religion ausmachen. Er wolle übrigens sich auf den Glauben, und zwar auf den Glauben an die heilige Dreifaltigkeit beschränken und über diesen einige Gedanken des heil. Augustin wiedergeben. Der Vater, der Urgrund der ganzen Gottheit, erkenne und schaue seine volle Wesenheit und zeuge oder bilde durch dieses Erkennen das Wort oder den Gedanken, der ihm seine Wesenheit und deren Vollgehalt ausdrücke und darstelle. Der Vater liebe aber auch durch einen Willensact von Ewigkeit den Sohn, das Wort, gleichwie der Sohn den Vater. Diese Liebesumfassung, welche wir als die Person des heiligen Geistes anbeten, sei eine einzige Hauchung (spiratio), obschon von zwei hauchenden Personen ausgehend. Es sei einleuchtend, warum der Sohn oder der heilige Geist nicht gleich dem Vater zeuge oder gebäre. Auch in menschlichen Dingen bringe oft eine und dieselbe Sache wegen Abgang einer bestimmten Beziehung verschiedene, ja entgegengesetzte Wirkungen hervor. Aehnlich fehle dem göttlichen Sohne und dem heiligen Geiste die B e z i e h u n g der Vaterschaft, also auch die active Zeugung, dagegen sei im Sohne die Zeugungspotenz als B e z i e h u n g der Sohnschaft oder des Gezeugtwerdens u. s. w. In diesem hohen Style und in dieser abstracten Weise behandelte Wimpina noch mehrere einschlägige Fragen vor den versammelten Karthäusern[13]).

Eine ähnliche Ansprache hielt er im folgenden Jahre (1529) an die Alumnen des geistlichen Collegiums in Frankfurt (ad clerum in studio Francofordiano), wobei er die Erzählung von der wunderbaren Heilung der Aussätzigen durch Christus und die Worte: „Stehe auf und gehe," welche

---

der unentwickelte Glaube an Christus den Erlöser seit dem Sündenfalle allezeit in der Menschheit vorhanden war und unter sinnlichen Zeichen und Bildern sich offenbarte.

13) Einen weiteren Dank für das, was er von ihnen empfangen, stellte er für die Zukunft in Aussicht, dum foetura gregem suppleverit aut faustius intonsus arriserit Apollo.

Jesus zu dem geheilten und dankbar zurückkehrenden Samariter gesprochen hatte (Luc. 17, 19.), zu Grunde legte. Im Eingange werden acht Bedingungen, Umstände, Erwägungen und Erfordernisse genannt, welche der geistliche Redner sowohl hinsichtlich seiner selbst, als des zu behandelnden Gegenstandes zu berücksichtigen habe. Die sofortige Abbetung eines Ave Maria um den Beistand der Mutter Gottes leitet dann auf den Inhalt selbst über. Wimpina erinnert daran, was Gott für den erschaffenen Menschen gethan, wie sehr er dessen Leib von dem Thiere vielfach und besonders durch die aufrechte Stellung ausgezeichnet, die Seele aber durch Gedächtniß, Verstand und Willen zum Bilde der heiligen Dreifaltigkeit gemacht und überdieß die ursprüngliche Gnade und Gerechtigkeit beigefügt habe. Was hätte demjenigen noch gefehlt, den Gott so hoch erhoben? Doch der Neid des Teufels habe den Menschen von seiner Höhe herab- und in ein Verderben gestürzt, das schwer zu schildern sei. Das Gedächtniß vergesse des Schöpfers und letzten Zieles, die Erkenntnißkraft stecke in Irrthümern, das Begehrungsvermögen sei vom höchsten Gute ab- und den hinfälligen Gütern zugewandt. Der menschgewordene Sohn Gottes habe für die dreifache Krankheit Arznei und Heilung gebracht, indem er den Geist durch die Offenbarung himmlischer Dinge aufhellte, das Begehrungsvermögen durch Mittheilung seines Leibes und Blutes sättigte und das Gedächtniß durch Verkündigung der evangelischen Lehre auffrischte, überdieß auch die Sünde nicht bloß zudeckte, sondern sie durch die Gnade gänzlich vertilgte. Doch nicht immer hätten sich die Christen auf der ersten Höhe erhalten, vielmehr gehe es auf dem Gnadengebiete, wie im Bereiche der Natur; wie hier immer mehr Schwäche hervortrete, so daß die Erde fast nur mehr kleine und schwächliche Menschen (malos et pusillos) hervorbringe, so nehme auch im Geistlichen die Liebe und gesunde Lehre, die wahre Gerechtigkeit und wahre Heiligkeit, die Wahrhaftigkeit der Rede u. dgl. stets mehr ab. Wimpina entwirft ein Schrecken erregendes Bild von der Größe des eingetretenen Verderbens, von der Herrschaft der unersättlichsten Begierlichkeit und Lust, von der gänzlichen Verblendung und Versunkenheit in's Irdische, von der Allgemeinheit des praktischen Unglaubens u. s. w. Die Menschen seien nun jenen zehn Aussätzigen ähnlich, daher ihnen Jesus zurufe: Surge, vade. Insbesondere könne das Wort „Surge“ auf die Lehrer, das Wort „Vade“ auf die Schüler angewendet werden. Jene sollen sich erheben, um ihre gesunkenen Kräfte herzustellen und durch musterhaften Wandel zu er-

bauen; diese sollen gehen, um zu gehorsamen und ihr Studium mit mehr Eifer und Anstrengung zu betreiben. Jene sollen sich erheben zu immer größerer Erkenntniß des Schöpfers und Betrachtung der göttlichen Dinge, diese sollen gehen, um die Begierlichkeit zu bekämpfen, die Fehler und Laster auszurotten und böse Gesellschaft zu meiden. Sie müssen überzeugt sein, daß es ihre Pflicht sei, ältere Personen zu ehren, deren Worte und Handlungen fast wie etwas Wunderbares (miracula) anzusehen, ihnen den Platz zu räumen, vor ihnen aufzustehen u. dgl., alle Lehrmeister wie Väter zu lieben, nicht nach dem Grunde irgend eines Gebotes zu forschen, besonders aber sich an einen bestimmten einzelnen Magister anzuschließen und ihm zu folgen, wie die Bienen ihrem Weisel. Die Jugend dürfe nicht ihrem eigenen Gutdünken überlassen werden, sondern müsse in Gemeinschaft mit Anderen (in collegio) leben, aber unter einheitlicher Leitung und strenger Zucht, damit das Zusammenleben nicht ein consortium complicum, sondern commilitonum werde[14]). Durch fortwährende Reue, andächtiges Gebet, wiederholte Beicht und strenge Lebensweise könne die allmälige Ausreutung der Fehler zu Stande gebracht werden. Die Mäßigkeit sei der Jugend vor Allem zu empfehlen, weil deren Vernachlässigung fast immer zur Unzucht führe, die Unzucht habe Geistesverblendung und Stumpfsinn im Gefolge, und dann sei es mit der Wissenschaft zu Ende. Als nachahmungswürdige Muster einer strengen Ascese werden die alten Priester Aegyptens aufgestellt. Von den der Jugend eigenthümlichen Lastern der Unenthaltsamkeit, der Hoffart und des Leichtsinnes möchten sich die Studirenden durch Pflege der Wissenschaften bewahren. Die Verbesserung aller Laster und Sünden könne man von der Philosophie[15]) erwarten; denn wer sie liebe, der liebe nichts Schandbares (nil obscoeni), und wer nicht jegliche Tugend als Begleiterin habe, der heiße mit Unrecht ein der Weisheit (d. h. Tugend) Beflissener (philosophiae studiosus), da die Logiker das Wort „der Philosophie Beflissener" von der Weisheit, d. h. von der Tugend herleiten. Dieses philosophische (Weisheits-) Studium (contemplatio) sei der Führer des ganzen Lebens, eine menschliche Glückseligkeit und ein Vorgeschmack der zukünftigen Seligkeit.

---

14) Ut quisque ab aliis discat non scortari, sed argumentari, non vagari, sed syllogizare, non bibere, sed intelligere.

15) Weisheits-, d. h. Tugendlehre.

§. 24.

Obwohl schon an der Grenze des siebenzigsten Jahres eines vielbewegten Lebens stehend, war Wimpina doch noch immer im Lehramte zu Frankfurt thätig. Es läßt sich durch Nichts beweisen, was hie und da behauptet worden ist[16]), daß er schon lange vor dem Jahre 1530 nach Franken gezogen sei. Vielmehr begab er sich von Frankfurt aus nach Augsburg zum großen Reichstage. Daß er von dem Churfürsten Joachim I. als Rath und Hoftheolog mitgenommen wurde, ist sehr wahrscheinlich, obschon ihn Saligs Historie der Augsburger Confession (S. 369) nicht unter den Räthen Joachims aufführt. Zu Augsburg warteten am allerwenigsten Mußestunden auf den greisen Wimpina. Plötzlich waren, man weiß nicht wie, im J. 1530 die von Luther entworfenen, sogenannten Schwabach-Torgauer Artikel, welche nachher größtentheils in die Augsburger Confession übergingen, zu Coburg im Drucke unter dem Titel erschienen: „Die bekenntnus Martini Luthers auff den itzigen angestelten Reichstag zu Augspurk eynzulegen, in 17 Artikeln verfasset[17])." Alsbald machten sich vier katholische Theologen an eine Widerlegung und veröffentlichten sie durch den Druck: „Gegen die Bekanntnus Martini Luthers auff dem jetzigen angestellten Reychßtag zu Augsburg, aufs neue eingelegt in siebenzehen Artickel verfaßt, kurze und christenlich underricht durch Conrad Wimpina, Johann Mensing[18]), Wolfgang Redorffer[19]) (Doctores etc.) und Rupert Elgersma (Licentiatum etc.) zu Augsburg 1539." Das Schriftchen ist dem Churfürsten Joachim I. gewidmet. In der Zueignung machen die Verfasser darauf aufmerksam, daß Luther in der neuen Bekenntniß viele Irrthümer ausgelassen habe, welche sich in seinen anderen Schriften allenthalben finden. Ungeachtet dieses Verschweigens müsse er bestraft werden, weil er durch seine Worte und Beispiele zu einer Menge von Gotteslästerungen, Eidbrüchen, Unzuchtssünden, Empörungen, Kirchenräubereien u. dgl. Anlaß gegeben habe. Uebrigens sei auch die neue Bekanntniß nicht frei von Irrthümern. Was im ersten, zweiten und dritten Artikel von Gott und den drei göttlichen Personen, der Incarnation und dem Leiden und Versöhnungstode Christi gesagt sei, stehe in den

16) Dr. Döllinger's Reformation. I. 580.

17) Cf. Luther's Opera omnia ed. Jena. 1566. T. V. fol. 14.

18) Mensing war Professor der Theologie in Frankfurt a. d. O. (Becmanni notit. p. 56. 98.).

19) Propst von Stendal.

Decreten der Concilien und im athanasianischen Symbolum besser und schöner, und scheine überhaupt nur deßhalb eingefügt worden zu sein, um die folgenden irrthümlichen Artikel zu bemänteln und glauben zu machen, diese seien ebenso unschuldig, wie die ersten drei.

Wenn Luther im fünften und sechsten Artikel lehre, nicht Werke oder eigene Kräfte, sondern nur der Glaube führe aus der Sünde heraus zur Gerechtigkeit, der Glaube sei aber Gabe Gottes und habe gute Früchte zur Folge, so sei das wohl zum Theil richtig, allein es sollte doch auch die Liebe, in welche der heil. Paulus die Vollkommenheit setze, besser betont sein. Zudem könne der wahre Glaube auch ohne Früchte und gute Werke vorhanden sein. Deßgleichen sei übergangen, daß der durch die erste Gnade angeregte Sünder sich durch eigenes Mitwirken zu weiteren Gnaden befähigen und auf die Rechtfertigung vorbereiten könne. Man drücke sich am besten aus, wenn man den durch die Liebe thätigen Glauben als rechtfertigend erkläre und bekenne, daß die Haltung der Gebote die ewige Seligkeit verdiene und erwirke. Der siebente Artikel des lutherischen Bekenntnisses, wonach der Glaube durch das Predigtamt vermittelt werde, sei wenigstens zweideutig; denn er verschweige, daß zum actuellen Glauben nebst der Predigt auch der in der Taufe eingegossene habitus fidei und die innere Erleuchtung nöthig sei. Für ganz fehlerhaft müsse man den zehnten Artikel halten, welcher besage, Christus sei im eucharistischen Brode und die Eucharistie bringe den Glauben. Nach der Tirmung (Wandlung) sei kein Brod mehr da, also könne Christus nur unter der Gestalt des Brodes sein; auch müsse der Glaube dem Genusse schon vorhergehen, so daß mehr die Liebe, als der Glaube gegeben werde, worauf schon der Name „Sacrament der Liebe" hindeute. Den Merkmalen der wahren Kirche, als welche Luther im zwölften Artikel[20]) die Predigt des Evangeliums und den rechten Gebrauch der Sacramente bezeichnet, hätte vor Allem die der Kirche eigene Regierungsgewalt angefügt werden sollen, zumal die Träger dieser Gewalt oft schlechthin die Kirche heißen, z. B. in den Worten Jesu: Sag' es der Kirche. Sich dieser Gewalt zu unterwerfen und mit den Inhabern derselben vereinigt zu sein, gehöre auch dazu, um sagen zu können, man sei in der Kirche; ohne diese Vereinigung und Unterordnung gewähre selbst das Marterthum keine Sicher-

---

20) Und an vielen anderen Orten, z. B. in der responsio ad librum Ambr. Catharini (Opp. omn. ed. Jena. T. II. 377).

heit, da auch der Teufel seine Martyrer habe. Den fünfzehnten Artikel vom Cölibat, den Gelübden, der Abstinenz und ähnlichen Gegenständen, die Luther als Teufelslehre brandmarkt, erklären Wimpina und seine Collegen als wiclefische Unwahrheit und Lästerung. Schon die Apostel und deren erste Jünger hätten sich ihrer Frauen enthalten, und selbst im alten Bunde sei den Priestern beim heiligen Dienste Enthaltsamkeit vorgeschrieben worden. Müßten die christlichen Priester täglich den heiligen Dienst versehen, so auch täglich enthaltsam leben. Die Apostel hätten Jungfrauen zum klösterlichen Leben eingeweiht, zum Fasten ermahnt u. dgl.[21]). Luther schmähe im sechszehnten Artikel das Meßopfer einen Greuel und bestehe auf der Communion unter beiden Gestalten; allein er sei schon oft aufgefordert worden, die Lästerung, welche er gegen eine seit der Zeit der Apostel bestehende Institution fortwährend ausstoße, endlich zu beweisen, habe es aber nie vermocht. Die Gestattung der Communion unter beiden Gestalten würde nur den Wahn bekräftigen, als sei unter der Einen Gestalt nicht der ganze Christus vorhanden. Durch den Gehorsam gegen das Kirchengebot werde das Verdienst der Communion vermehrt.

Am 25. Juni 1530 ward zu Augsburg die protestantische Confession vorgelesen. Alsbald riethen mehrere katholische Fürsten und Theologen, z. B. Herzog Georg von Sachsen, Eck, Faber und andere dem Kaiser, mit aller Strenge das Wormser Edict ausführen zu lassen. Ob Wimpina unter die Zahl dieser Eiferer gehörte, läßt sich nicht bestimmen. Der Rath drang jedenfalls nicht durch, indem beschlossen wurde, daß die Confession schriftlich widerlegt und die Widerlegung ebenfalls dem Reichstage vorgelegt werden sollte. Am 27. Juni wurden zwanzig katholische Theologen, unter ihnen Eck, Faber, Wimpina, Cochläus, Mensing, Dittenberger, Redorfer, mit der Ausarbeitung der Widerlegungsschrift betraut. Der erste Entwurf, welcher bereits am 13. Juli dem Kaiser eingehändigt wurde, hatte so viel Verletzendes, namentlich in den neun Beilagen oder Auszügen aus Luther's Schriften und hinsichtlich der schlimmen Folgen des Lutherthums, daß er zurückgewiesen wurde, was auch noch mehreren anderen Umarbeitungen widerfuhr. Erst der fünfte Versuch gelang und erhielt vom Kaiser und den katholischen Fürsten Billigung. Dem lateinischen Texte stand der deutsche gegenüber und das Ganze war mit einem im

---

21) II Cor. c. 6 u. c. 11.

Rathe der Fürsten beschlossenen Prolog und Epilog versehen[22]). Am 3. August wurde die Widerlegung dem versammelten Reichstage vorgelesen. Darf man Melanchthon[23]) glauben, so hatte Eck und Faber den Hauptantheil an der Abfassung der Widerlegungsschrift. Brenz, Melanchthon und deren Meinungsgenossen sprechen sich natürlich sehr geringschätzig über dieselbe aus und Spalatin[24]) steht nicht an, sie ein kindisches Machwerk zu nennen, deren sich katholische Fürsten geschämt hatten (?). Ein neuerer Schriftsteller möchte wohl der Wahrheit am nächsten kommen, wenn er sein Urtheil dahin abgibt, daß die Widerlegung zwar nicht meisterhaft, ja mitunter nicht schlagend genug, im Ganzen aber doch treffend und genügend sei. Im Einzelnen zu bestimmen, welchen Antheil daran Wimpina gehabt habe, dazu fehlt jeder Anhaltspunkt.

Um kein Mittel zur Wiedervereinigung unversucht zu lassen, kam man überein, einen Ausschuß von vierzehn Personen zu constituiren, welcher über die strittigen Artikel unterhandeln und eine Verständigung herbeiführen sollte. Aus jeder Partei wurden zwei Fürsten, zwei Rechtsgelehrte und drei Theologen genommen. Die Wahl am 13. August fiel von Seite der katholischen Partei auf die drei Theologen Eck, Cochläus und Wimpina, auf den Bischof Christoph von Stadion in Augsburg, den Herzog Heinrich von Braunschweig, auf einen Badenser und einen Kölner Rechtsgelehrten. Von Seite der Protestanten auf den Markgrafen Georg von Brandenburg und den Churfürsten Johann Friedrich von Sachsen, und auf die drei Theologen Melanchthon, Brentius und Schnepf, welch' letzterer von Sleidan[25]) den Taufnamen Erard, von Cochläus[26]) den Taufnamen Johann erhält. Bei den Unterredungen, welche am 16. August begannen und sowohl von Cochläus, als von Spalatin aufgezeichnet und dargestellt wurden, stellte sich heraus, daß von 21 dogmatischen Artikeln der Augsburger Confession bei milder Auslegung der Worte fünfzehn als rechtgläubig angenommen werden konnten. Drei mußten von den Katholiken unbedingt zurückgewiesen, hinsichtlich der drei übrigen konnten wenigstens nicht alle Differenzen gehoben werden. Zum vierten, fünften und sechsten Artikel machte Wimpina die

22) Cf. Zeitschrift „Katholik", Jahrgang 1828 u. 1829. Uebersetzung von Kieser.
23) Corp. reform. II. 260.
24) Annales reform. S 149.
25) De statu relig. lib. 7. p. 79.
26) De actis Luth. fol. 231.

Bemerkung: „Wenn unsere Werke aus unserm Willen ohne göttliche Gnade geschehen, so sinds unverdienstlich, sonst werden sie verdienstlich um des gedinges willen Christi mit der kirchen, dann er hab ja gesagt: „si vis ingredi vitam, serva mandata[27])." Die wenigste Uebereinstimmung wurde hinsichtlich der Artikel von den Sacramenten, der Priesterehe, den Klostergelübden, der bischöflichen Amtsgewalt, der Disciplin und den Mißbräuchen erzielt. Ueber sieben Punkte, die von den Mißbräuchen handelten, ward nach Angabe des Cochläus[28]) sehr hartnäckig und lange gestritten, aber in Nichts eine vollständige Eintracht hergestellt. Sleidan schreibt (l. c.), die Päpstler hätten erklärt, hinsichtlich des Meßopfers und der Gelübde könnten sie keine Nachgiebigkeit üben, die übrigen disciplinären Fragepunkte wollten sie zum Theil bis zum Concil dulden, obschon sie selbe mißbilligen müßten. Um größere Aufregung zu verhüten, würden sie inzwischen die schon verheiratheten Priester nicht beunruhigen. Am 21. Aug. erstattete Eck, am darauffolgenden Tage Melanchthon dem Kaiser über den Erfolg der Verhandlungen umständlichen Bericht. Neuerdings mußte sich am 24. August ein engerer Ausschuß von sechs Gliedern (Melanchthon und Eck mit vier Rechtsgelehrten) behufs der vollständigen Ausgleichung versammeln, welcher aber wieder auseinanderging, ohne die Einigung zu Stande gebracht zu haben, was um so weniger möglich war, als dem Melanchthon von seiner Partei im Voraus eingeschärft worden war, nichts weiteres mehr zuzugestehen. Dessenungeachtet machten die Katholiken wiederholt den Vorschlag, das Geschäft der Wiedervereinigung und die Untersuchungen über das ganze Streitobject von Neuem anzufangen; doch die Gegenpartei ging darauf nicht ein[29]). Selbst gegen den schonungsvollen Entwurf des Reichstagsabschiedes vom 19. Nov. 1530 legten die Protestanten Verwahrung ein, nachdem sie schon vorher die von Melanchthon verfaßte Apologie des Augsburger lutherischen Bekenntnisses überreicht hatten.

Wimpina war jedenfalls noch am 12. October 1530 in Augsburg, denn in einem aus Augsburg datirten und an Romberch in Köln gerichteten Briefe Mensing's vom genannten Tage ist erwähnt, daß Wimpina und Faber Romberch's gedenken. Ob Wimpina nach Frankfurt zurückkehrte, ist un-

---

27) Spalatin's Jahrbücher der Reformation. S. 161.
28) De actis Luth. fol. 231.
29) Sleidan l. c.

gewiß; jedenfalls kann sein Aufenthalt dort selbst nicht von langer Dauer gewesen sein. Wahrscheinlicher ist die Vermuthung, daß Joachim I. ihn von Augsburg mit nach Köln nahm, wohin der Kaiser die Churfürsten beschieden hatte, um ihnen die Wahl Ferdinand's zum römischen Könige vorzuschlagen. Die Wahl fand denn auch am 5. Jänner 1531 und sechs Tage darauf die Krönung statt. Die Begleitschaft mochte für Wimpina um so erwünschter und angenehmer sein, als damals in Köln an dem Drucke eines zweiten Bandes seiner Werke gearbeitet wurde. Nachdem die Herausgabe des ersten Bandes, d. h. der Anacephaläosis, im Jahre 1528 gelungen war, sandte Wimpina den größeren Theil der übrigen Schriften an den gelehrten Dominicaner und Prediger Johann Romberch Kryspen zur Durchsicht (recognoscenda) und ersuchte ihn, etwaige Fehler zu verbessern, am Rande die Schrifttexte anzuzeigen und hie und da Anmerkungen beizufügen. Romberch unterzog sich der Arbeit und widmete auf Anregung Wimpina's[30]) hin das Werk dem Churfürsten Joachim I. Es ward im Monate März 1531 vollendet und erschien unter dem Namen „Farrago miscellaneorum". Zehn Schriften nebst einem liber unus sermonum quindecim bildeten den Inhalt desselben. In der Zueignung wird Joachim I. wegen seiner Rednergabe und besonders auch deßhalb gerühmt, weil er bei diesen höchst verworrenen Zuständen und in diesem eisernen Zeitalter, in welchem fast ganz Deutschland von den Häresien der Lutheraner voll sei, durch seine Klugheit sein ganzes Gebiet unversehrt, rein und gottesfürchtig erhalten habe[31]). Das 35. Blatt der farrago enthält eine Apologie Romberch's[32]), welcher sich hinsichtlich der Verleumdungen, die ihm das Predigtamt geraubt hatten, mit dem Bewußtsein tröstet, daß es anderen Männern, z. B. dem Faber und Mensing, zwei Freunden Wimpina's, nicht besser ergehe. Wie sehr, fügt er bei, unser Wimpina selbst verleumdet und verfolgt worden sei, welche Widersprüche er erduldet habe,

30) Den er einen doctor celeberrimus nennt.

31) Omnem ditionem suam hoc ferreo jam saeculo et turbatissimo tempore, quo omnis ferme Germaniae natio perditissimorum Lutheranorum haeresibus scatet, servavit sua prudentia innocentem et pietate sanctam et puram. Cf. Trithemii chron. Hirsaug. II. 519. 630 - 632.

32) Apologia Joh. Romberch Kyrspen theologi et verbi Dei praeconis de constantia evangelizantium et fortuna Christi ad celeberrimum sacrarum literarum interpretem M. Joannem Mensingum.

davon könne man sich aus seinen Schriften und Apologien überzeugen.

Der Druck der farrago war kaum vollendet, als auch die Lebenssonne Wimpina's dem Untergange zueilte. Er war eben im fränkischen Benedictiner Kloster Amorbach auf Besuch, als ihn eine tödtliche Krankheit befiel. Schnell machte er sein Testament, worin er vorzüglich die studirende Jugend seiner Geburtsstätte Buchen durch Vermächtnisse und Stiftung von Stipendien bedachte. Hausen berichtet in seiner Geschichte der Universität Frankfurt (S. 145), das Wimpinianische Stipendium in Frankfurt betrage noch 28 Thaler und 8 Groschen jährlich. Wimpina habe sich vom Magistrat in Berlin für 500 rhein. Goldgulden ein jährliches Einkommen von 20 Gulden erkauft. Dieses Stipendium werde jährlich aus der Berlinischen Rathskämmerei bezahlt. Der Magistrat zu Buchau[33]) sei der alleinige Collator und die Universität schlage ihm die Stipendiaten vor. Die Katholiken haben den Vorzug, doch sei der Magistrat zu Buchen verbunden, in Ermangelung katholischer Bewerber das Stipendium den Studirenden anderer öffentlicher Religionen zu überlassen.

Von dem Tode Wimpina's wird berichtet, daß er sanft und gottselig im Bekenntnisse des katholischen Glaubens im Kloster Amorbach entschlafen sei. Seine Eingeweide wurden im unteren Schiffe der Kirche zu Amorbach in die Erde gelegt und ihm daselbst ein Denkstein errichtet, der mit seinem Bilde und der Inschrift geziert ist: „A. D. 1531 obiit egregius S. Theol. Doctor Conr. Wimpina de Buchen in monasterio Amorbach XVI Cal. Junii (17. Mai). Sepultus in Buchen. Cujus A. R. in pace.“ Diese Inschrift deutet an, daß der übrige Theil des Körpers nach Buchen, einer dem Kloster Amorbach einverleibten Pfarrei gebracht und dort begraben wurde. Die Bewohner von Buchen hielten in Anbetracht des von Wimpina gestifteten Stipendiums jährlich ein Seelenamt und beteten die Tagzeiten der Verstorbenen für die Ruhe des verstorbenen Fundators. Auch errichteten sie ihrem berühmten Mitbürger ein herrliches Denkmal in der Pfarrkirche und versahen es mit einer aus achtzehn Distichen bestehenden Inschrift, worin sie ihn als ein Muster der Sittlichkeit, als den Glanz und die Zierde der Leipziger Hochschule, als eine goldene Ader der Beredsamkeit, als Nachbild griechischer und ägyptischer Weisen und als Musenfreund, überhaupt als einen Mann rühmen,

33) Eigentlich Buchen.

dessen Ruf bis zu den Sternen reiche[34]). Sein Bildniß, welches sich in der Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen[35]), in der Seidel'schen Sammlung iconum illustrium marchitarum und in Bekmann's notitia Universit. Francof.[36]) findet, zeigt einen Mann von gefälligem Aussehen, ohne Bart, mit einem dreieckigen Biret, weißen Kollar und Universitätsmantel.

Der Eindruck, welchen das Studium der Lebensverhältnisse und Schriften Wimpina's zurückläßt, muß im Allgemeinen ein günstiger genannt werden. Sein Charakter erscheint zwar hie und da etwas schroff, heftig und excentrisch, aber doch kerngesund, uneigennützig, bieder, feuereifrig, standhaft und rechtgläubig fast bis zum Martyrium. Seine Schriften lassen allerdings an formeller Vollkommenheit viel zu wünschen übrig, namentlich ist seine Sprache oft holperig und schwerverständlich, die Citate mangelhaft und ungenau, die Kritik stiefmütterlich gehandhabt; allein es bleibt ihm der Ruhm, daß er sich beinahe den ganzen Vorrath der Kenntnisse seines Zeitalters in einem eminenten Grade angeeignet und den Umständen gemäß zum Besten der von ihm als gut erkannten Sache angewendet hatte. Schon von seinen Zeitgenossen erhielt er daher den Namen eines Polyhistor. Trat die Scholastik niemals in einer unfreundlicheren Gestalt, als in der Wimpina's auf, so kann man sich mit ihr wohl abfinden und hat nicht Ursache, ihr zu zürnen.

U. J. O. G. D.

---

34) Quid modulis rudibus quavis in arte peritum
Mordes Ingenuum conspicuumque virum?
Lipsensis Studii specimen, jubar et decus urbis,
Eloquio tersum, sed ratione vafrum?
Moribus egregium, fama super aethera notum
Conformem Acteis Memphiticisque sophis.
Ingenio priscis praestas Conrade diserte,
Pieriusque tuo stillat ab ore liquor.
Dulcius Hyblaeo sapiunt tua verbula melle,
Eloquiique data est aurea vena tibi.

Cf. Ign. Gropp. aetas mille annorum monast. Amorbacens. seu chronic. (hist.) Amorbac. p. 265—270.

35) Jahrgang 1733, vierter Beitrag.

36) C. 7. p. 77.

XXV.

Ueber die Einheit der Person Jesu Christi.

IV.

Beweis für die reale Einheit der Person Jesu Christi aus dem göttlichen Worte.

Wir werden in dieser Beweisführung vornehmlich dem heil. Thomas folgen[1]), und hoffen dadurch unsere Leser mehr und mehr zu überzeugen, daß auch die alte Scholastik die Forschung in den heiligen Büchern nicht vernachlässigte. Zuerst also richtet der heilige Lehrer unsere Aufmerksamkeit auf jene Worte des Evangeliums, welche das Geheimniß, auf dem das ganze Christenthum ruht, in größter Kürze und Bestimmtheit aussprechen: „Das Wort ist Fleisch geworden." Wie „das Wort" für Sohn Gottes, so steht nach dem Sprachgebrauche der Schrift[2]) Fleisch für Mensch; übrigens aber ist dieser Ausspruch ganz gewiß im eigentlichen Sinne zu verstehen. Denn er bildet den nachdrucksvollen Schluß eines Lehrabschnittes, in welchem der Evangelist uns Aufschluß über die Person Jesu Christi geben, uns erklären will, wer der Heiland sei, der uns verkündigt worden. Jesus Christus, sagt er, war als eingeborener Sohn Gottes von Ewigkeit im Schooße des Vaters, wandelte aber sichtbar unter uns auf Erden, weil er in der Zeit Mensch geworden ist.

---

1) Cont. Gent. l. 4. c. 34.

2) Gen. 6, 12. Ps. 55, 5. 64, 3. Is. 40, 5. Zach. 2, 13. Matth. 24, 22. Lucl 3, 6. Act. 2, 10.

Diese Worte können aber nicht von einer Vereinigung ausgelegt werden, in Folge welcher der Sohn Gottes in dem Menschen Jesus wie in einem auserwählten Gerechten umhergewandelt wäre. Denn von dieser Vereinigung oder Inwohnung des Wortes in dem Menschen redet die Schrift in ganz anderer Weise. Sie sagt: „Der Herr hat zu Moses gesprochen," oder: „Das Wort des Herrn erging an Jeremias," aber nicht: „Das Wort des Herrn ist Moses oder Jeremias geworden."

Verweilen wir bei diesem Gedanken. Gott sagt von seinen Gerechten: „Ich werde in ihnen wohnen" (2 Cor. 6, 16.), und nach dem Ausdrucke des Apostels werden die Kinder Gottes vom heiligen Geiste, der in ihnen wohnt, getrieben (Röm. 8, 11. 14.). Und wie der Heiland von Denen, die ihn im Geheimnisse des Altars genießen, sagt, daß er in ihnen und sie in ihm sein, daß sie aus ihm leben werden (Joh. 6, 57. 58.): so bezeugt Paulus von sich, daß Christus in ihm sei, und daß nicht sowohl er, als Christus in ihm lebe (Gal. 2, 21.). Nun lesen wir ferner, daß in Folge dieses Verkehrs mit dem Herrn die Gerechten in sein Bild umgewandelt (2 Cor. 3, 18.), daß sie der göttlichen Natur theilhaftig werden (2 Petr. 1, 4.); und die heiligen Väter nennen diese Umwandlung eine Vergöttlichung des Menschen. Aber wie ist dieß zu verstehen? Durch die Gnade ist den Gerechten eine über ihre und jede geschaffene Natur erhabene Aehnlichkeit und Verbindung mit Gott gegeben, durch welche sie ein Anrecht und schon einigermaßen die Fähigkeit haben, das göttliche Wesen durch es selbst und nicht mehr bloß durch die Offenbarung desselben in seinen Werken erkennend und liebend zu genießen. Wenn nun Jemand die Vergöttlichung so verstände, daß er von einem Gerechten, Paulus z. B., sagte: er ist Gott geworden; so wäre dieser Satz zwar sehr irrthümlich: aber der Widersinn, den er einschließt, träte doch weniger hervor, so lange wir dabei nur an die Gottheit im Allgemeinen dächten, und

jenem Satze den Sinn gäben: Paulus ist ein göttliches Wesen geworden. Wenn aber Jemand sagen wollte: Paulus ist Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der heilige Geist geworden; läge das Unsinnige am Tage. Ebenso nun wäre es sehr irrthümlich zu behaupten, daß Gott in den Gerechten Mensch werde; denn dadurch, daß er in einem Menschen wirkt, sich ihm offenbart, und selbst seine Wesenheit ihm zum Genusse mittheilt, wird Gott nicht Träger der menschlichen Natur. Aber das Widersinnige, welches in dieser Behauptung eingeschlossen ist, tritt erst hervor, wenn man bemerkt, daß der Gerechte, in dem Gott Mensch geworden sein soll, eine menschliche Person ist. Denn es ist gerade so abgeschmackt zu sagen: der Sohn Gottes ist dieser Mensch Petrus, Jakobus geworden, als: Paulus ist Gott der Vater geworden.

Hieraus ergibt sich eine im Streite wider die Schule Günther's höchst wichtige Folgerung. Wer mit Nestorius lehrt, die Vereinigung Gottes mit der Menschheit sei in Christus zwar vollkommner, aber doch derselben Art, wie in allen Gerechten und Heiligen, der kann nicht mit dem Evangelisten bekennen, daß das Wort Fleisch geworden ist, ohne sich einer irrthümlichen Uebertreibung schuldig zu machen. Wer aber in Christus keine bloße menschliche Natur, sondern auch eine menschliche Person annimmt, der kann, möge er übrigens auch eine ganz andere und viel innigere Verbindung als Nestorius lehren, jenes Bekenntniß unseres Glaubens, daß Gott Mensch geworden, nicht ablegen, ohne das Unvernünftige, welches im nestorianischen Irrthum eingeschlossen ist, ausdrücklich zu behaupten. Denn er behauptet, daß Gott der Sohn dieser Mensch Jesus geworden ist.

Daher fährt der heil. Thomas also fort: Was ein Wesen geworden ist, das ist es. Wer Mensch geworden ist, der ist Mensch, und der Mensch, welcher weiß geworden ist, ist weiß. Ist also der Sohn Gottes Mensch geworden, so ist er Mensch. Nun kann ich zwar von einem und demselben Sub-

ject, von einer und derselben Person vielerlei, auch solches, was nicht zu seiner Natur gehört, aussagen: aber nimmermehr von einem Subjecte das andere, von einer Person die andere. Ich kann wohl von mehreren Menschen sagen, daß sie Eines sind: weil die Einheit verschiedener Art ist; aber nie kann ich, welcher Art immer die Einigung sein möge, von dem einen Menschen sagen, daß er der andere ist. Mann und Weib sind nach dem Ausdrucke der Schrift ein Fleisch; aber deßhalb ist der Mann nicht das Weib, noch das Weib der Mann; und welch' inniges Verhältniß zwischen Socrates und Plato bestehen mag; ich kann nimmer sagen, daß Socrates Plato sei. Das gilt aber auch von Subjecten verschiedener Gattung. Wenn wir sagen: der Mensch ist ein sinnlich lebendes Wesen, so ist eben das Subject, welches sinnlich lebendes Wesen ist, auch der Mensch; nicht anders, wie wenn ich sage, der Mensch ist weiß, der Weiße der Mensch ist. Denn sobald ich unter dem sinnlich lebenden Wesen, oder dem Weißen ein Selbstständiges, das vom Menschen verschieden ist, denke, werden jene Sätze widersinnig. So ließe sich also, wenn in Christus der Mensch eine zweite von der göttlichen verschiedene Person wäre, nimmer in wahrem und eigentlichem Sinne sagen, daß der Sohn Gottes Mensch, oder daß dieser Mensch, Jesus Christus, Gottes Sohn ist.

Man bemerke nun aber, daß diese beiden Sätze nicht bloß aus jenem Spruche: „Das Wort ist Fleisch geworden," gefolgert, sondern auch noch in der Schrift selbst in mehr als einer Weise ausgesprochen werden. So rief der Hauptmann, nachdem der Herr unter sichtbaren Wundern seinen Geist aufgegeben hatte, aus: „Wahrlich dieser Mensch war Gottes Sohn" (Mark. 15. 39.). Es ist aber kein Zweifel, daß uns das Evangelium diesen Ausruf als ein Bekenntniß der Wahrheit, die es uns verkünden will, berichtet. Auch der Apostel spricht mit den bestimmtesten Worten, daß der dem Fleische nach von den Vätern abstammende

Christus über alles erhaben, daß er Gott hochgelobt in Ewigkeit ist[3]). Der von den Vätern Abstammende ist doch gewiß der Mensch Christus, und von diesem sagt der Apostel, daß er Gott ist.

Diese selbe Wahrheit geht aber auch aus der Weise, in welcher der Heiland selbst von sich redet, hervor. Man betrachte, insbesondere das sechste, achte und zehnte Hauptstück im Evangelium des heil. Johannes. Wir lesen dort unter anderen: „Wer mich ißt, wird durch mich leben“ (6. 55.). Weil hier vom Genusse des Fleisches und Blutes die Rede, das Leben aber, das uns verheißen wird, das ewige Leben ist; so muß der, welcher spricht: „Wer mich ißt,“ Mensch, und der, welcher verheißt: „Wird durch mich leben,“ Gott sein. Ist er aber nicht einer und derselbe? können wir das Mich des Nachsatzes auf eine andere Person, als das Mich des Vordersatzes beziehen? Eine und dieselbe Person also ist Mensch und Gott. — Bei derselben Gelegenheit spricht der Herr: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen ist, und wer von diesem Brode ißt, wird leben in Ewigkeit;“ fügt aber sofort bei: „Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch“ (V. 51. 52.). Wiederum also müssen wir sagen: Der sein Fleisch uns zur Speise gibt, ist Mensch; und eben dieser Mensch sagt, daß er vom Himmel gekommen ist, und das ewige Leben schenkt. Nun ist er aber nicht seiner menschlichen Natur nach vom Himmel gekommen, noch kann er als bloßer Inhaber dieser das ewige Leben schenken. Einer und derselbe also muß Inhaber der menschlichen und göttlichen Natur sein[4]).

Bei anderer Gelegenheit (Joh. 8, 40.) nennt sich der Heiland ausdrücklich Mensch: „Ihr suchet mich zu tödten,

---

3) Ex quibus (patribus) est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Rom. 9, 5.

4) Cf. S. Cyr. de recta fide ad Theod. Imp. §. 38. (Tom. v. p. 1. p. 35. Migne, Tom. IX. p. 1190.)

einen Menschen, der euch die Wahrheit gesagt hat." Hier also redet gewiß der Mensch Jesus Christus. Nun fügt er aber nicht bloß sofort bei: „Ich bin vom Vater ausgegangen," sondern betheuert in demselben Gespräch: „Ehe denn Abraham war, bin ich;" was ganz gewiß nur der Sohn Gottes sagen konnte. Dieselbe Person also, die Mensch ist, muß Gott sein: denn sie ist es, die spricht: „Ehe Abraham war, bin ich[5])." — Vergleichen wir hiermit das Gebet, welches der Herr am Vorabende seines Leidens zum Vater sprach: „Und nun, Vater, verherrliche mich bei dir selbst mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war" (Joh. 17, 5.). „Diese Bitte," also redet der heil. Cyrillus zu Nestorius, „wirst du nun wohl nicht als Bitte des Wortes, das Gott ist, gelten lassen wollen, sondern dem, welchen du als den aus der heiligen Jungfrau geborenen, anderen Sohn von jenem (Gottessohne) unterscheidest, zuschreiben. Denn, sagst du, das eingeborne Wort Gottes wird doch, da es der Herr der Herrlichkeit ist, niemals, als ermangele es der Herrlichkeit, um diese den Vater bitten. So höre denn auch uns. Wenn du behauptest, daß es nicht der natürliche und eingeborene Sohn Gottes selbst ist, der in diesen Worten vom Vater verherrlicht zu werden bittet, wer war es denn, der da sprach: „Verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war?" Sage doch, wie der aus der heiligen Jungfrau geborne Mensch, den du dir für sich bestehend denkst (κατα σε νοουμενος ἄνθρωπος ἰδικως) vor der Welt war? Kommt es nicht vielmehr dem Schöpfer der Zeiten zu, älter als die Welt und mit dem Vater ewig zu sein? Kein Verständiger wird daran zweifeln. Als er aber sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen hatte; da, ja da konnte er wünschen, in die Herrlichkeit, die ihm seiner Natur nach innewohnt, auch mit

---

5) Cf. S. Cyr. Quod B. M. sit Deipara. (Migne, Vol. IX. pag. 272. 273.)

dem Fleische, das er angenommen, einzugehen und sprechen: „Verherrliche mich, Vater, mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war; auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast [6])."

Im zehnten Hauptstück desselben Evangeliums endlich spricht der Herr, unter dem Bilde des guten Hirten redend: „Ich gebe mein Leben hin, um es wieder zu nehmen" (V. 17.). Nur der Menschensohn konnte die Worte sprechen: „Ich gebe mein Leben hin," aber auch nur der Gottessohn die folgenden beifügen: „Um es wieder zu nehmen." So gewiß aber spricht in diesem Satze nur eine Person, als in ihm das Ich eines ist. Der Menschensohn muß also mit dem Gottessohne eine Person sein. — In demselben Bilde fortfahrend, spricht dann bald nachher der Hirt unserer Seelen, daß er seine Schafe kenne, und denen, die ihm folgen, das ewige Leben schenke. Hier aber gibt er den Grund, weßhalb er dieses vermöge, in den Worten an: „Ich und der Vater sind Eins" (V. 30.). Der gute Hirt, der sein Leben hingab, war unserer Natur theilhaftig; er legt sich aber in diesen letzten Worten auch die göttliche Wesenheit bei. Er muß also der eine Träger beider Naturen sein. Denn an zwei können wir so gewiß nicht denken, als auch in diesen Sätzen das Ich immer eines und dasselbe ist.

Aus dieser letzten Stelle ergibt sich zugleich, daß im Gottmenschen das Wirken zwar ein doppeltes, ein menschliches und göttliches, der Wirkende aber nur Einer ist. Denn für die Seinigen in den Tod gehen, ist eine menschliche That, ihnen aber das ewige Leben schenken, eine göttliche. Derselbe aber, welcher spricht: „Ich gebe mein Leben hin," spricht auch: „Ich gebe ihnen (denen, die mir folgen) das ewige Leben." Doch noch schärfer ist diese Wahrheit in dem einen Satze ausgesprochen: „Wer mein Fleisch ißt und mein

6) Adv. Nestorium l. 5. c. 1. (Edit. vet. Tom. VI. Migne, Tom. IX.)

Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage von den Todten auferwecken" (6, 55.). Er, dessen Fleisch und Blut wir genießen, legt sich die gewiß göttliche That der Auferweckung aller Todten bei. — Unsere besondere Aufmerksamkeit verdient zu demselben Zwecke eine Stelle des Briefes an die Hebräer. Am Schlusse des zweiten Hauptstückes sagt der Apostel von dem Erlöser: „Darum mußte er in allem seinen Brüdern gleich werden, damit er barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester vor Gott, um zu versöhnen die Sünden des Volkes; denn darin, worin er selbst gelitten hat und versucht worden ist, kann er auch denen, die versucht werden, helfen." Von eben diesem nun, der unser Bruder war und seine Treue in Leiden und Versuchungen bewährte, von dem Menschen Jesus heißt es in den unmittelbar folgenden Versen: „Darum, heilige Brüder, Mitgenossen des himmlischen Berufes, sehet auf Jesus, den Gesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, welcher treu ist dem, der ihn gemacht hat, wie auch Moyses in dem ganzen Hause desselben. Denn um so größerer Herrlichkeit ist jener würdig geachtet worden vor Moses, je größere Ehre vor dem Hause dem gebührt, der es gebaut hat. Denn jedes Haus wird gebaut von Jemand; der aber alles geschaffen hat, ist Gott." Der heil. Thomas versteht auch diese letzten Worte von Christus[7]), indem er sie als Beweis faßt, daß Christus das Haus Gottes, nämlich die israelitische Gemeinde, erbaut habe. Aber mögen sie immer diese Beziehung auf das Vorhergehende nicht haben, sondern wie andere wollen, als ein Zusatz zu betrachten sein: auch Gründer des jüdischen Volkes und seiner Religion konnte Jesus nur als Gott sein. Immer also wird hier eben dem, welcher treu war in Leiden, Versuchungen

7) Auch der heil. Cyrillus, der über diese Schriftstelle zu demselben Zwecke, die Einheit der Person Jesu Christi zu beweisen, ausführlich redet. Epist. 1. ad monach. aegypt. (p. 16. Migne, p. 34.)

und seinem hohenpriesterlichen Amte, ein anderes, ganz göttliches Wirken zugeschrieben.

Wie zahlreich aber sind nicht erst die Zeugnisse der Schrift, in welchen vom ewigen Sohne Gottes das Leiden in der Zeit ausgesagt wird? Der heilige Petrus spricht zu den Juden: „Ihr habt den Urheber des Lebens getödtet;" (Apost. 2, 15.) und Paulus sagt von denselben, „daß sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben" (1 Cor. 2, 8.). Obschon der Mensch an der Herrlichkeit und der Herrschaft Gottes Theil haben kann; so kann doch weder der Mensch, noch irgend ein Geschöpf „Herr der Herrlichkeit" genannt werden; sondern, wie der Psalmist singt: „Der Herr der Heerschaaren, er ist der König der Herrlichkeit" (23, 10.). Das ewige Wort also, „in dem das Leben war," ist getödtet, und der Eingeborne, der die Herrlichkeit des Vaters besaß, gekreuzigt werden[8]). Und was anders lehrt der Apostel, wenn er den, „durch welchen alles geschaffen ist im Himmel und auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares," den „der vor Allem ist und in dem Alles Bestand hat," „den Erstgebornen aus den Todten" nennt? (Col. 1, 16—18.) Der Sohn Gottes kann, ohne Rücksicht auf seine Menschwerdung, um nämlich die ewige Zeugung auszudrücken, der Erstgeborne vor allen Geschöpfen genannt werden; der Erstgeborne aus den Todten aber kann er nur heißen, weil er zugleich der Menschensohn ist.

Nirgends ist ferner die Gottheit Christi deutlicher ausgesprochen, als wo der Apostel von ihm sagt, daß er in der

8) Daher sagt der heil. Ambrosius, von eben jener Stelle des Corintherbriefes redend: Non quasi in majestate (gloria) sua crucifixum putemus; sed quia idem Deus et homo, per divinitatem Deus, per susceptionem carnis homo, Jesus Christus, Deus majestatis dicitur crucifixus, quia consors utriusque naturae i. e. humanae atque divinae, in terra hominis subiit passionem, ut indiscrete et Deus majestatis dicatur esse, qui passus est, et filius hominis, sicut scriptum est, qui descendit de coelo. De fide l. 2. c. 4.

Gestalt Gottes war, und darum ohne Anmaßung sich Gott gleich stellen konnte. Und doch heißt es von eben diesem, der sich Gott gleich stellte, daß er sich entäußernd Knechtsgestalt annahm, und gehorsam ward bis zum Tode am Kreuze (Phil. 2. 6—8.). Wer ist, fragt hier wiederum der heil. Cyrillus, wer ist der seiner Natur nach Erhabene, der sich erniedrigte? Der Reiche, der sich entäußerte? . . . Wer ist, da er vorher nicht gleich uns Mensch war, als solcher erfunden worden? Dieß von einem aus unserem Geschlechte sagen wollen, wäre die äußerste Thorheit. Aber das Wort Gottes hat aus übergroßer Güte und Liebe seinen Leib für uns dahingegeben, und ist in der Knechtsgestalt, die es angenommen, dem Vater gehorsam geworden, es nicht scheuend, im Fleische zu leiden, obschon es als Gott seiner Natur nach des Leidens unfähig war[9]).

Obschon endlich auch die Gerechten Kinder Gottes und Brüder Jesu Christi sind, so wird doch nur er, der ewig aus dem Schooße des Vaters gezeugte, der eigene oder eingeborne Sohn genannt. Und doch lesen wir, daß Gott „seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern für uns ihn hingegeben hat" (Röm. 8, 32.), und der Heiland selbst zeigt daraus die Liebe Gottes, daß er seinen eingebornen Sohn dahingegeben (Joh. 3.)[10]). Doch diese letzte Stelle wollen wir zum Schlusse vollständig betrachten. Zuerst also spricht Jesus zu Nicodemus: „Niemand steigt in den Himmel hinauf, als der vom Himmel herabgestiegen ist, der

9) Adv. Nest. l. 5. c. 2. cf. Epist. 1. ad mon. et Aug. de Trinit. l. 1. c. 13.

10) Der heil. Cyrillus spricht eben diese beiden Schriftstellen erwägend: Καίτοι πλεῖστοι μὲν, ὅσοι χάριτί τε καὶ κατὰ θέσιν υἱοί· κεκλήμεθα γαρ θεοὶ καὶ υἱοὶ Ὑψίστου παντες· εἷς δὲ καὶ μόνος ὁ κατὰ φύσιν, καὶ ἴδιος αὐτοῦ, τουτέστιν ὁ ἐξ αὐτοῦ Θεὸς λόγος καὶ ὅτε γέγονε σάρξ. Und nach Anführung der Worte des Herrn, Joh. 3.: Μονογενὴς μὲν οὖν ὁ δοθείς· ἀνέφυ γὰρ μόνος ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς οὐσίας ὁ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ Λογος. Adv. Nest. l. 5. initio.

Menschensohn, der im Himmel ist." Wie kann vom Menschensohne gesagt werden, daß er vom Himmel herabgestiegen ist, und während er auf Erden wandelt, im Himmel bleibt, wenn nicht, weil er eine Person mit dem Gottessohne, der Inhaber beider Naturen, der göttlichen und menschlichen, ist? Er fährt aber fort, von sich zu bezeugen: „Und gleich wie Moyses die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. Denn so hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn hingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben" (Joh. 3, 13—16.). Demzufolge hat Gott seinen eingebornen Sohn dahingegeben, als er den Menschensohn am Kreuze erhöhen ließ. Wäre dem aber so, wenn der Menschensohn mit dem eingebornen Sohne Gottes nicht eine und dieselbe Person wäre? Und eben dafür haben wir auch noch eine Bestätigung darin, daß mit denselben Worten der Glaube an jenen und an diesen als Bedingung der Seligkeit angegeben wird.

Indeß will Günther beweisen, daß Christus auch seiner Menschheit nach der Eingeborne des Vaters hieß, und führt dafür zwei Gründe an. Den einen sollen wir in der Ordnung finden, in welcher die drei göttlichen Personen am Erlösungswerke Theil hatten. Weil der zweiten der Vollendungsact, d. i. die reale Vereinigung mit der Menschheit anheim fiel; so müssen den beiden anderen die vorhergehenden Acte, dem heiligen Geiste nämlich die Bildung des Lebenskeimes im Schooße der Jungfrau, dem Vater aber entweder die Schöpfung des Menschengeistes, oder doch die Verbindung desselben mit dem Leibe zur menschlichen Lebenseinheit zugeschrieben werden. In diesem Falle aber sowohl, als in jenem konnte Christus sich auch als Menschensohn den Eingebornen des Vaters nennen [11]). Die übrigen Men-

---

11) Peregrin's Gastmahl. S. 396 f. Vergl. Vorsch. Bd. 2. S. 371.

schensöhne nämlich werden, wenn wir Günther glauben, wie alle Dinge, nicht vom Vater und heiligen Geiste, sondern vom Logos erschaffen. Aber wenn es überhaupt wie mit der Vernunft, so mit dem Glauben streitet, das Wirken Gottes nach außen in solcher Weise unter die drei Personen zu vertheilen; so hat die Kirche dieß gerade von dem Werke der Menschwerdung feierlich erklärt. Obgleich nur der Sohn mit der Menschheit zu einer Person vereinigt wurde, so gehört doch sowohl die Erschaffung der Menschheit, als auch ihre Verbindung mit der Gottheit in der zweiten Person dem einen und ungetheilten Wirken der Dreifaltigkeit an[12]). Günther stützt sich also hier auf eine ganz gewiß häretische Lehre.

Nicht so bei anderer Gelegenheit, wo er schreibt: „Die alte Zeit verstand unter dem Eingebornen, den Gott dahingegeben, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gingen, immer nur den Eingebornen von Ewigkeit; die neue Zeit aber sollte unter dem Eingebornen auch den Menschensohn, und zwar nicht bloß in Bezug auf die jungfräuliche Mutter, sondern auch in Bezug auf Gott verstehen, vor welchem Er als der Erstgeborne unter den vielen Brüdern, als der Erstling der Auferstehung, für dieselben bestimmt war, und in dieser seiner unvergleichbaren Würde ohne weiteres auch der Eingeborne des Vaters genannt werde[13])." Es mag dem, entgegnen wir, immerhin so sein: es kommt jedoch nicht darauf an, welcher Sprachgebrauch etwa zuläßig wäre, sondern welcher der wirkliche Sprachgebrauch der heiligen Schriftsteller ist, und welchen Sinn ein Wort, das in doppelter Bedeutung genommen werden kann, im Zusammenhange der Rede erhalte. Was den Sprachgebrauch angeht, so wird der Heiland nur vom heil. Johannes eingeborner Sohn Gottes

12) Theol. d. Vorz. Bd. 1. Nr. 243.

13) Vorzeit. Bd. 2. S. 301 f.

genannt; überall aber, um ihn als den aus dem Vater ewig Gebornen zu bezeichnen. So lesen wir an der schon oben betrachteten Stelle: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt; und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater.“ Was heißt das, wenn nicht: Das Wort, welches im Anfange bei Gott und selbst Gott war, ist Mensch geworden, und hat in seiner Menschheit die Herrlichkeit, die ihm als dem aus dem Vater ewig Gezeugten innewohnte, geoffenbaret? Nun folgt aber überdieß gleich nachher: „Niemand hat je Gott gesehen: der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, Er hat es uns erzählt“ (V. 18.). Hier ist die Bedeutung des Wortes eingeborner Sohn so klar, daß jede Erläuterung überflüssig wäre. Wir lesen nun ferner noch im ersten Briefe des heil. Johannes: „Dadurch hat sich Gottes Liebe gegen uns geoffenbaret, daß Gott seinen eingebornen Sohn in die Welt sandte, damit wir durch ihn leben“ (4, 9.). Nur von dem, welcher von Anfang beim Vater war, läßt sich im wahren Sinne sagen, daß Gott ihn in die Welt sandte, wie auch nur derjenige, in dem vor aller Zeit das Leben war, es uns verleiht, durch ihn zu leben. Und weil das eine wie das andere auch in den Worten, welche der Herr an Nicodemus richtete, ausgesprochen ist, so können wir uns für die Bedeutung des Namens Eingeborner auch auf den Zusammenhang berufen. Nachdem der Heiland gesagt, daß Gott seinen eingebornen Sohn hingegeben, damit alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben, fährt er fort: „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde. Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes nicht glaubt.“ Sowohl der Sprachgebrauch der Schrift, als der Zusammenhang der Stelle, die wir betrachten, nöthigen uns demnach, unter dem Eingebornen,

den Gott für uns in den Tod dahingab, den ewigen Sohn zu verstehen[14]).

Man bemerke nun noch, daß der heil. Johannes in seinem Briefe mit wenigen Worten wiederholt, was er im Evangelium ausführlicher aus der Rede des Herrn mitgetheilt hatte. Und wenn in dieser als Bedingung, daß wir durch den Sohn Gottes das ewige Leben empfangen, der Glaube gestellt wird; so heißt es auch in den Briefen des Apostels bald nach der angeführten Stelle und in engem Zusammenhang mit ihr. „Wir haben es gesehen und wir bezeugen es, daß der Vater seinen Sohn als Heiland der Welt gesendet hat. Wer da bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott" (V. 14. 15.). Diese Worte können überhaupt nicht, am wenigsten aber im Munde des heil. Johannes dahin gedeutet werden, daß Jesus der Vorzüge seiner menschlichen Natur wegen Gottes Sohn sei. So fordern sie demnach von uns das Bekenntniß, daß dieser Mensch Jesus, der aus der Jungfrau geboren am Kreuze starb und von den Todten auferstand, nicht bloßer Mensch, sondern der ewig aus dem Vater geborne Gottessohn ist.

Wenn wir jedoch oben sagten, nur von diesem ewigen Sohne könne gesagt werden, daß der Vater ihn gesandt, damit wir durch ihn des Lebens theilhaftig würden; so ist das nicht so zu verstehen, als wenn wir das Gleiche nicht auch vom Menschensohne bekennen müßten. Im Gegentheile haben wir ja selbst hervorgehoben, daß in dem heiligen Texte dasselbe mit denselben Worten zuerst vom Menschensohne und dann vom eingebornen Sohne Gottes bezeugt wird. Was wir also sagen wollten, ist nur von dem, wel-

14) Wir dürfen uns dafür auch auf die heiligen Väter berufen. S. Athan. contra Arian. Serm. 3. S. Greg. Naz. Epist. 1. ad Celid. S. Cyrill. Alex. de fide ad Theod. Imp. (Ed. vet. p. 26. 27. Migne, Tom. IX. p. 1178.) S. Joan. Damas. de fide orth. l. 4. c. 8.

cher aus dem Schooße des Vaters geboren dem Vater gleich ist, läßt sich sagen, daß wir durch den Glauben an ihn das ewige Leben gewinnen. Weil also eben dieß auch vom Menschensohne ausgesagt wird, so kann dieser kein anderer Sohn, er muß der ewige Sohn selbst sein, der unsere Natur annehmend zum Menschensohne geworden ist, ohne aufzuhören Gottes Sohn zu sein. Dahingegen redet Günther wie an der oben angeführten, so an sehr vielen anderen Stellen, die wir noch anführen werden, vom Gottessohne und Menschensohne als von zwei Söhnen, welche, wenn gleich unter sich verbunden, dennoch jeder sein eigenes Sein und Wirken haben. Wie er nun dadurch mit den Aussprüchen der heiligen Schrift, welche wir erwogen haben, in Widerspruch tritt; also hat er sich nicht weniger von den Lehren der Kirche, die wir jetzt betrachten wollen, entfernt.

V.

Beweis für die reale Einheit der Person Jesu Christi aus den ältesten Bekenntnissen der Kirche.

Schon in dem Briefe an die Mönche Aegyptens, durch welchen der heil. Cyrillus zuerst den Zorn des Häresiarchen wider sich aufregte, wird die katholische Wahrheit von der einen Person Jesu Christi und der Mutterwürde Maria's mit besonderem Nachdrucke auf das Bekenntniß der Väter zu Nicäa gestützt. Die Worte des Heiligen sind folgende: „Getreu der Lehre, welche uns die Evangelien verkündigen, sagt dieser große und heilige Kirchenrath, daß eben jener Eingeborne, welcher aus Gottes des Vaters Wesenheit erzeugt wird, durch den und in dem alles Bestand hat, unser und unseres Heiles wegen vom Himmel herabgestiegen, Fleisch angenommen hat und Mensch geworden, gelitten hat und auferstanden ist, und einst als Richter wieder kommen wird. Er (der Kirchenrath) nennt aber das aus Gott erzeugte Wort den einen Herrn Jesus Christus. So erwäge

denn, daß die Väter die Einheit des Sohnes bekennend und ihn den Herrn und Jesus Christus nennend, von diesem sagen, daß er aus Gott dem Vater erzeugt, daß er der Eingeborne, daß er Gott von Gott, Licht vom Licht, erzeugt und nicht gemacht, und gleiches Wesen mit dem Vater ist[15])."

Aber auch in dem Schreiben, das er an Nestorius selbst richtete, — es ist dasselbe, welches von den Vätern des ephesinischen Conciliums gutgeheißen wurde[16]) — beruft sich der heil. Cyrillus gleich im Anfange auf dasselbe Bekenntniß der Kirche. Auch hier hebt er diesem Bekenntnisse nach hervor, daß eben jener, welcher seiner Natur nach Gottes Sohn und wahrer Gott ist, Mensch ward, litt und von den Todten erstand. Doch ist, fügt er bei, wohl zu erwägen, was es heiße, Fleisch annehmen und Mensch werden: „Wir sagen nicht, daß die Natur des ewigen Wortes durch Veränderung ihrer selbst Fleisch geworden, oder sich in den ganzen aus Leib und Seele bestehenden Menschen verwandelt habe; sondern vielmehr, daß das Wort einen von vernünftiger Seele belebten Leib mit sich in aller Wahrheit vereinigt hat, und so in unerklärlicher und unbegreiflicher Weise Mensch geworden und sich des Menschen Sohn genannt hat, nicht bloß dem Willen oder Wohlgefallen nach, noch auch wie bei Annahme des bloßen Aeußern[17])."

Daß der Ausdruck *προσωπον* hier in der bei den profanen Schriftstellern gewöhnlichen Bedeutung von äußerem Scheine oder Aussehen genommen wird, ersieht man aus dem Beiworte *μονον*, das sonst gar keinen Sinn zuließe. Es steht aber dieß, wie auch das Vorhergehende: *κατα θελησιν*

15) Ep. 1. In edit. vet. Paris. Tom. 5. p. 6. (Migue, Tom. 10. p. 18.)

16) Ephes. Conc. Act. 1. p. 240.

17) . . . . *ὅτι σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἑνώσας ὁ λόγος ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἀφράστωστε καὶ ἀπερινοήτως γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ κεχρημάτικεν Υἱὸς ἀνθρώπου οὐ κατὰ θέλησιν μόνην ἢ εὐδοκίαν, ἀλλ' οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου.* Ep. 4. ad Nest.

μονην ἡ ευδοκιαν dem καϑ' ὑποστασιν entgegen, so daß der Heilige sagen will: Das Wort ist nicht bloß in menschlicher Gestalt erschienen, und hat nicht bloß durch Liebe sich mit den Menschen verbunden, sondern eine menschliche Natur, „den von vernünftiger Seele belebten Leib," mit sich in aller Wahrheit, d. i. dem Sein und nicht dem Scheine nach vereinigt. Daraus folgt nun allerdings, daß es die menschliche Natur in seine Persönlichkeit aufgenommen; doch haben wir nicht geglaubt, dem Ausdrucke καϑ' ὑποστασιν diese schärfste Bedeutung hier geben zu müssen. Er steht, wie bei den weltlichen Schriftstellern, so bei den Vätern und insbesondere beim heil. Cyrillus oft für wahrhaft, wirklich, und nur dieß scheint hier der Zusammenhang zu erfordern. Das Wort ist nicht dem bloßen Scheine nach oder nur in sittlichem Verstande, sondern durch wirkliche Annahme der menschlichen Natur Mensch geworden: weßhalb wir das καϑ' ὑποστασιν hier auch durch reell oder physisch wiedergeben könnten. Der Streit mit Nestorius war anfangs noch nicht ausdrücklich auf die Frage, ob es in Christus eine oder zwei Personen gebe, zurückgeführt. Was der Häresiarch leugnete, war, daß man sagen dürfte: Das ewige Wort ist aus der Jungfrau geboren, hat gelitten, ist auferstanden. Daß jedoch der heil. Cyrillus jene reale Vereinigung der Naturen als eine solche auffaßte, mit welcher die reale Einheit der Person gegeben ist, geht aus der Weise hervor, wie er aus derselben jenen Irrthum des Nestorius widerlegt.

„Die verschiedenen Naturen," also fährt er fort, „sind zu wahrer Einheit verbunden, und einer ist der beide besitzende Christus, Einer der Sohn: nicht daß durch die Vereinigung die Verschiedenheit der Naturen aufgehoben wäre, sondern weil Gottheit und Menschheit in geheimnißvoller Weise zur Einheit verbunden, den einen Herrn Jesus Christus, den einen Sohn bilden. So also bekennen wir, daß der vor allen Zeiten aus dem Vater Gezeugte auch aus dem Weibe dem Fleische nach geboren ward." In derselben

Weise erklärt sodann der heilige Vater, wie vom ewigen Worte auch das Leiden und die Auferstehung ausgesagt werden können und müssen. Wie die göttliche Natur gewiß nicht aus dem Schooße der Jungfrau entsprang, so ist sie auch weder gestorben, noch auferweckt. Aber vom göttlichen Worte bekennen wir dieses, weil es die menschliche Natur καϑ' ὑποστασιν sich zu eigen gemacht hatte, und deßhalb in dieser den Tod verkosten und zu neuem Leben auferstehen konnte. Hierin nun ist, sagen wir, die Lehre von der realen Einheit der Person Jesu Christi scharf ausgesprochen und bewiesen. Denn wie oben gezeigt wurde, besteht diese gerade darin, daß Einer der Seiende, obwohl die das Sein bestimmende Wesenheit eine doppelte ist, und deßhalb Einer und derselbe seiner göttlichen Natur nach alles Leidens unfähig, und in der angenommenen menschlichen Natur dennoch dem Leiden unterworfen ist.

„Wenn wir dahingegen," so schließt der heil. Patriarch das merkwürdige Schreiben, „eine solche Einigung im Sein (καϑ' ὑποστασιν) für unmöglich oder ungeziemend halten, so gerathen wir dahin, zwei Söhne zu behaupten. Denn wir müssen dann unterscheiden, und den Menschen für sich und das göttliche Wort für sich betrachtend, von jenem sagen, daß er mit dem Namen des Sohnes (Gottes) geehrt werde, von diesem aber, daß er seiner Natur nach Sohn sei und genannt werde. Und um dieser Lehre des Glaubens treu zu bleiben, nützt es zu nichts, wenn man eine Vereinigung von Personen (προσωπον ἑνωσιν) annimmt. Denn die Schrift sagt nicht, daß das Wort eine menschliche Person mit sich vereinigt habe, sondern daß es Fleisch (d. h. Mensch) geworden ist[18]). Daß aber das Wort Fleisch geworden, heißt nichts anderes, als daß es gleich uns des Fleisches und Blutes theilhaftig ist. Unseren Leib hat es

18) Οὐ γὰρ εἴρηκε ἡ Γραφή, ὅτι ὁ Λόγος ἀνϑρώπου πρόσωπον ἥνωσεν ἑαυτῷ, ἀλλ' ὅτι γέγονε σάρξ.

zu seinem Leib gemacht, und so ist es als Mensch aus dem Weibe hervorgegangen, ohne deßhalb aufzuhören Gott und aus Gott dem Vater geboren zu sein."

In der nichts weniger als bescheidenen Antwort[19]) auf dieses Schreiben des heil. Cyrillus ist Nestorius vor allem bemüht, die Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem nicänischen Glaubensbekenntnisse darzuthun. Es werden in diesem, sagt er, die Namen, welche beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, entsprechen, vorausgeschickt: „Ich glaube .... an den einen Herrn Jesus Christus, den eingebornen Sohn Gottes," und deßhalb könne nun sowohl was der göttlichen Natur angehöre („von Ewigkeit aus dem Vater gezeugt, Gott von Gott" u. s. w.), als auch, was der menschlichen zukomme (die Geburt aus Maria, der Tod, die Auferstehung), von jenem einen Herrn und Christus ausgesagt werden. Daraus folge aber mit nichten, daß auch vom ewigen Worte die Geburt in der Zeit und das Leiden zu bekennen sei. Vielmehr hätten die nicänischen Väter, eben um dieß Mißverständniß zu verhüten, dem Beispiele des Apostels folgend (Phil. 2, 5—8.), mit dem Namen Christus begonnen. Denn weil dieser Name zwei Naturen in einer Person bezeichne, so könne von Christus ohne Bedenken sowohl daß er gelitten, als daß er des Leidens unfähig sei, gesagt werden[20]).

Dieß letztere ist gewiß sehr wahr, aber vergebens sieht man sich bei Nestorius nach einer Widerlegung der Gründe um, durch welche der heil. Cyrillus gezeigt hatte, daß nach dem nicänischen Bekenntniß dasselbe von dem ewigen Worte

19) Sie findet sich unter den Briefen des heil. Cyrillus gleich nach dem oben angeführten.

20) Ἐπειδὴ γὰρ ἔμελλε τοῦ θανάτου μεμνῆσθαι, ἵνα μὴ τὸν Θεὸν λόγον ἐντεῦθέν τις παθητὸν ὑπολάβῃ, τίθησι τὸ χριστος ὡς τῆς ἀπάθοῦς καὶ παθητῆς ὀυσίας ἐν μοναδικῷ προσώπῳ προσηγορίαν σημαντικήν. ὅπως καὶ ἀπαθὴς ὁ χριστὸς καὶ παθητὸς ἀκινδύνως καλοῖτο, ἀπαθὴς μὲν Θεότησι, παθητὸς δὲ τῇ τοῦ σώματος φύσει.

zu sagen ist. Wenn jener, der aus dem Vater von Ewigkeit gezeugt wird, nicht einer und derselbe ist mit dem, der aus der Jungfrau geboren ward; und dennoch dieser wie jener Christus und Sohn heißt: so gibt es offenbar zwei Christus und zwei Söhne, wohingegen das Bekenntniß lautet: „Ich glaube an Einen Herrn Jesus Christus, den eingebornen Sohn Gottes.“ Auch Cassian, der über den Widerspruch der nestorianischen Lehre mit dem Bekenntnisse der Kirche ausführlich handelt, hebt dieß mit Schärfe hervor[21]), und führt zugleich den anderen Grund, den wir beim heil. Cyrillus fanden, weiter aus. Den Worten: „Der geboren ist aus Maria der Jungfrau,“ gehen diese anderen vorher: „Der unsertwegen gekommen ist,“ der noch kein Dasein hatte, konnte nicht kommen. Der Mensch aber (von dem du redest) war noch gar nicht, bevor er empfangen wurde. Gott also war der, welcher kam[22]). Gar schön sagt derselbe Cassian später: „Das Fleisch, welches aus dem Fleische der Jungfrau geboren ist, war nicht immer, aber Gott, der immer war, ist aus dem Fleische der Jungfrau in menschlichem Fleische gekommen[23]).

---

21) Ais (in symbolo): Credo in Deum Patrem et in Christum Jesum Filium Dei. Habes ergo hic Jesum Christum Filium Dei. Dicis autem ex Maria non eundem Filium Dei natum. Ergo alter ex Deo Christus, alter ex Maria. Duo ergo in sententia tua Christi sunt . . . . sed dicis forsan, Christum non esse ex Deo natum; et quomodo in symbolo ais: Credo in Jesum Christum Filium Dei? Aut negaturus es ergo symbolum aut confessurus Filium Dei Christum. Si autem confiteris in symbolo Christum Filium Dei, necesse est, ut eundem ex Maria confitearis Christum Filium Dei. Aut si alium ex Maria Christum asseris, duos utique Christos esse blasphemas. De Incarn. l. 6. c. 15.

22) Ibid. c. 8.

23) Non enim caro illa, quae ex carne Virginis natu est, semper fuit, sed Deus, qui semper fuit, ex carne Virginis in carne hominis advenit. Verbum enim caro factum, non carnem suam ex-

Weil Nestorius iu Antiochien getauft worden war, so legt Cassian, um ihn noch mehr zu beschämen, dieser seiner Betrachtung die Formel, nach welcher in jener Kirche das Glaubensbekenntniß abgelegt wurde, zu Grunde. In derselben heißt es: „Der unsertwegen gekommen und aus Maria geboren ist.“ Durch die Bekenntnisse aber, welche von den zu Nicäa und Constantinopel versammelten Vätern verfaßt wurden, wird jene spitzfindige Auslegung des Nestorius in noch schärferer Weise ausgeschlossen. Wir sprechen in denselben: „Der vom Himmel herabgekommen, aus Maria der Jungfrau durch den heiligen Geist Fleisch angenommen und Mensch geworden ist.“ Das können wir doch von dem „einen Herrn Jesus Christus“ nicht, insofern er schon Fleisch angenommen halte und Mensch war, sondern nur insofern er noch als eingeborner Sohn im Schooße des Vaters war, bekennen. Denn der schon Mensch ist, kommt nicht vom Himmel, um Mensch zu werden.

Wenn übrigens der heil. Cyrillus hier und an so vielen anderen Orten darauf dringt, daß wir nur einen Sohn und einen Christus, nicht zwei bekennen, so darf man daraus nicht schließen, daß Nestorius dieß offen und ausdrücklich geleugnet habe. Vielmehr ist es eben diese Unredlichlichkeit, über welche sich Cyrillus oft beklagt: während er in der That zwei Söhne annahm und lehrte, gab sich Nestorius den Schein, mit der Kirche die Einheit des Sohnes zu bekennen. Der Gottessohn habe nämlich den Menschensohn so

---

hibuit, sed carni se hominis dignatione divinitatis univit. Dic enim mihi, quando vel ubi Verbum caro factum est, aut ubi exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, aut ubi egenus factus est, cum esset dives, nisi in illo sacro Virginis utero, ubi, dum incarnatur, Verbum Dei caro dicitur factum; dum editur, formam servi in veritate suscepit; dum humana conditione patibulo affigitur, fit egenus et pauper redditur passione carnali, cum esset majestate divina dives. c. 20.

mit sich verbunden, und ihn der Ehre, Macht und Herrlichkeit, die er seiner Natur nach besaß, aus Gnade der Art theilhaftig gemacht, daß er mit ihm der eine Christus, der eine Sohn Gottes sei[24]). Ebenso hörten wir Nestorius oben die Einheit der Person Christi ausdrücklich bekennen, aber auch diese verstand er dahin, daß aus zwei Personen ihrer innigsten Verbindung wegen eine geworden sei[25]).

Was nun Günther angeht, so kann man ihm diese Unredlichkeit nicht vorwerfen. Nicht bloß an den oben angeführten Stellen, wo er beweisen wollte, daß Christus auch seiner menschlichen Natur nach der Eingeborne genannt werde, sondern auch bei vielen anderen Gelegenheiten redet er in unzweideutiger Weise vom Menschensohn und Gottessohn, vom Logos und dem Menschen Jesu, als von zweien: wie wenn er vom Menschensohn sagt, daß er sich mit dem Logos unzertrennlich vereint wußte[26]); wenn er die Frage stellt: „ob der Menschensohn oder der Logos als Gottessohn im Gottmenschen Christus Jesus genug gethan habe[27]);" wenn er sehr oft dem zweiten Adam Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen zuschreibt[28]); wenn er endlich sogar

---

24) So läßt Cyrillus die Nestorianer sagen: Οὔτε δυό φαμὲν υἱούς, οὔτε δύο κυρίους. Ἐπειδὴ δήλου τοῦ κατ' οὐσίαν ὄντος κυρίου καὶ Υἱοῦ, ἀχώριστον ἔχων τὴν πρὸς αὐτὸν συνάφειαν ὁ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας ληφθεὶς ἕνεκεν, συναναφέρεται τῇ τε ὀνομασίᾳ καὶ τῇ τιμῇ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Κυρίου. L. Quod unus sit Christus. T. II. P. 1. pag. 729. (Migne, T. 8. p. 1280.) Cf. Ep. 10. (al. 8.) ad Cler. Const. De recta fide ad Reg. T. n. P. 2. pag. 53. (Migne, T. 9. pag. 1219.) Fragmenta Migne. T. 9. p. 1443.

25) Ἀλλ' ἐπειδὴ σκοπὸς ἐκείνοις δύο λέγειν χριστοὺς καὶ δύο Υἱούς, καὶ τὸν μὲν ἄνθρωπον ἰδικῶς, τὸν δὲ Θεὸν ἰδικῶς· εἶτα μόνων τῶν προσώπων ποιοῦσιν τὴν ἕνωσιν, διὰ τοῦ τὸ ποικίλλονται . . . . . Epist. 10. (al. 8.) Cf. Fragmenta l. c.

26) Vorsch. Bd. 2. S. 295.

27) Der letzte Symb. S. 115.

28) Vorsch. Bd. 2. S. 265. 361. 441.

behauptet, nur der Pantheist könne sagen, daß Jesus den Logos als sein Ich wisse[29]).

Wenn nun hierin die Zweiheit der Söhne und folglich auch die Zweiheit der Personen unverhohlen vorausgesetzt wird, so ist die letztere von Günther überdieß in den ausdrücklichsten Worten ausgesprochen worden. Denn eben dort, wo er behauptet, daß die Persönlichkeit des menschlichen Geistes der Persönlichkeit des göttlichen Logos nicht zum Opfer gebracht werden müsse, fügt er bei, daß diese zwei Personen wegen der Beziehung, in der sie zueinander stehen, als eine Persönlichkeit bezeichnet werden können, und gibt nur insofern zu, daß die eine Persönlichkeit in Christo die des Logos ist, als die Persönlichkeit des natürlichen Geistes im Vergleich mit der absoluten Person mehr eine Negation der letzteren zu nennen sei[30]).

Möge nun die Vereinigung, welche Günther lehrt, noch so innig, und von jener, die Nestorius behauptete, verschieden sein; weil auch nach ihm der Gottessohn nicht der Menschensohn, sondern von ihm wie eine Person von der anderen verschieden ist: so gilt gegen ihn alles, was die heiligen Väter, die wir vernahmen, wider Nestorius aus dem Glaubensbekenntnisse der Kirche herleiteten. Auch er nimmt zwei Söhne an, und kann Christus den Herrn nicht ein eigentlichen, sondern nur im tropischen Sinne Einen nennen: eben deßhalb aber, weil nach ihm der Gottessohn nicht der Menschensohn ist, kann er auch mit der Kirche nicht bekennen, daß der Sohn Gottes in aller Wahrheit Mensch geworden ist. Worin immer die Persönlichkeit bestehen mag, so viel ist gewiß, daß zwei Personen, oder wie wir mit Günther reden dürfen, zwei Ichheiten nie in eigentlichem Sinne eine, und noch viel weniger die eine die andere werden kann. Wenn die menschliche Natur, welche das Wort

---

29) Ebend. S. 446.

30) Vorschule Bd. 2. S. 298.

mit sich vereinigte, auch menschliche Person war; so kann man vom Sohne Gottes höchstens insofern sagen, daß er Mensch geworden, als er an allem, was des Menschen war, den er zu sich aufnahm, den innigsten Antheil nahm, und wegen des Lebensverkehres mit ihm sich aneignete: wie denn wirklich Günther es in dieser Weise erklärt, — wohl nicht ahnend, daß er auch hierin, was wir bald sehen werden, Nestorius zum Vorgänger hatte.

Niemand wird leugnen, daß dieß höchstens eine Menschwerdung in sehr uneigentlichem, weil hyperbolischem Sinne wäre. Es läßt sich aber gewiß nicht annehmen, daß die Kirche, über ihren Glauben sich feierlich erklärend, in Hyperbeln, und zwar in den allerkühnsten, kaum dem Dichter gestatteten, rede; und somit wäre die reale Einheit der Person Jesu Christi wider Günther aus den ältesten Bekenntnissen der Kirche hinreichend erwiesen: Indeß weil doch in diesen nicht ausdrücklich erklärt wird, in welchem Sinne der Sohn Gottes Mensch geworden und Jesus Christus Einer sei, so wenden wir uns nun zu den späteren Entscheidungen.

(Fortsetzung folgt.)

XXVI.

Krankhafte Zeiterscheinungen.

Die fieberhafte Aufregung, welche seit der Ankündigung des Concils die Welt ergriffen, hat schon manche seltsame Erscheinung zu Tage gefördert. Die große That des kirchlichen Fortschrittes erscheint den Männern des modernen Fortschrittes als schreckhafte reactionäre Machination, welche die Welt in die Finsterniß des Mittelalters zurückzuwerfen drohe. Andere fürchten von dem Concil, oder wenigstens von einer dasselbe tyrannisirenden Partei, es solle auf den Umsturz der alten katholischen Grundsätze hingearbeitet, und die göttliche Institution der Kirche durch menschliche Eingriffe verrenkt und verzerrt werden. Beide Arten von Gespenstern tanzen in manchen Köpfen wild durcheinander und erzeugen eine Art von Monomanie, von der man nicht weiß, ob man ihre Aeußerungen mehr beweinenswerth oder komisch finden soll.

Zu den bedenklichsten Erscheinungen dieser Art gehören zwei Schriftchen, womit Herr v. Lianno die Welt jüngst beschenkt hat und die in kürzester Frist aufeinander folgten. Das erste führt den Titel: „Die Kirche Gottes und die Bischöfe .... Denkschrift zur Klärung der religiösen Lebensfragen.“ Das zweite: „Dogma oder Schulmeinung[1].“ Verfasser, so viel wir wissen, ist ein vom Rheine nach München übergesiedelter katholischer Laie von spanischer Abkunft.

---

1) Beide München, Lentner. 1869. Die zweite ging uns erst nach Abfassung dieser Arbeit zu, und wird daher hier nur beiläufig berücksichtigt.

Ueber seine Person und sein Gewissen reden und richten wir selbstverständlich nicht, wir haben es bloß mit dem Schriftsteller zu thun, wie er vor das Publikum tritt, um auf dasselbe zu wirken — und hier müssen wir gestehen, daß, trotz und gerade wegen der zahlreichen Versicherungen der innigsten Anhänglichkeit an die Kirche, es uns oft vorkam, als ob wir einen leibhaftigen Jansenisten vor uns hätten. Der Leser möge selbst urtheilen, ob wir zu viel sagen.

Die erstgenannte Schrift charakterisirt sich schon durch den mit Sperrschrift gedruckten Schluß der Vorrede als ein an die weltlichen Machthaber aller Confessionen adressirtes Anklagelibell gegen die Kirche und bezeichnet sich selbst auf den ersten Seiten (S. 3) als ein Seitenstück zu den „so bedeutsamen, mit Flammenzügen geschriebenen“ fünf Artikeln der Augsb. A. Zeitung, von denen Lianno sich nur durch seinen Jeremiadenton unterscheidet; seine Sympathie für den Jansenismus trägt er aber überall und offen zur Schau.

Es genüge hier, nur auf einige Stellen aufmerksam zu machen. In der Aufzählung der den (S. 35 ff. ausgesprochenen) Wünschen des Verfassers auf dem Concil zu behandelnden Materien erscheint als letzte (S. 39) „die Schlichtung mehrerer wichtiger kirchlichen Angelegenheiten, wegen deren schon längst an den höchsten kirchlichen Richterstuhl auf Erden, an das rechtmäßige und als solches sich bewährende ökumenische Concilium Berufung eingelegt worden.“ Zu dieser Angelegenheit muß vor Allem die Verdammung des Jansenismus durch die Bulle Unigenitus gerechnet werden, gegen welche allein notorisch eine solche Berufung eingelegt worden. Deutlicher spricht sich der Verfasser S. 79 f. aus. Als Grund, warum die kirchliche Autorität in den letzten Jahrhunderten, wie noch nie in der christlichen Aera, verachtet sei, gibt er hier an, „weil sie in den letzten Jahrhunderten mißbraucht worden, wie noch nie zuvor, zum offenbaren Unrecht, zur gehässigsten Kriegführung

gegen die herrlichsten Lebenserscheinungen und die unverkennbarsten Wirkungen des heiligen Geistes"; und dieß sei „besonders geschehen vor 150 Jahren, damals mit Hilfe des weltlichen Armes, und zwar am ärgsten, auffallendsten und consequentesten gerade in Frankreich[2])." Vor 150 Jahren handelte es sich aber bekanntlich in Frankreich um die energische Durchführung der Bulle Unigenitus, und unter die herrlichen Wirkungen der heiligen Geister gehört mithin vor allen der Quesnel'sche Jansenismus. Kein Wunder daher, wenn der Verfasser Seite 52 den ernsten Jesuiten Tellier, der, von Fenelon getrieben, obgleich mit größter Schonung, seinen Einfluß als Beichtvater Ludwig's XIV. gegen die Jansenisten geltend machte, „wahrhaft schauderhaft" nennt, den Cardinal Noailles aber wegen seines langjährigen Widerstandes gegen die Bulle als „einen so redlichen Theologen und frommen Priester", wegen seiner endlichen Nachgiebigkeit als einen „schwachen Prälaten" bezeichnet. Kein Wunder ferner, wenn ihm Seite 67 zur Zeit der Niederhaltung des Jansenismus unter Cardinal Fleury „die Kraft der gallicanischen Kirche zu Gunsten des Curialismus und durch Anwendung der schmachvollsten Mittel gebrochen," in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts (als die Jansenisten wieder ihr Haupt erhoben und im Bunde mit den Voltairianern die Aufhebung der Jesuiten bewirken konnten) „jene Kirche, Dank ihrer unangetasteten Verfassung, sich wieder erholt zu haben" scheint[3]). Kein Wunder ferner,

2) Vom Verfasser unterstrichen. An einer anderen Stelle betont er die Epoche vor 250 Jahren, den Zeitpunkt der Verurtheilung Richer's.

3) Natürlich haben in seinen Augen „die Siege des Curialismus und sog. Jesuitismus" den Unglauben allgemein herrschend gemacht und den Boden für die politische Revolution vorbereitet. Wer hat denn unter den Jakobinern auf dem Berge gesessen, wer das größte Contingent zum constitutionellen Clerus geliefert? Wer anders, als die Verehrer der „herrlichen Wirkungen des heiligen Geistes", hat sich in den Reihen des „constitutionellen Clerus" ausgezeichnet?

daß er S. 55—56 mit den Jansenisten „aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts“ die weltliche Gewalt auffordert, es nicht zuzugeben, „daß eine maßlose Tyrannei einen Bischof bedränge und sein Wirken paralysire oder einen Priester suspendire, eventuell absetze, oder einem rechtschaffenen, christlich-unbescholtenen Gläubigen die heiligen Sacramente öffentlich verweigere, und das nur deßhalb, weil sie getreuer, als dem jetzigen System lieb ist, an dem festhalten, was allein für treue Kinder der Kirche maßgebend sein kann.“ Kein Wunder endlich, wenn er S. 15 ff. für die durch solche Tyrannen Excommunicirten seinen Trost darin sucht, daß sie, auch mit dem Schwersten bedroht, doch innerlich mit dem geistigen Haupte der Kirche in Verbindung bleiben, und ihnen die Worte Davids an Saul in den Mund legt: *maledicti* sunt in conspectu Domini, qui ejecerunt me hodie, ut non habitem in haereditate Domini, dicentes: vade, servi diis alienis (1 Kön. 16, 19.). Höchst charakteristisch ist auch, daß Lianno S. 78 die Sätze von 1682 nur für „den abgeschwächten Ausdruck der alten wahren Verfassung der Kirche“ erklärt. Und in der That geht er mit seinen eigenen Anschauungen weit über die Gallicaner hinaus.

Die Geistesverwandtschaft mit den Jansenisten zeigt sich sodann in den Aeußerungen, wodurch sich Lianno unverkennbar zu einer Reihe von Anschauungen und Behauptungen bekennt, welche durch die Bulle Unigenitus verworfen sind, und welche im Wesentlichen die richerianisch-jansenistisch-febronianische Lehre von der Kirche enthalten.

Hierher gehört vor Allem die von ihm S. 25—26 gegebene Bestimmung der Bedingungen für die Giltigkeit und Unfehlbarkeit der Entscheidungen eines ökumenischen Concils. Er druckt mit Sperrschrift: „Ohne diese erschöpfende Vollständigkeit und vollkommene Freiheit der Verhandlungen eines Concils ist allen seinen Beschlüssen die unheilbarste Nullität, Ungiltigkeit und Unverbindlichkeit an-

haftend; und zwar muß jene Vollständigkeit und vollkommene Freiheit hellleuchtend sein, wie die Sonne im Mittag." Unter solchen Bedingungen mögen wohl alle Häretiker die Entscheidungen der Concilien gelten lassen; mit ihnen ist alle Auctorität der Concilien vernichtet. Das nächst kommende ist in den Augen des Verfassers damit schon im Voraus verurtheilt. Man sieht hier so recht, wie man jene Appellationen vom Papste an ein Concil zu verstehen hat, wie sie einstens die Jansenisten einlegten und jüngstens auch der unglückliche P. Hyacinth sie in seiner theatralischen Weise nachahmte. Man will eben keinen Richter, vor dem man sich beugen muß, gerade so wie Luther es auch gemacht. Uebrigens ist bekanntlich diese Appellation selbst schon von Pius II. als erronea und detestabilis verurtheilt.

Mit dieser Irrlehre hängt zusammen die andere in der Bulle Auct. fidei n. 1. als haeretica censurirte jansenistische Lehre von der allgemeinen Verdunkelung wichtiger und fundamentaler christlicher Lehren in den letzten Jahrhunderten, welche der Verfasser S. 21 ff. mit so großer Emphase vorträgt, und am Schlusse seiner Hauptabhandlung in Gebetsform Gott selbst in's Angesicht schleudert. In diesem Gebete bittet er nämlich Gott, „auch bei größter Verdunkelung der Wahrheit und bei größter Entstellung des Antlitzes Seiner geliebten Kirche treu in derselben zu verharren und im Bekenntnisse des alten (von ihm selbst unterstrichen, d. h. jetzt nicht mehr vorhandenen) katholischen Glaubens zu leben und zu sterben."

Hierher gehört ferner die gleichfalls von der Bulle Auctor. fidei verworfene jansenistische Lehre vom Papst als caput ministeriale, welcher der Verfasser nach seinen „altkatholischen und französischen", d. h. jansenistischen Katechismen die mildere Wendung gibt, daß „der Papst nur insoweit als minister oder Diener den Herrn vertrete, als er der erste, der Vorsitzende des gesammten Episcopates, also des gesammten Ministeriums der Kirche und daher das

Centrum der sacerdotalen Einheit sei" (S. 12 Anm.). Diese verzwickte Formel wird deutlicher durch die S. 43 gegebene Erklärung, „daß in dem Verhältnisse zwischen Bischöfen und Papst der Gehorsam im eigentlichsten Sinne des Wortes nicht zu walten haben könne." Er leugnet also die wahre Jurisdictionsgewalt des Papstes über die Bischöfe trotz der formellen Definitionen des Lugdunense II und des Florentinum. Ganz à la Febronius nennt er eben daselbst diese Lehre Curialismus und sogar αἵρεσις δεσποτείας, und ist dieß eben der Punkt, in welchem nach ihm die alte katholische Lehre am meisten verdunkelt und verdrängt worden ist. Alle wirklichen Katholiken, die nicht Febronianer sind, sind also Häretiker, und nur er mit dem besonders berufenen Häuflein „nährt und pflegt das heilige Feuer" (S. IV).

Natürlich kann ihm unter solchen Umständen die Definition der Kirche als einer wesentlich sichtbaren, unter dem Hirtenamte des römischen Papstes vereinigten Gemeinde nur schlecht behagen. Alle Katechismen der neueren Zeit, die in ähnlicher Weise die Kirche definiren, sind ihm monstra horrenda, was er nicht oft genug aussprechen kann. Selbst die der Aufklärungszeit sind ihm noch lieber, weil sich noch wenigstens gesunde Theologie in sie hineinlegen lasse (S. 38); nur die der jansenistischen Periode finden Gnade vor seinen Augen: sie allein enthalten einen „Licht und Wärme vermittelnden Unterricht." Die S. 13 aus einem solchen Katechismus entnommene Definition der Kirche ist fast wörtlich in der Bulle Auctorem fidei n. 2. als haeretica verdammt, und entspricht den Sätzen 72—78 der Bulle Unigenitus. Er brauchte eine dem Wesen nach unsichtbare Kirche, um die kirchliche Unfehlbarkeit des Kirchleins der Heiligen, der wahren Anbeter im Geiste und in der Wahrheit, der lebendigen Glieder Christi gegenüber der den alten Glauben verdunkelnden hierarchischen Kirche retten und um seine „treuen Anhänger der alten katholischen Wahrheit" auch dann noch

als wahre Glieder des mystischen Leibes Christi bezeichnen zu können, wenn sie mit dem ganzen äußeren Organismus im Kampfe liegen, und nicht bloß persönlich durch eine censura ab homine, sondern durch allgemein giltige Kirchengesetze aus demselben ausgestoßen sind. Daher die Art und Weise, womit der Verfasser an mehreren Stellen (besonders S. 16 und 56) die in der Bulle Unigenitus Nr. 90—93, 96—98 verdammten Sätze Quesnel's über die Kraftlosigkeit der Excommunication und das Marterthum der von ihr im Dienste der Wahrheit Betroffenen erneuert. Noch mehr. Die alten großen Jansenisten, wie Nikole und Arnauld, wollten noch wenigstens scheinbar und aus Abneigung gegen das ihnen feindliche Regiment Ludwig's XIV. die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche dem Staate gegenüber, und fochten namentlich gegen die Anmaßungen des französischen Despoten in Sachen der Regalie. Herr v. Lianno aber erklärt mit dem Troß der späteren Jansenisten aus dem achtzehnten Jahrhundert S. 55: „Das jus circa sacra gebühre dem Staate unveräußerlich," und „die appellationes ab abusu seien in der Natur unserer Staaten gegründet." Und eben diese Doctrin ist es, welche er schon in der Vorrede mit Sperrschrift den „Staatsmännern aller Confessionen (selbstverständlich) an's Herz legt." Das hindert den Verfasser nicht, von der Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche zu reden, freilich ebenso wie Cavour unseligen Andenkens von der chiesa libera nello stato libero.

Das Gesagte läßt hinlänglich erkennen, daß das Buch von Lianno schon im Voraus seine authentische Recension in den Bullen Unigenitus und Auctorem fidei gefunden. Wir brauchen das nur zu bemerken, um alle ehrlichen Katholiken genügend zu orientiren. Wenn ein von uns hochverehrter Theologe das Buch milder beurtheilt hat und den Verfasser als intelligenten und aufrichtigen Katholiken anerkennt, so läßt sich dieses kaum anders als aus dem

Umstande erklären, daß er dasselbe allzu flüchtig angesehen[4]).

So viel über Herrn v. Lianno. Derselbe steht übrigens leider nicht allein. Auch die Verfasser der berüchtigten fünf Artikel in der A. A. Zeitung, die jetzt in dem Buche: „Der Papst und das Concil" von Neuem vor die Welt treten, charakterisiren durch den von ihnen gewählten Namen „Janus" mit dankenswerther Präcision und Klarheit sich selbst als Geistesgenossen jener Secte mit ihrem zugleich katholischen und häretischen Doppelgesichte. Unter solchen Umständen ist Harmlosigkeit und Gutmüthigkeit nicht am Platze; da ist das recede a me satana an seiner Stelle, wie es der liebevolle heil. Vincenz von Paul dem Abt von St. Cyran entgegenrief, als dieser ihm die in dem Gebete Lianno's ausgesprochenen Gedanken vortrug. Da ist es Zeit, die Gläubigen zu warnen und die deutliche Sprache zu reden, welche auch ein Fenelon gegenüber den Jansenisten geredet hat.

Wir wenigstens wollen nicht versäumen, unseren Lesern das Bild in's Gedächtniß zu rufen, welches Clemens XI. von den Janusgesichtern seiner Zeit entworfen hat:

4) Zum Ueberfluß hat Lianno selbst in seiner zweiten Broschüre: „Dogma und Schulmeinung" gesagt, wie seine Anhänglichkeit an die Kirche zu verstehen sei. Die von dem eben erwähnten Theologen ernsthaft ausgesprochene Verwunderung, wie er als guter Katholik im Glauben an die göttliche Leitung der Kirche so große Besorgnisse hegen könne, beschwichtigt er mit der Erklärung, „daß es mit der Leitung in alle Wahrheit durch den heiligen Geist sich nicht anders verhalte, als mit der dem Menschen allezeit zu Gebote stehenden Gnade;" er leugnet also geradezu die unbedingt zuverlässige göttliche Leitung der Kirche. Ueberhaupt enthüllt L. in dieser Broschüre seinen Jansenismus und seine häretischen Tendenzen noch deutlicher. Insbesondere polemisirt er gegen das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä und die Bulle Ineffabilis mit Berufung auf die Protestationen des „ehrwürdigen Laborde" und seiner Secte und „die katholische Antwort 2c. des Herrn Thomas Braun" (S. 45).

die Züge passen bis in's Kleinste auch auf die neuen Janusgesichter.

Unigenitus Dei Filius . . . cum discipulos suos doctrina veritatis instrueret, universamque ecclesiam suam in Apostolis instrueret, praesentia disponens et futura prospiciens, praeclaro ac saluberrimo documento nos admonuit, ut attenderemus a falsis prophetis, qui veniunt ad nos in vestimentis ovium; quorum nomine potissimum demonstrantur magistri illi mendaces et in deceptione illusores, qui splendida pietatis specie prava dogmata insinuantes, introducunt sectas perditionis sub imagine sanctitatis, utque facilius incautis obrepant, quasi deponentes lupinam pellem et sese divinae legis sententiis quasi quibusdam ovium velleribus obvolventes, ss. scripturarum verbis . . . . nequiter abutuntur, antiqui scilicet, a quo progeniti sunt, mendacii parentis exemplo ac magisterio edocti . . . . Et quidem . . . . perspicue novimus, summam hujus libri perniciem ideo potissimum progredi et invalescere, quod eadem intus lateat, et velut improba sanies non nisi secto vulnere foras erumpat, cum liber ipse primo aspectu legentes specie quadam pietatis alliciat; molliti sunt enim sermones eius super oleum, sed ipsi sunt iacula et quidem intento arcu ita ad nocendum parata, ut sagittent in obscuro rectos corde.

XXVII.

Der Papst und das Concil von Janus.

Unter den zahllosen Artikeln, womit die „Augsb. A. Z." seit einem Jahre vor ihrem gebildeten Lesepublicum das bevorstehende allgemeine Concil zu schulmeistern und anzufeinden bemüht ist, haben besonders fünf Aufsehen erregt, welche im März d. J. erschienen und, wie durch einen Schein von historisch-theologischer Erudition, so durch schlecht verbissenen Ingrimm sich auszeichneten. Fünf Monate später erschienen diese Artikel in einer weiter ausgeführten und mit dem Quellennachweis versehenen Neubearbeitung als selbstständige umfangreiche Schrift unter dem Titel: „Der Papst und das Concil von Janus." Leipzig, Steinacker. 1869. Der frühere Titel hieß: „Das Concil und die Civiltà;" wenn er noch dazu verleiten mochte, in dem Elaborate nur einen Schreckschuß gegen eine sog. extreme Partei in der Kirche zu erblicken, so deutet der neue Titel an, daß Papst und Concil den Gegenstand des Angriffes bilden. Daß „das Papstthum, wie es seit dem Jahre 845 (d. h. seit der Erdichtung der Isidorischen Decretalen) geworden, als ein entstellender, krankhafter und athembeklemmender Auswuchs am Organismus der Kirche erscheine" (S. IX), und daß das kommende Concil ebenso, wie alle anderen seit 845 gehaltenen Concilien, aus Mangel an Freiheit eine Pseudosynode (siehe letzte Seite) oder, wie es in der A. Zeitung S. 1126 am Schlusse der Artikel hieß, „als Seitenstück zur σύνοδος ληστρική vom J. 449 eine κολακευτική, eine Schmeichlersynode neben der alten Räubersynode sein

werde" — das ist der große Gedanke des aus dem Januskopfe erzeugten Buches.

Die Verfasser — denn Janus erklärt S. IV ausdrücklich, daß er im „buchstäblichen", nicht in „figürlichem" Sinne mehrköpfig sei — wollen auch jetzt noch Katholiken sein und heißen; sie bekennten sich nur zu derjenigen Ansicht von der katholischen Kirche, welche von den Gegnern die „liberale" genannt werde (S. V) und bekämpften bloß die seit 24 Jahren wieder mächtig gewordene ultramontane Partei, welche in dem nun schon weitverzweigten Jesuitenorden einen festen Halt besitze. Sie wollen durchaus keiner „grundsätzlichen Abneigung gegen das Papstthum" oder der „Pietätslosigkeit" geziehen werden, sondern nur gegen eine mißverstandene „Pietät" auftreten, „für welche das biblische Wort: meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis keinen Sinn habe, die nicht begreifen könne, wie man eine Institution lieben und ehren und doch zugleich ihre Schattenseiten aufdecken, ihre Gebrechen rügen und die schädliche Wirkung dieser Gebrechen geflissentlich hervorheben könne; sie denken mit dem heil. Bernhard: melius est ut scandalum orietur, quam veritas relinquetur" (S. X—XI), und meinen ganz im Geiste der Kirche und der göttlichen Institution der Kirche und der Wahrheit gebührenden Pietät zu handeln, „indem sie gegen jede Trübung und Verunstaltung der einen wie der anderen mit Freimuth und Entschiedenheit auftreten" (S. XI).

Wäre die vom „römischen Hofe und den Jesuiten" gehegte „ultramontane Auffassung" des Papstthums und der Kirche wirklich das, als was die Verfasser sie an vielen Stellen ausgeben, und hielten sie selbst sich dann wirklich innerhalb der Grenzen der katholischen Lehre und einer strengen historischen Kritik: so würden wir die letzten sein, das Unternehmen der Verfasser zu verdammen und zu bekämpfen. Aber der Name Janus hat neben dem buchstäblichen von alten Zeiten her auch einen figürlichen Sinn, der so geist-

reichen Leuten ohne Zweifel vorschweben mußte, und man braucht die Vorrede nicht zu Ende zu lesen, um unter dem freimüthigen, aufrichtigen katholischen Gesichte des Janus ein ganz anderes Gesicht wahrzunehmen, das mit weiland Justinus Febronius eine auffallende Aehnlichkeit hat und die specifischen Züge desselben womöglich noch markirter ausgeprägt zeigt. In den Artikeln der A. Z. S. 1115 hatte man mit lautem Jubel die „wunderbare Schnelligkeit" gepriesen, „womit seit 1760 (die Zeit, um welche Hontheims Buch de statu ecclesiae in die Welt trat) und noch mehr seit 1773 (Zeit der Aufhebung der Jesuiten) das ultramontane System und die päpstliche Unfehlbarkeit aus den Schulen verschwunden sei." In der Neubearbeitung wird das Vorbild zwar nicht ausdrücklich genannt, und sogar dem Buche das Verdienst „vindicirt, zuerst eine Geschichte der päpstlichen Unfehlbarkeit von ihren ersten Anfängen bis zum Schlusse des sechszehnten Jahrhunderts zu liefern" (S. XV); aber die febronianische Lehre über den Primat wird sofort ganz unverfälscht vorgetragen, und die Zeitgemäßheit derselben ganz ebenso, wie bei Febronius, durch ihre Bedeutung für die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen motivirt. Wollen wir den Stammbaum weiter hinauf verfolgen, dann sagt uns die Art und Weise, wie Janus S. 432 und 436 von den Bullen gegen die Jansenisten, insbesondere von der Verdammung der fünf jansenistischen Sätze und dem „traurigsten Andenken", das sie zurückgelassen, redet, deutlich genug, daß er sein Doppelgesicht in zweiter Linie von den Jansenisten, die bekanntlich einen „Wendrock" zum Führer hatten, geerbt hat und gesonnen ist, die Tendenz und Methode dieser Secte wieder zur Geltung zu bringen[1]).

---

1) Merkwürdig, wie dieser moderne Liberalismus mit jener freiheitsfeindlichen Secte sympathisirt und es dem Papste als Verbrechen anrechnet, daß er die Leugnung der menschlichen Freiheit verdammte. Nun ähnlich machen es viele politische Freiheitshelden, welche die

Nicht Zufall, sondern traditionelle, wohl begründete und berechnete Tactik ist es daher, wenn er hauptsächlich in den Jesuiten seine Gegner sucht, und auf sie nebst dem römischen Hofe das Odium des Ultramontanismus wirft, während er doch im Grunde die gesammte Hierarchie oder vielmehr die ganze Kirche seit tausend Jahren als Gegner anerkennt. Nur will ihm die Verhüllung seiner Herzensgedanken und seines Hasses gegen die lebendige Kirche nicht so gut gelingen: die Jansenisten appellirten wenigstens dem Scheine nach vom Papst an ein allgemeines Concil, während ihr Nachtreter das bevorstehende nebst allen abendländischen Concilien, mit Ausnahme der von Constanz und Basel, im Voraus verwirft; und was das Zweite betrifft, so gesteht selbst Herr v. Lianno, daß den „sonst vortrefflichen" Artikeln der A. Z. nichts fehle, als der Ton, welcher dem um die Geschicke der über Alles geliebten Kirche bekümmerten, dem ihren Schmerz theilenden Sohne eigen sein sollte, von welchem das Wort gilt: Dominicis gaudens lucris, damnis moerens." Dieser Ton der A. Z. hat sich freilich in der Neubearbeitung vielfach geändert, aber nur, um aus der stürmischen Wildheit der ersten Aufregung in die beißende Kälte des ruhig berechnenden Hasses umzuschlagen[2]).

Geistigkeit der Seele leugnen. Ebenso gerieth Frohschamer dadurch in Collision mit der Kirche, daß er dem menschlichen Geist seinen unmittelbar göttlichen Ursprung absprach und ihn zur Creatur eines anderen Geschöpfes erniedrigte — und doch vindicirt er dieser Creatur in der hundertsten Potenz eine Freiheit, wie sie nur Gott zukommt!!

2) Wollten wir noch eine Generation höher hinaufsteigen, so würde es nicht schwer halten, bei den Hoftheologen Ludwig des Bayern und den mit ihnen verbündeten Fraticellen den Urtypus der Lehre und Taktik unseres Janus in überraschenden Zügen nachzuweisen — obgleich Janus in boshafter Weise die Fraticellen als „Martyrer der damals noch neuen Theorie von der päpstlichen Unfehlbarkeit" darstellt (S. 61). Das defensorium pacis von Marsilius Patavinus und die Dialoge von Okkam wollten für ihre Zeit dasselbe sein, was Janus im 19. Jahrhundert. Wir kommen unten darauf zurück.

Es ist nicht unsere Absicht, eine auch nur annähernd vollständige Widerlegung des Buches zu liefern und dadurch allen Gefahren, welche es mit sich bringt, zu begegnen; eine solche steht von kundigerer Hand zu erwarten. Wir wollen nur kurz den dogmatischen und wissenschaftlichen Charakter desselben enthüllen, die so verführerisch sich präsentirende Münze an einigen Punkten auf ihren wahren Gehalt prüfen, damit diejenigen, so guten Willens sind, sich selbst und Andere vor dem Betruge sicher stellen können. Wir folgen dabei nicht der Ordnung des Buches selbst; schon deßhalb nicht, weil ihm eine systematische Ordnung vollständig abgeht. Wie die ganze Tendenz wesentlich negativ und destructiv, nur darauf berechnet ist, Steine in den Garten des Glaubens zu werfen (wie K. Vogt sein eigenes Verfahren im Kampfe gegen den Spiritualismus bezeichnet): so war eine constructive Ordnung nicht nur überflüssig, sondern geradezu dem Vorhaben schädlich. Steine treffen das Opfer am sichersten, wenn sie ununterbrochen von den verschiedensten Seiten her geworfen werden, bis der Verfolgte endlich, abgehetzt und des Ausweichens müde, unter denselben begraben wird. Namentlich das den größten Theil des Buches einnehmende dritte Kapitel unter dem Titel: „Die päpstliche Unfehlbarkeit," ist ein unübersehbares Conglomerat von historischen Excursen der verschiedensten Art, welche nur das gemeinsam haben, daß sie das Papstthum in seiner historischen Entwickelung als den schwärzesten Punkt der Kirche darstellen. Um uns nicht in dem unendlichen Detail zu verlieren, schlagen wir die Ordnung ein, daß wir zuerst den dogmatischen Charakter der von Janus aufgestellten Lehre, sodann seine polemische Taktik und zuletzt seine historische Kritik beleuchten.

I.

Das Glaubensbekenntniß unseres Janus hat, wie das der Jansenisten, etwas Chamäleonartiges. Weil es zunächst

bloß auf Vernichtung des Ultramontanismus ankommt, so leugnet man bald mehr, bald weniger vom Glauben der Kirche, je nachdem das augenblickliche Bedürfniß oder vielleicht auch die Idiosynkrasie der verschiedenen mitwirkenden Köpfe es mit sich bringt. Gleichwohl bedarf es keiner besonderen Combinationsgabe, um wenigstens folgende Punkte festzustellen.

An vielen Stellen leugnet Janus bald ausdrücklich, bald einschließlich, bald direct, bald indirect die höchste, vollgiltige Auctorität der allgemeinen Concilien unter den Bedingungen, unter welchen sie als Dogma von der Kirche festgehalten wird. S. 444 ff. verlangt er als die erste und nothwendigste Bedingung für die Auctorität der Concilien „Freiheit der Berathung und Abstimmung", und erklärt, daß diese Freiheit mit dem Eide des Gehorsames gegen den apostolischen Stuhl, wie er seit vielen Jahrhunderten von den Bischöfen verlangt und geleistet, und dem moralischen Zwange, wie er durch die historisch erworbene Machtfülle des Papstes auf die Bischöfe geübt werde, unverträglich sei. Insbesondere bezieht er diese Erklärung auf das bevorstehende Concil (S. 448); S. 207 ff. bezieht er sie aber auch auf alle übrigen abendländischen Concilien. Er sagt u. A.: „Die Concilien wurden zu einem Werkzeuge päpstlicher Herrschaft verkehrt und in einen Zustand entwürdigender Unfreiheit versetzt, welcher nur den Schatten dieser altkirchlichen Institute übrig ließ." Aber auch das „altkirchliche Institut" fälscht er in doppelter Weise, indem er die Nothwendigkeit einer Bestätigung durch den Papst leugnet, und die der allgemeinen Zustimmung der Kirche zu den Beschlüssen behauptet: „Weder die dogmatischen noch die das kirchliche Leben und die Verfassung angehenden Beschlüsse dieser Synoden bedurften einer Bestätigung durch den Papst: denn die Kraft und Auctorität ihrer Decrete lag in dem Consensus der Kirche, wie er sich auf der Synode und nach derselben in der allgemeinen Zustimmung kundgab" (S. 83). Und was die-

ser Consensus der Kirche bedeutet, sieht man S. 434: „Ist es ein Concil, das über die Lehre urtheilt, so ist es eben ein Zeugniß, das damit abgelegt wird. Die Bischöfe bezeugen, jeder für den ihm bekannten Theil der Kirche, daß eine bestimmte Lehre bisher dort gelehrt und geglaubt worden sei [und wenn sie zufällig dort nicht geglaubt worden war, etwa in einer neu bekehrten Gegend oder wegen Unwissenheit, resp. Unklarheit der bisherigen Lehrer, was dann? kann dann der Bischof nicht mitsprechen?] oder sie bezeugen, daß in den bisher geglaubten Lehren eine .... Wahrheit als logische Consequenz mit unabweisbarer Nothwendigkeit schon enthalten sei. Darüber, ob dieses Zeugniß richtig abgelegt worden sei, ob Freiheit und unbefangene Wahrhaftigkeit unter den Bischöfen der Synode geherrscht habe, darüber entscheidet in letzter Instanz wieder die Kirche selber, die das Concil oder dessen Beschluß annimmt oder verwirft."

Da nach den Begriffen des Verfassers der Lehrkörper der Bischöfe zum größten Theile auf dem Concile versammelt sein muß und andererseits sehr oft, seit neun Jahrhunderten immer, in seiner Gesammtheit der nöthigen Freiheit ermangelt: so wird eben die hörende Kirche oder die Gesammtheit der Gläubigen zum höchsten Richter in Glaubenssachen gemacht; und wenn dann, wie Janus es S. XVIII als den Zweck seines Buches bezeichnet, „die öffentliche Meinung gehörig geweckt und orientirt" worden, so ist schon hinreichend gesorgt, daß die Concilsbeschlüsse bei der letzten Instanz nicht angenommen werden. Jedenfalls ist in diesem Instanzenzug, wo man zuletzt bei einem ungreifbaren und unbestimmbaren Tribunal ankommt, jedem Protest Thür und Thor geöffnet, und das protestantische Princip von der Kirche, die überall und nirgends ist, adoptirt. A. a. O. S. 434 ff. fügt Janus sehr naiv hinzu: „Eine große Gesellschaft, eine ganze Kirche ist der Gefahr der Selbstüberhebung und des vermessenen Pochens auf höhere Erleuchtung nicht ausge-

setzt. Für sie besteht keine Versuchung, eine besondere subjective Ansicht oder Meinung zur Geltung zu bringen." Andere möchten bei dieser Theorie denken, sie diene eher dazu, die Lust zur Beherrschung der öffentlichen Meinung anzuregen und den Gelehrten eine Macht in die Hand zu geben, „vor der sich zuletzt alle beugen, auch die Häupter der Kirche." Wie immer aber auch Janus die Kirche denken möge — von einer effectiven Unfehlbarkeit derselben kann bei ihm nicht mehr die Rede sein; denn er fügt hinzu: „Die ganze Kirche, so lange ihre Vertreter auf dem Concil ihre apostolische Selbstständigkeit bewahren, kann man nicht drängen und verführen, daß sie die Ansicht einer Partei für den beständigen und allgemeinen Glauben der ganzen katholischen Christenheit ausgebe." Ohnehin hat ja die katholische Christenheit seit tausend Jahren den nach Janus falschen Glauben, daß die von den „unfreien Concilien" aufgestellten Sätze über das Papstthum und andere Dinge göttliche Wahrheiten seien. Mit Recht hat daher Frohschammer in der A. A. Z. (Nr. 277) aus unserem Buche herausgelesen, daß Janus ebenso gut die Unfehlbarkeit der Kirche, wie die des Papstes leugne.

Janus steht also, ganz abgesehen von seiner Lehre bezüglich des Papstes, mit der Fundamentalwahrheit von der Unfehlbarkeit der auf dem allgemeinen Concile sprechenden lehrenden Kirche, worin alle Katholiken übereinstimmen, in offenem Widerspruch. Aber auch in jener Beziehung haben wir nicht nöthig, erst an seine Aeußerungen über Unfehlbarkeit des Papstes, dessen indirecte Gewalt über die Staaten u. s. w. einen strengen Maßstab anzulegen, um ihn als Gallicaner oder als einen „liberalen und incorrecten", aber zuletzt noch immer erträglichen Katholiken zu bezeichnen. Er hat schon dafür gesorgt, daß wir auch hier ihn geradezu aus der Kirche hinausweisen müssen. In der Vorrede S. XI ff. und bes. S. 82 ff. bezeichnet er ziemlich klar nach febronianischem Muster die Punkte, welche in Bezug auf das von Gott an-

geordnete Wesen des Primates in den ersten sechs Jahrhunderten in der ganzen Kirche festgehalten worden seien, und für alle weiteren Jahrhunderte maßgebend bleiben müßten. Ob der Primat überhaupt in irgend welchem reellen Sinne positiver und formeller göttlicher Einsetzung sein soll, ist schwer zu ermitteln. Es heißt zwar S. XI: „Der Primat ruht, davon ist jeder gläubige Katholik überzeugt, auf höherer Anordnung; die Kirche ist von Anfang an auf denselben angelegt gewesen, er hat sich daher auch mit innerer Nothwendigkeit bis zu einem bestimmten Punkte entwickelt." Aber es wird auch behauptet, daß die Väter der ersten Jahrhunderten die drei den Primat Petri betreffenden Stellen der heiligen Schrift nicht auf dessen Nachfolger bezogen hätten, und daß man durch eine gegentheilige Erklärung derselben [3]) sich gegen die in der professio Tridentina von allen Theologen beschworene Regel der Schriftauslegung verfehlen würde (S. 97 ff). „Lange wußte man in Rom selbst nichts von bestimmten Rechten, welche Petrus auf seine römischen Nachfolger vererbt habe, nur von einer Sorge für das Wohl der Kirche, von einem Wächteramte, von der Wahrung der Conciliencanones war die Rede" (S. 86 f.). Andererseits „empfand die alte Kirche das Bedürfniß, daß in ihrem Schooße ein Mittelpunkt der Einheit bestehe, daß ein Bischof hervorragendes Ansehen besitze, damit Bedrückte sich an ihn wenden und durch sein mächtiges Fürwort Gerechtigkeit erlangen könnten," und dabei dachte man denn natürlich von den apostolischen Zeiten an „die römische Kirche, die Kirche, wo die beiden Hauptapostel Petrus und Paulus ihre Lehre mit dem Tode besiegelt haben" (S. XII—XIII). Aber „die Päpste besaßen keine von den drei Gewalten, welche die eigentlichen Attribute der Herrschaft bilden, weder die gesetzgebende, noch die regierende, noch die oberrichterliche Gewalt" (S. 84). Was

3) Unmittelbar geht diese Aeußerung des Verfassers bloß auf Luk. 22.; nach dem Contert aber auch auf Matth. 16. und Joh. 21.

sie später in dieser Beziehung besassen, erlangten sie durch stillschweigende oder ausdrückliche, oft nur mit Gewalt und Betrug extorquirte Zugeständnisse der Kirche (S. XII ff. und 82 ff. und durch das ganze Buch hindurch). Vollständig wurde die Umgestaltung „des Präsidiums in der Kirche zum Imperium“ erst durch die Isidorischen Decretalen und die großartige Thätigkeit Gregor's VII., und seit dieser Zeit „zerbrach die früher so stark geschlossene Einheit der Kirche“ (S. XII). Deutlicher kann man die göttliche Einsetzung des primatus jurisdictionis nicht leugnen. Diesen Primat nennt Janus „Papismus“, während ihm der primatus honoris allein der reinen göttlichen Idee des Primates entspricht. Wenn er also (S. V) erklärt: „Uns ist die katholische Kirche keineswegs identisch mit dem Papismus, und so sind wir ungeachtet der äußeren kirchlichen Gemeinschaft doch innerlich und tief geschieden von denen, deren kirchliches Ideal ein universales, von einem einzigen Monarchen geistlich (und, setzt er bei, wo möglich auch leiblich) beherrschtes Reich ist:“ so verwirft er in diesem „Ideal einer Partei“ den allgemeinen apostolischen Glauben der gesammten Kirche an den primatus jurisdictionis, und sagt sich selbst in demselben Augenblicke von ihrer Gemeinschaft los, in welchem er, nach jansenistischer Art, noch die äußere Gemeinschaft aufrecht erhalten will.

Noch manche andere Punkte könnten wir hervorheben, in welchen unser Janus das katholische Dogma verleugnet oder die Institutionen der Kirche in der lügenhaftesten und gemeinsten Weise beschimpft, wenn die erwähnten nicht schon bewiesen, daß sein Abfall von der Kirche ein radicaler ist und die Grundbedingungen ihrer ganzen Lehre angreift. Wir wissen, daß wir es mit einem mit dem Glauben der Kirche zerfallenen Geist zu thun haben; und es ist daher Zeit nachzusehen, ob er auch die Taktik der Häretiker älteren und jüngeren Datums in der Bekämpfung der Kirchenlehre zu handhaben verstehe.

II.

Zu dieser Taktik gehört vor Allem die von den Jansenisten mit dem größten Erfolge geltend gemachte Prätension, nicht Feind der Kirche, sondern nur liebevoller und weiser Reformator derselben sein zu wollen, nicht die katholische Lehre zu leugnen, sondern nur die alte katholische Lehre und Disciplin in ihrer Reinheit wiederherstellen zu wollen. Zu dem Ende ist es nöthig, an die Stelle der Kirche eine sie beherrschende, vergewaltigende und entstellende Partei zu setzen, auf die man, unter Protest der zärtlichsten Liebe und Ehrfurcht gegen die Kirche selbst, ungestört losschlagen kann. Für diesen Zweck verwandten die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts die römische Curie und die Scholastiker, die Jansenisten im siebenzehnten Jahrhundert den Jesuitenorden; im achtzehnten Jahrhundert nahm Febronius alle drei zusammen auf's Korn, und unser Janus thut deßgleichen im neunzehnten Jahrhundert, um so mehr als diese drei seit 24 Jahren wieder zu Athem gekommen sind, und eine mächtige Coalition bilden, welche auf dem Concil der „rückläufigen Bewegung" zum vollen Siege zu verhelfen sich anschickt (S. IV). Natürlich will sein Buch auch so nicht einmal als ein muthwilliger Angriff, sondern nur als „ein Act der Nothwehr, als Protest gegen eine drohende Zukunft, geschrieben unter dem Eindrucke der Besorgniß vor einer ernsten Gefahr," betrachtet werden; es ist nur eine „Appellation", freilich nicht an die Hierarchie, sondern von der gesammten Hierarchie, die verklagt wird, „an die Denkenden unter den gläubigen Christen", versteht sich vor Allem das Lesepublikum der „A. Z.", gerichtet. Zugleich werden dann per fas et nefas verschiedene Namen von „hinübergegangenen" Männern erwähnt, zum Erweise, daß „die begabtesten und erleuchtetsten unter den Katholiken" deutscher Zunge ganz gleiche oder verwandte Anschauungen in sich getragen: es sind Diepenbrock als Jünger und Gesinnungsgenosse des unvergeßlichen Sailer, Gügler, Görres, Eckstein,

Franz Baader, Möhler. Baader allein würde, wenn er heute auferstände, sich vielleicht zu Janus hingezogen fühlen; die übrigen mögen unter dem Einflusse der Zeit, deren Kinder sie waren, zuweilen in einigen Punkten Anklingendes niedergeschrieben haben, sind aber mit den Jahren zu besserer Erkenntniß vorgedrungen und haben sicher nicht geahnt, daß man sie dereinst als Vorläufer des erneuten Febronianismus ausbeuten würde. Was dagegen seit zwanzig bis dreißig Jahren die deutsche katholische Wissenschaft durch ihre historischen und kirchenrechtlichen Forschungen geleistet, wie Walter, Philipps, Schulte, Hefele, Hagemann, Gfrörer u. A., Döllinger bis vor acht Jahren nicht ausgenommen, dem Febronianismus jeden wissenschaftlichen Boden entzogen haben — darüber schweigt unser hyperwissenschaftlicher Janus wohlweislich oder wirft den Leistungen einiger der Genannten nur hie und da einen verächtlichen Blick zu.

Bei den Angriffen auf die christliche Lehre selbst ist es alter und neuer Styl ihrer Feinde, dieselbe zu entstellen und mit gehässigen Zusätzen zu versehen, oder vielmehr den eigentlichen Fragepunkt stets schwebend zu erhalten, um ihn jeden Augenblick verschieben und so im Trüben fischen zu können. Diese Kunst versteht unser Janus vermöge seiner Versalität meisterhaft. Indem er gegen den Primat der Lehre und Jurisdiction des Papstes angehen will, stellt er sich so an, als ob es ihm bloß um die Unfehlbarkeit des Papstes zu thun wäre, die in einem gewissen Sinne manche Katholiken mit ihm leugnen und überschreibt demnach den ganzen langen Tractat mit dem Titel: „Die päpstliche Unfehlbarkeit.“ Er weiß wohl warum, denn mit diesem übermenschlichen, der souveränen päpstlichen Auctorität beigelegten Attribut läßt sich am leichtesten die ganze souveräne, in ihrem eigenen Kopfe gelehrte und gebildete Welt in Schrecken setzen. Darauf legt er es denn auch an. Die Unfehlbarkeit des Papstes soll es nach der ultramontanen Auffassung mit sich bringen, daß „Rom ein kirchliches Anfrage- oder Adreß-

bureau, oder vielmehr ein ständiges Orakel sei, welches für jeden Zweifel, für jedes wissenschaftliche und praktische Bedenken eine unfehlbare Lösung zur Hand habe. Bei den Ultramontanen vertritt die römische Auctorität und das mustergiltige Beispiel der dortigen Sitten und Zustände die Stelle des kirchlich ethischen Gesetzes" (S. 45). „Was man Katholicität nennt, ist in den Augen der Curie nur dadurch zu erreichen, daß Jedermann sich und seine Ideen auf allen Gebieten in's Italienische übersetzt" (S. 48). Ist die Unfehlbarkeit einmal sogar definirt, „dann steht es jedem Papst, wie unwissend er auch in theologischen Dingen sein möge, völlig frei, von seiner dogmatischen Schöpferkraft beliebigen Gebrauch und seine Privatgedanken sofort zum obligatorischen Gemeingut der ganzen Kirche zu machen" (S. 49). „Neben dem lebendigen, aus voller Inspiration redenden und stets anrufbaren Orakel an der Tiber wird jede andere Autorität erblassen; mühsames Forschen in der Bibel, das zeitraubende, an so schwierige Bedingungen und Vorkenntnisse geknüpfte Studium der Tradition wird überflüssig" (S. 51). „Die Rabbiner sagen: „„An jedem Häkchen in der Bibel hängen ganze Berge verborgener Erkenntnißschätze;"" das gilt denn auch von jedem Häkchen der päpstlichen Bullen" (S. 52). Die Einschränkung der päpstlichen Unfehlbarkeit ist nur ein armseliger Nothbehelf, den man seit dem sechszehnten Jahrhundert erfunden habe, um die historischen Schwierigkeiten, die man vorfand, zu lösen: „Man betrat in der Verlegenheit das Gebiet der individuellen theologischen Einfälle, von denen einer so viel werth ist, als der andere[4]). Wenn ein Papst sich aus eigenem Antriebe oder aufgestellte Anfragen öffentlich über einen Lehrpunkt aus-

4) Das Augsb. Pastoralblatt l. J. S. 318 macht darauf aufmerksam, daß „gerade in diesem Punkte das Majoritätsgutachten der Münchener theol. Facultät eine erstaunliche und unverkennbare Aehnlichkeit hat."

spricht, hat er ex cathedra gesprochen" (S. 427). „Doctor privatus vom Papste gebraucht, ist eigentlich hölzernes Eisen" (S. 428), wonach denn, was Janus zum Schaden der geistreichen Wendung vergessen, alle Folianten, die Benedict XIV. als Papst hat drucken lassen, lauter Entscheidungen ex cathedra enthalten müßten. Praktisch dehnen die Verfasser die Unfehlbarkeit des Papstes in der Idee der Ultramontanen öfter auch auf sein ganzes sittliches Verhalten und seine particulären Verwaltungsmaßregeln und die Voraussetzungen derselben aus; denn wozu sonst in dem Kapitel von der Unfehlbarkeit die langen Schilderungen von allen möglichen Mißgriffen im öffentlichen Leben der Päpste und der „Curie"?

Aerger haben die Protestanten die katholischen Lehren, insbesondere die vom kirchlichen Lehramt selbst, nie entstellt und verzerrt, als es hier mit der „ultramontanen" Doctrin geschieht. Denn wenn auch die Theologen über den Begriff des Spruches ex cathedra insofern uneins sind, als die einen mehr Bedingungen fordern oder betonen, denn die anderen, so sind doch alle über den Wesensbegriff, wie er im Worte ausgedrückt ist, einig. Er ist keinen größeren Schwierigkeiten ausgesetzt, als der einer conciliarischen Definition, über deren Kennzeichen die Theologen ebenfalls divergiren; zudem stammt er auch nicht aus dem sechszehnten Jahrhundert, sondern war sogar schon „in den ersten sechs Jahrhunderten" geläufig. Oder was sind die constituta Apostolicae Sedis, deren Annahme 519 vom Papst Hormisdas allen Bischöfen zur Pflicht gemacht und von ihnen vollzogen wurde, anders, als die Sprüche ex cathedra? Wenn daher die Majorität einer theologischen Facultät die Unbestimmbarkeit dieses Begriffes mitproclamirt, so wissen wir in der That nicht, was wir dazu sagen sollen. Diejenigen, welche für die Wahrheit und Definirbarkeit der Unfehlbarkeit des Papstes stimmen, erklären wenigstens ihren Begriff ganz genau und weisen alle wie ein Mann die Fratze

der Unfehlbarkeit, wie sie hier vorgezeichnet wird, ausdrücklich zurück.

Aehnlich geht Janus mit mehreren Sätzen des Syllabus um, damit der Schreck, den derselbe den „Denkenden unter den gläubigen Christen" eingejagt hat, sich zum Entsetzen steigere. Vorab fingirt er (S. 10 ff.) sich P. Schrader[5]) als authentischen Commentator des Syllabus, während derselbe zu der citirten Broschüre seinen Namen nicht hergegeben hat, auch kein Beweis vorliegt, daß er die ganze Verantwortung übernommen, und endlich manche der in ihr enthaltenen Versionen von den deutschen „Ultramontanen" sofort beanstandet wurden. Dagegen wird (S. 21 ff.) die Lehre des Bischofs von Mainz, der ihre Uebereinstimmung mit dem Syllabus so glänzend nachgewiesen, mit grober Beschimpfung ihres Vertreters so verzerrt, daß dieselbe mit dem Syllabus in Widerspruch treten, und in dem ehrwürdigen Bischofe die ganze deutsche Kirche vom Papste und den Jesuiten beschämt erscheinen muß. Die letzten Sätze des Syllabus namentlich beutet Janus, ohne auf die Erklärungen, die ihnen allerwärts von katholischer Seite gegeben worden, so aus, daß darin alle, auch die guten, wahrhaft freiheitlichen oder doch unter Umständen erträglichen und nützlichen Momente der modernen Constitutionen unbedingt verdammt erscheinen. Und um ja nur den Haß aller Constitutionellen auf diese schrecklichen Lehren der Curie und der Jesuiten zu leiten, entblödet er sich nicht, die enorme Verleumdung niederzuschreiben: „Sobald die Lage sich ändert und der Kampf gegen die Freiheitsgesetze Aussicht auf Erfolg verspricht . . . verliert, wie die Curie und die Jesuiten behaupten, jeder auf eine Verfassung im Ganzen oder auf bestimmte Gesetze geleistete Eid seine verbindende Gewalt" (S. 32): als wenn nach römischer und jesuitischer Lehre die Giltig-

---

5) Auch hierin tritt das erwähnte Majoritätsvotum in seine Fußstapfen.

keit der Eide bloß von der Unmöglichkeit sie zu brechen abhänge. Das mag die thatsächlich befolgte Ansicht gewisser concordatsbrüchiger Staatsmänner sein, aber nie und nimmer ist es Lehre Roms und der Jesuiten; vielmehr wird sie letzteren nur deßhalb in die Schuhe geschoben, damit jene desto freier davon Gebrauch machen können [6]).

Dieß führt uns auf eine weitere Taktik unseres Janus, welche der Franzose étouffer dans la boue nennt. Aus Mangel an Principien und fester Beweisführung wendet er sich an die Skandalsucht des Publikums und holt aus allen Ecken der Welt unbesehen allen Koth zusammen, womit er die Päpste und ihr Regiment besudeln zu können hofft. Wahrheit und Lug, Anekdötchen und Bonmots, Inquisition und Hexenwesen u. s. w., alles wird in buntem Potpourri durcheinander gewirbelt, um die Principienfragen und die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der Hierarchie, mit denen sie nichts entfernt zu thun haben, zu entscheiden. Doch hievon werden wir am besten Proben geben können, indem wir die historische Behandlung und Kritik der Verfasser etwas näher beleuchten.

III.

Die Verfasser thun nämlich vor Allem groß mit ihrem historischen Apparat, der das auf nichts als historische Fälschungen gestützte ultramontane System siegreich zu Boden strecken soll. „Nur dann," prahlen sie in der Vorrede (S. XVIII), „wenn ein allgemeiner Bibliothekenbrand alle historischen Urkunden vernichtet hätte, wenn Orientalen und Occidentalen von ihrer früheren Geschichte nichts mehr wüßten, als jetzt die Maori's auf Neuseeland von der ihrigen wissen, ... — dann erst könnte eine solche Unterwerfung (unter den Papst nach ultramontanen Begriffen) sich voll-

6) Vergl. die bündige Erklärung der Civiltà Cattolica über diesen Punkt in der Ausgabe der Encyclica von Bachem. 2. Aufl. S. 36 ff.

ziehen." Nicht wahr? das soll wohl heißen, die Ultramontanen seien zur Zeit ihrer Herrschaft im Mittelalter recht dumm gewesen, daß sie nicht, wie die Muhamedaner in Alexandrien, alle Bibliotheken mit Ausnahme des Pseudoisidor und der päpstlichen Decretalen verbrannt haben? Wir können den Verfassern versichern, daß wir ob dieser Dummheit der Ultramontanen schon deßhalb froh sind, weil sie uns die Mittel an die Hand gibt, das wirkliche ultramontane System klarer und sicherer, als es durch die historischen Irrthümer des Mittelalters geschehen konnte, zu begründen und sie selbst bei der Fälschung der Geschichte auf frischer That zu ertappen.

Seinen historischen Triumph über den „Papalismus" sucht nämlich Janus hauptsächlich auf einem doppelten Wege zu erreichen. Einerseits bemüht er sich zu zeigen, das ganze Papalsystem beruhe nur auf einer Menge von bewußten und unbewußten historischen Fälschungen, wie sie von den Isidorischen Decretalen an das ganze Mittelalter hindurch bis auf den lügenhaften Jesuitismus herab angestellt worden seien; andererseits will er nachweisen, wie die wirklich historisch bezeugten Principien und Thatsachen das System einstimmig Lügen straften.

In ersterer Beziehung ist es sicherlich wahr, daß die Isidorischen Decretalen in ihrer concreten Form eine spätere Erdichtung sind; wahr ist es ebenfalls, daß während des Mittelalters aus Unkenntniß der Geschichte, Leichtgläubigkeit und Systemreiterei noch manche andere Irrthümer über historische Thatsachen oder Aussprüche der alten Väter verbreitet worden sind, und daß man, nachdem diese Irrthümer längere Zeit sich eingewurzelt, später beim Erwachen der oft nur allzu leichtfertig und feindlich auftretenden Kritik aus übertriebener, aber sehr erklärlicher Besorgniß dieselben nicht sofort fahren lassen wollte. Ja, das ist nicht nur wahr, sondern auch männiglich bekannt und anerkannt: und Janus hätte sich die Mühe sparen können, nach Launoi und Con-

sorten, die ihm hier längst die Palme vorweggenommen, in einem Buche, das zunächst auf Entscheidung von Principienfragen berechnet ist, sich so ausführlich über jene Falsa zu verbreiten. Worauf es ankommt, ist nicht, ob solche Falsa gemacht und gebraucht worden sind, sondern ob der „Papalismus“ wesentlich solcher Falsa zu seiner Legitimation bedurfte und bedarf; ob die Isidorischen Decretalen und die falschen Väter- und Concilienstellen, wie sie im Mittelalter angewandt wurden, mit der ächten, alten Tradition der Kirche im Widerspruche stehen, oder vielmehr dem lehrhaften Inhalte nach vollkommen damit übereinstimmen, ob z. B. statt des falschen Cyrillus beim heil. Thomas, der durch das ganze Buch Spießruthen laufen muß, sich nicht ächte Bekenntnisse und Zeugnisse der ganzen alten Kirche, geschweige denn anderer Väter aufführen lassen. Von dieser entscheidenden Frage sucht Janus durch seine Detailuntersuchungen über den Verlauf der Fälschungen die Aufmerksamkeit des unbefangenen Lesers abzuziehen. Daß z. B. Pseudoisidor eine ganz neue Idee von der kirchlichen Verfassung, welche in den früheren Jahrhunderten keine Grundlage gehabt, namentlich zu Gunsten des Papalsystems erfunden und in Umlauf gesetzt, sollen wir ihm auf's Wort glauben, trotzdem daß die ganze deutsche Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts, viele Protestanten nicht ausgenommen, nach den eingehendsten Forschungen das Gegentheil festgestellt hat, die meisten Gelehrten sogar darin übereinkommen, daß die Decretalen nicht zu Gunsten Roms, sondern der Bischöfe verfaßt seien, und ihr Inhalt großentheils in den ächten Documenten der alten Väter und Concilien sich wörtlich nachweisen lasse. Kaum geruht unser Autor einige dieser Gelehrten zu nennen, um ex cathedra zu erklären, sie „schienen eine ganz unzureichende Kenntniß der Decretalen zu verrathen“ (S. 103). Bei der Darlegung der Lehre der ersten sechs Jahrhunderte zählt er zwar viele Dinge auf, welche man damals gelehrt und nicht gelehrt

habe (S. 82 ff.), hütet sich aber wohlweislich vor der Aufzählung und Kritik der unendlichen Reihe kritisch und exegetisch unanfechtbarer Zeugnisse, besonders derjenigen, welche, wie der Brief des chalcedonensischen Concils an Papst Leo I. und die mehrmal von der ganzen Kirche unterschriebene Formel des Papstes Hormisdas, den Glauben der ganzen Kirche repräsentiren, und mit einem Schlage allen Winkelzügen und Plänkeleien ein Ende machen. Mit unbeschreiblicher Keckheit behauptet er S. 68: „Keines der alten Glaubensbekenntnisse, keine Katechese, keine der zur Anleitung für den religiösen Volksunterricht verfaßten Schriften der Väter enthält ein Wort vom Papst, am wenigsten eine Andeutung, daß alle Gewißheit des Glaubens und der Lehre nur bei ihm zu suchen sei[7])." Um so weniger darf man erwarten, er werde später, wo er die falschen Citate des Mittelalters durchgeht, den Leser ahnen lassen, daß man für jedes falsche Citat bei den Päpsten und Theologen des Mittelalters, wo es sich um die dogmatische Verfassung der Kirche handelt, zehn andere und oft noch deutlichere und schlagendere ächte Citate anführen kann.

Nicht besser, als mit dieser negativen Kritik, steht es mit dem positiven historischen Beweisverfahren unseres Verfassers. Er erweist sich hier als würdigen Nachfolger der Magdeburger Centuriatoren. An historischer Erudition fehlt es ihm keineswegs; sie ist vielmehr der Art und großentheils so selbstständig, daß sie ein langjähriges und allsei-

7) Daß er die Formel des Papstes Hormisdas von 519, „also aus den ersten sechs Jahrhunderten," worin mehr als eine solche Andeutung enthalten ist, nicht gekannt haben soll, ist unglaublich. Ebenso unglaublich ist es, daß dem gelehrten Herrn der Psalmus contra Partem Donati vom heil. Augustinus, die volksthümlichste aller Väterschriften, entgangen sein soll, worin es heißt: Venite fratres, si vultis, ut inseramini in vite — Videte sacerdotes vel ab ipsa Petri sede, — Et in ordine illo Patrum. quis cui successit, videte, — *Ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae.*

tiges Studium nicht nur der Papstgeschichte, sondern aller möglichen Quellen und Hilfsmittel der Kirchen- und Weltgeschichte voraussetzt. Die unerschöpflichen Citationen der Quellen müssen jedem unerfahrenen Leser imponiren; die Texte selbst sind aber so spärlich oder so verstümmelt angeführt, daß aus dem Buche selbst kein Urtheil über den Inhalt der Quellen gewonnen und bei der Mannigfaltigkeit und Entlegenheit derselben von der großen Mehrzahl der Leser auch durch Einsicht in diese selbst nicht erzielt werden kann. An sorgfältige Abwägung des Werthes der „Quellen" ist nicht zu denken, sobald sie etwas dem heiligen Stuhle Nachtheiliges berichten. Der diplomatische Lügner Machiavelli (S. 378) nebst den bekannten ambasciadori Veneti, die Jansenisten Arnauld (S. 437) und Villanueva, wie die Anekdoten eines ungenannten protestantischen Diplomaten (S. 437) gelten unserem Janus als historische Quellen, ganz so wie dem Kirchenhistoriker Hase in Jena die wegen unzähliger Verleumdungen gerichtlich verurtheilte Broschüre „Schwester Adolphe". Wo die Quellen, resp. die Deutung derselben, von allen oder den meisten namhaften Gelehrten beanstandet und weitläufig kritisirt werden, wird öfter selbst ohne Erwähnung des Widerspruches einfach zur Tagesordnung übergegangen, wie z. B. in der Honoriusfrage (Seite 78 ff.), wo Janus fast alle katholische Gelehrte (die Gallicaner einbegriffen), auch die neuesten, Rump, Hagemann, Schwane, gegen sich hat. Noch viel weniger ist von einer pragmatischen Geschichtschreibung die Rede, welche die wirklich vorhandenen Thatsachen in dem Organismus, dem sie angehören, mit gleichmäßiger Vertheilung von Licht und Schatten vorführt — oder vielmehr es waltet hier eine Pragmatik eigener Art, die der Gaukler, welche durch geschickte Combinationen von wirklichen Dingen ein Bild hervorzaubern, das nur in der Phantasie der Zuschauer lebt.

Freilich müssen wir dem Buche die Ehre lassen, daß an den angezogenen Stellen, so weit wir gefunden, immer etwas

den Gegenstand Betreffendes steht. Dieser Umstand weist darauf hin, daß die Verfasser die Stellen nachgeschlagen haben; er beweist aber auch, daß sie, welche die mittelalterlichen Chronisten, Theologen und Päpste trotz ihres „unhistorischen Sinnes" so nachdrücklich als tendenziöse Geschichtsfälscher an den Pranger stellen, sich selbst als Falschmünzer kennzeichnen, so oft sie den Inhalt der Quellen verstümmeln oder verdrehen. Und wie oft dieses vorkommt, mag man daraus ermessen, daß es sich fast an allen den Stellen herausstellte, welche wir zufällig, wie sich die Gelegenheit bot, nachgeschlagen haben. Andere Leser des Buches haben dieselbe Wahrnehmung gemacht. Aus unseren Wahrnehmungen theilen wir nur einige Proben mit, bei denen die Verification des Betruges keines umständlichen Processes bedarf. Doch vorab die Bemerkung, daß Janus mehrere frappante Betrügereien, welche unter dem Doppelkreuz in der „A. Z." aufgetischt, aber sofort als Muster seiner Falschmünzerei in katholischen Blättern gebrandmarkt worden waren, ganz heimlich unter den Tisch hat fallen lassen. Dahin gehören die nicht mit der betreffenden Citation, geschweige mit den Textesworten versehenen Behauptungen, Alexander III. habe in einer Decretale den Ehebruch eines Geistlichen als eine geringere Sünde bezeichnet, und Paul III. habe, „um die deutschen Bischöfe nur ja mundtodt zu machen, im Widerspruche mit dem Brauche früherer Synoden, durch ein eigenes Breve verfügt, daß ihren Procuratoren kein Stimmrecht gewährt werde." Mit ersterem wurde insinuirt, daß Alexander III. den Ehebruch der Geistlichen als eine schlechthin kleine Sünde hingestellt habe, während er selben in seinen Decretalen stets als *crimen*, Verbrechen behandelt und ihn nur für ein geringeres Verbrechen gegenüber der Häresie erklärt; beim zweiten Punkte war genau das Gegentheil der Fall, indem ein eigenes Breve des Papstes den deutschen Procuratoren das Stimmrecht gerade gewährte, und sie dadurch vor den an-

deren Nationen bevorzugte[8]). Auch die Notiz ist verschwunden, nach welcher der römische Theolog Laderchi zum abschreckenden Beispiele für Kritiker auf Aonius Palearius hinweisen soll, der „bloß wegen seiner Vorliebe für die Kritik auf Befehl Pius V. zu Rom verbrannt worden.“ In der in der „A. Z.“ citirten Schrift Laderchi's war eben von der alle Dogmen zersetzenden rationalistischen und lügenhaften Kritik die Rede. Merkwürdiger Weise sagt Laderchi selbst an einer anderen Stelle[9]), die Calviner hätten die Fabel ausgestreut, Palearius sei bloß verbrannt worden, weil er gesagt habe, die Inquisition sei ein gegen die Gelehrten gewetzter Dolch; vielmehr habe Palearius die Strenge des Gerichtes durch so viele und schreckliche Ketzereien herausgefordert, daß selbst die Calviner sich schämten, dieselben auch nur wiederzugeben, geschweige denn zu predigen. Unser Janus mag sich trösten, wegen seiner historischen Kritik und selbst wegen seiner Häresien wird ihm kein Scheiterhaufen angezündet; das Brandmal eines Falschmünzers aber hat er sich selbst schon dadurch aufgedrückt, daß er diese Lügen wegeskamotirte, um mit der unschuldigsten Miene von der Welt andere zahlreichere auszuspielen, und dabei noch seine große Wahrheitsliebe mit den Worten des heil. Bernhard entschuldigen will: Melius est ut scandalum oriatur, quam ut veritas relinquatur.

Am harmlosesten thut er bei der Bemühung, „einige der historischen Schwierigkeiten gegen die Unfehlbarkeit des Papstes in Erinnerung zu bringen“ (S. 54 ff.). Dieser Ausdruck seiner Intention ist insofern ehrlich, als damit angedeutet wird, jene Schwierigkeiten seien schon früher, und zwar fast sämmtlich von den Magdeburger Centuriatoren vorgebracht worden; aber sofort ist er auch wieder unehrlich, indem nicht die leiseste Erwähnung davon geschieht,

---

8) Pallavicini l. 6. c. 2 un. 6—7.

9) Contin. Baron. ad an. 1568 u. 1569. p. 22 sq. u. 202 sq.

daß seit Bellarmin's Zeiten nicht bloß von Ultramontanen, sondern selbst von Gallicanern die erheblichsten kritischen und exegetischen Gegenschwierigkeiten erhoben worden sind [10]). Die meisten Proben der Irrthümer der Päpste, welche in anerkannten Texten ihren Anhaltspunkt haben, stützen sich eben auf die „talmudische Auslegung der päpstlichen Bullen", welche Janus S. 52 als nothwendige Wirkung des Unfehlbarkeitsdogma's prophezeit hat; er darf lange warten, bis die „ultramontanen Ausleger" seinem Beispiele folgen. Weil Innocenz I. und Gelasius I. die Worte des Heilandes: „Wer mein Fleisch nicht ißt — wird das ewige Leben nicht haben," gegen die Pelagianer anführen, um zu beweisen, daß die Taufe zum Eintritte in das ewige Leben nothwendig sei: so haben sie nach Janus ex cathedra den Empfang der heiligen Communion bei kleinen Kindern für unentbehrlich zum Heile erklärt. Wenn Leo IX. Reordinationen vornahm, Gregor VII. und Urban II. simonistische Ordinationen für irritae erklärten — und nach Seite 300 hat „noch Innocenz II. eine große Synode, die zweite lateranensische, zur Mitschuldigen seines Wahnes und zugleich einer offenbar häretischen Anschauung gemacht" — dann haben sie dadurch entschieden die absolute Nichtigkeit der Ordinationen ausgesprochen. Wenn Nikolaus I. die von griechischen Priestern in der Bulgarei unbefugter Weise gespendete Firmung für ungiltig erklärt: so hat er damit aller Firmung der griechischen Priester die Kraft und eigentlich der griechischen Kirche den Besitz dieses Sacramentes abgesprochen [11]). Wenn Stephan II. in einem im Ganzen und

10) Es ist auffallend, daß man selbst in den Actenstücken der Päpste, die eigentlich keine Definitionen im strengen Sinne enthalten, mit allen Argusaugen immer nur einige wenige Fälle entdeckt hat, welche sich einigermaßen zu Ungunsten der Päpste ausbeuten lassen, und selbst diese werden in der Regel noch durch Lügen entstellt.

11) Diese Erklärung Nikolaus I. steht übrigens nicht in den von Janus citirten responsa ad Bulgaros, sondern ist nur bekannt durch

Einzelnen kritisch nicht sicheren Actenstücke sagt, ein Priester, der im Nothfalle aus Mangel an Wasser mit Wein getauft habe, solle dafür nicht gestraft werden: dann hat er damit ex cathedra erklärt, diese Taufe „sei ein giltiges Sacrament.“ Wenn Berengar zu Rom gezwungen wurde, zu bekennen, daß der Leib Christi sensualiter, d. h. nicht bloß spiritualiter oder im Bilde, in der Eucharistie berührt und gebrochen werde: so hat damit der Papst die kapernaitische dem Dogma von der Impassibilität Christi widersprechende Irrlehre vorgeschrieben. Wenn Innocenz III. der Meinung war, das Deuteronomium stehe, wie schon sein Namen andeute, in einer engeren typischen Beziehung zum Gesetze des neuen Bundes: dann hat er damit sagen wollen, der ganze Inhalt desselben müsse im neuen Bunde buchstäblich gehalten werden. Nicht wahr, die Talmudisten brauchen sich ihres Jüngers nicht zu schämen?

„Ganz besonders lehrreich soll die Geschichte der abwechselnden Approbationen und Verfolgungen des Franziscanerordens von Seiten der Päpste sein“ (S. 60); wir fügen hinzu, für uns ganz besonders lehrreich ist die Art und Weise, wie Janus mit derselben umspringt. Er hütet sich nämlich hier vor aller und jeder Mittheilung der Textesworte und genauer Citation ihrer Stellen[12]); freilich hätte er bei der Verwickelung der Frage behufs ernster Erörterung weitschichtige Mittheilungen machen müssen. Nikolaus III. soll „ohne den geringsten Zweifel“ in der Decretale Exiit, qui seminat eine feierliche Glaubensentscheidung über die Armuth der Franziscaner und ihr evangelisches Vorbild zu erlassen beabsichtigt, und Johannes XXII. den Inhalt die-

---

die schon im VIII. Concil zurechtgewiesene Anklage des Photius, dem Janus nachschreibt.

12) In den Extrav. Joan. XXII. tit. de verb. sign. stehen alle einschlägigen Bullen zusammen.

ser Glaubensentscheidung als „ketzerisch und der katholischen Lehre feindlich erklärt" haben. Die Wahrheit ist, daß Johannes XXII. in der Bulle Quia quorundam ausführlich erklärt und beweist, daß weder seine Erklärung mit der Ansicht seines Vorgängers im Widerspruche stehe, noch die betr. Erklärung des letzteren einen dogmatischen Charakter gehabt habe. Er verwahrt sich bei dieser Gelegenheit ausdrücklich gegen die Auffassung der päpstlichen Unfehlbarkeit, auf welche die „Spiritualen" die Anklage der Häresie gegen ihn stützten, und welche, wie es bei Janus heißt, dahin ging, „daß das, was durch die Schlüssel der Weisheit im Glauben und in den Sitten von den Päpsten einmal definirt worden sei, durch ihre Nachfolger nicht mehr in Zweifel gezogen werden werden dürfe"; denn die Irreformabilität des Urtheils, sagt der Papst, setze eine Entscheidung per clavem potestatis voraus, während die clavis scientiae bloß die auctoritas cognoscendi, nicht aber definiendi enthalte. Die Spiritualen machten es eben mit der Unfehlbarkeit, wie Janus auch; sie erweiterten ihren Begriff, um gegen ihre wirkliche Geltendmachung protestiren zu können; sie waren also allerdings, wenn man will, „Vertheidiger einer damals in der Kirche noch neuen Theorie", aber keineswegs „Martyrer der päpstlichen Unfehlbarkeit", wie Janus boshafter Weise sie darstellt; sie büßten nur für die Entstellung der wirklichen päpstlichen Autorität und den offenen Widerspruch gegen dieselbe. Berechnete Täuschung ist es auch, wenn Janus sagt, „Sixtus IV. habe den Spiritualen wieder einige Genugthuung zu Theil werden lassen, indem dieser Papst die Schriften ihres Theologen und Propheten im Gegensatz zu Johannes XXII. als rechtgläubig anerkennen ließ." Denn Sixtus IV. hat keine der von Johannes XXII. verdammten Lehren wieder gutgeheißen, sondern unter verschiedenen Clauseln die Lectüre der von den Spiritualen mißbrauchten Schriften Oliva's in dem ihm vorgelegten Zustande, mit Rücksicht auf die feierlich betheuerte Ergebenheit Oliva's

gegen den heiligen Stuhl, zu Gunsten des Ordens überhaupt wieder gestattet[13]).

Bei dem Decrete Eugen's IV. für die Armenier und der Bulle Sixtus V. über die Vulgata halten wir uns nicht länger auf, obgleich Janus großes Geräusch damit macht. In Bezug auf ersteres brauchen wir bloß die solenne Lüge unseres Janus zu constatiren, daß „alle curialistischen Apologeten" sich mit seinem Dilemma — daß nämlich „mit diesem Decrete entweder die päpstliche Unfehlbarkeit oder die ganze Hierarchie nebst den Sacramenten stehe und falle, nicht befaßten. Freilich befassen sich nicht alle damit in den Abhandlungen über die päpstliche Unfehlbarkeit, aus dem einfachen Grunde, weil die Schwierigkeit ebenso die conciliarische Unfehlbarkeit angeht; aber in der Sacramentenlehre befassen sie sich von Bellarmin an desto eingehender damit. Jedenfalls ist der Sinn, den Janus hineinlegt, daß nämlich Eugen IV. dogmatisch die ausschließlich nothwendige und hinreichende Form der Sacramente habe bestimmen und die orientalischen Formen für ungiltig erklären wollen, von vornherein absurd, da die griechische Kirche mit ihren Sacramenten zu Florenz nicht nur nicht gerügt, sondern ausdrücklich anerkannt wurde. Die „zweitausend vom Papste selbst verschuldeten unrichtigen Stellen der Sixtinischen Bibel werden aber erst dann den Anfang einer Schwierigkeit gegen die Unfehlbarkeit des Papstes bilden, wenn wenigstens von einer erwiesen sein wird, daß ihre Unrichtigkeit mit der vom Tridentinum intendirten und von Sixtus promulgirten Authentie des Textes in Sachen des Glaubens im Widerspruch steht.

Um die in Verbindung mit der Unfehlbarkeit stehenden Anmaßungen der Päpste in Bezug auf ihre Person und Gewalt recht drastisch zu schildern, läßt er Gregor VII.

---

13) Vgl. Wadding chron. min. tom. II. ad a. 1297.

allen Päpsten ipso jure persönliche Heiligkeit vindiziren, und S. 161. Gratian von ihnen sagen, daß sie „bezüglich der unbedingten Herrschaft über das Gesetz dem Sohne Gottes geradezu gleichständen." Von Gregor VII. heißt es S. 121. „Damit die Unfehlbarkeit der Päpste desto sicherer geglaubt werde, wurde auch noch jedem Papste persönliche Heiligkeit zugeeignet .... Gregor VII. legte diese Heiligkeit aller Päpste, die er an sich selbst erprobt zu haben behauptet, seinem Anspruch auf Weltherrschaft zu Grunde (Ep. VIII, 21. bei Jaffé p. 463.). Vorab ist zu bemerken, daß der wirklich heilige Papst am Schlusse des Briefes sagt: Pensate, quae superius digesta sunt, si non, quia *peccator Gregorius* vobis scribit, vel quia Gregorius Papa sanctissimus olim disseruit, semper in mente habete. Auf der citirten Seite selbst will der Papst nicht so sehr seine Ansprüche auf Weltherrschaft begründen, als vielmehr die Fürsten väterlich darüber belehren, quam periculosa quamve timenda sit imperatoria vel regia dignitas (p. 461.), insbesondere wie schwer es wegen der Gefahr des Stolzes und Hochmuthes für Könige sei, ihr Heil zu wirken. Unter seinen Argumenten ist auch eines a maiori ad minus: Unter den Päpsten allein habe es ungefähr 100 Heilige gegeben, während in der unzählbaren Menge der Könige vom Anfang der Welt an nur sehr wenige Heilige gefunden würden. Wenn nun gleichwohl die Gottesfürchtigen zum Apostolischen Stuhle, auf dem die rechtmäßig Ordinirten durch die Verdienste des heil. Petrus besser gemacht würden, nur mit großer Furcht hinzuträten, um wie viel mehr müsse man dann zum königlichen Thron mit Furcht und Zittern hintreten, auf dem selbst Gute und Demüthige, wie David und Salomon, schlechter würden." Wenn nun Gregor sofort aus der Erfahrung — daß es eine persönliche, an ihm selbst gemachte sei, sagt er nicht, (licet experimento sciamus) — daß den Päpsten, si desint bona acquisita per meritum, zur Heiligkeit die bona genügten, quae a loci decessore praestan-

tur: so kann damit nur gesagt sein, daß die in jeder Beziehung „ordnungsmäßig ordinirten", nicht eingedrungenen Päpste mit dem Amte des heil. Petrus kraft seiner Verdienste einen besonderen Gnadenschutz erbten, der sie zu einer dem heiligen Amte entsprechenden Führung desselben vor allen anderen Fürsten befähige, nicht aber von allen Sünden unfehlbar bewahre; denn wie könnte Gregor sonst unmittelbar vorher die große Furcht der Päpste vor der Schwere ihres Amtes den Königen als Vorbild empfehlen und sich selbst — im Gegensatz zu dem heil. Gregor dem Großen — als armen Sünder bezeichnen? Gratian aber vergleicht an der citirten Stelle, (caus. 25. q. 1. c. 16.) die Päpste mit Christus nur in Bezug auf das „von ihnen selbst oder von anderen kraft ihrer Auctorität gegebene Gesetz," und zwar nicht so sehr mit Betonung ihrer „unbedingten Herrschaft über das Gesetz," als vielmehr darin, daß „sie nach dem Beispiele Christi den erwähnten Gesetzen selbst Ehrfurcht bewiesen, und ihnen sich unterwerfend sie zuerst bewahrten, damit sie dieselben auch Anderen zur Beobachtung vorhalten könnten."

Noch besser als mit solchen absolutistischen Anmaßungen läßt sich die Unfehlbarkeit der Päpste — und zufällig auch die der Kirche — vor den „erleuchteten Katholiken," und den sonstigen „denkenden Christen," dadurch kompromittiren, daß man alle Schauerscenen der Hexenprozesse und der Inquisition mit ihr in Verbindung bringt. Daher stempelt Janus die Wirklichkeit der Zauberei zu einer von der alten Kirche verworfenen Häresie (S. 270.), — wofür gerade in der alten Kirche der Exorcistat eingesetzt war, scheint er nicht wissen zu wollen. Den Exorcismus macht er damit lächerlich, daß nach dem Rituale Romanum „ein Mensch, der bezauberte Dinge zu sich genommen, den Satan, der dadurch von ihm Besitz ergriffen, durch ein Brechmittel wieder austreiben solle." Freilich hat das Ritual unter den übrigen beim Exorcis-

mus zu befolgenden Vorschriften auch die[14]): malefica signa vel instrumenta si obsessus ore sumpserit, evomat. Es betrachtet mithin das Vorhandensein dieser Dinge als ein eventuelles Hinderniß der Austreibung; nur eine „talmudische Auslegungskunst“ kann in dem Ausbrechen resp. im Brechmittel die wirksame Ursache der Austreibung des Teufels selbst erblicken. Sogar „das ganze Hexenwesen, wie es vom 13. bis ins 17. Jahrhundert bestand,“ soll „theils unmittelbar theils mittelbar ein Erzeugniß des Glaubens an die unwidersprechliche Auktorität des Papstes sein“ (S. 269.). Auch der Aufschwung, den dasselbe seit der Reformation bei den Protestanten genommen hat? Und wie geht es den Päpsten erst mit der Inquisition! „Die Inquisitoren waren Delegirte des Papstes, und nie ist ein Mensch anders als im Namen des Papstes und aus dessen allgemeinem oder speziellen Auftrag zur Folterbank geführt und auf den Scheiterhaufen gestellt worden“ (S. 264.). Der Beweis fehlt natürlich, ebenso der authentische Beleg für das (S. 262.) mitgetheilte grausenhafte Bild des von den Päpsten angeordneten oder gebilligten Inquisitionsverfahrens. Wer die Schrift Hefele's über Cardinal Ximenes gelesen, wird es unbegreiflich finden, daß in Deutschland nicht bloß von Romanschriftstellern, sondern von katholischen Historikern noch ein solcher Unfug getrieben werden kann.

Doch kehren wir zur Prüfung der historisch dogmatischen Erudition zurück. Seinen höchsten Triumph über die Unfehlbarkeit des Papstes feiert Janus mit den Decreten der 4. und 5. Sitzung des Concils von Constanz. Daß dieses Concil, wie das Basler, auch ohne Papst ökumenisches Concil war, natürlich auch frei von irgend einem beengenden Einflusse, während alle anderen abendländischen Concilien nicht ökumenisch waren, „leuchtet (S. 323) ihm ein“ ohne alle

---

14) Tit. 90. §. 19. Janus citirt bloß die Seite einer beliebigen alten Ausgabe, nicht den Text.

Umstände. Das verstümmelt wiedergegebene Decret hat dann mit der Unterwerfung des Papstes unter das Concil, auch die Fehlbarkeit desselben „zum Glaubenssatz und zur dogmatischen Feststellung" gemacht (S. 324). Um in sein Triumphlied keinen Mißton zu bringen, übersieht der glaubenseifrige Mann, daß in der Ausgabe des Concils, die er vor sich hatte, nicht einmal, sondern zweimal und öfter sehr ausführliche Vota der dogmatischen Sektion des Concils (Diffusa condemnatio articulorum Wicleffi) enthalten sind, auf Grund welcher die kürzeren Lehr-Censuren gegen Wicleff vom Concil erlassen wurden, und in welchen die höchste Lehrgewalt resp. Unfehlbarkeit der Decrete der römischen Kirche (in qua Papa caput et collegium cardinalium sicut corpus) so nachdrücklich betont und ausführlich erwiesen wird[15]), wie es sonst nie in einem Concil oder selbst von den Päpsten geschehen ist. Merkwürdig, wie man gerade damals, wo das Papstthum mehr als je gedemüthigt war, es nichtsdestoweniger als „securum et certum refugium omnium ecclesiarum et universitatis christianorum in omni materia catholica et ecclesiastica" anerkannte und verehrte. Geradezu drollig ist es, daß eben dieses von Janus über alle anderen erhobene Concil seinen (des Janus) primatus honoris so energisch in Wicleff und Hus verdammt und insbesondere, als wenn es in diesen beiden ihn selbst mit seiner Verketzerung der päpstlichen Decretalen vor sich gehabt, die Lehre, daß die Decretalen vom Glauben Christi wegführten, in Art. 38. ausdrücklich verwirft. Es bedurfte daher weder Cajetans noch Cano's noch Bellarmin's um das „Constanzer Dogma" wieder umzustoßen.

Auf Bellarmin, als den Repräsentanten des jesuitischen Trugsystems, hat unser wahrheitsliebender Janus es besonders abgesehen. Indeß hat er hier das Unglück, sich selbst

15) So z. B. zu art. 5, 6, 9, 37, 38, 41. in Conc. Const. ed. Vonderhardt. tom. III. Mehrere Stellen sind abgedruckt Katholik. 1866. II. S. 17 ff.

mit einer Lüge zu prostituiren, auf der ihn mancher katholische Bauer ertappen könnte. Es ist nicht lange her, daß Pastor Andreä von Neheim in großen und kleinen katholischen Blättern an den Pranger gestellt wurde ob der Behauptung, nach Bellarmin müsse die Kirche auch Sünden für Tugenden, Tugenden für Laster halten, wenn der Papst es für gut finde. Er berief sich auf den bei Bellarmin stehenden Satz: Si autem papa erraret praecipiendo vitia vel prohibendo virtutes, teneretur ecclesia credere vitia esse bona et virtutes mala, nisi vellet contra conscientiam peccare. Man bemerkte ihm einfach, der Satz stehe freilich bei Bellarmin, aber nur, um die Hypothese des etwaigen Irrthums in der Entscheidung des Papstes ad absurdum zu führen. Bellarmin argumentirt nämlich so: Wenn die Kirche in den Sitten irrte, irrte sie auch im Glauben; letzteres ist nicht möglich, folglich auch jenes nicht. Es würde aber stattfinden, wenn der Papst, dem die Kirche zu folgen verbunden ist, in der im citirten Texte angegebenen Weise irrte. Folglich kann eben der Papst nicht irren, und zwar deßhalb nicht, weil die Kirche nicht verpflichtet sein kann, eine irrige Entscheidung anzunehmen. Die von Pastor Andreä damals verübte Sinnentstellung war so offenbar, daß man nicht wußte, ob man hier ein Beispiel von unbegreiflicher Unwissenheit oder von Perfidie vor sich habe. Und nun kommt unser hochgelehrtes Doppelgesicht mit seiner erleuchteten Wahrheitsliebe und schreibt also: (Nach Bellarmin) „kann der Papst in moralischen Fragen ebensowenig irren, als in dogmatischen. Ja, er versteigt sich zu der Behauptung [man beachte die Antithese und den Klimax, zu dem selbst Andreä sich nicht verstiegen] daß, wenn der Papst irren würde, indem er Sünden vorschriebe und Tugenden verhinderte, die Kirche gebunden wäre, die Sünden für gut und die Tugenden für schlecht zu halten, wenn sie nicht gegen das Gewissen fehlen wollte." Und er citirt dabei die

oben angeführten lateinischen Worte, mit Kapitel, Nummer, Ausgabe, Seite, kurz mit einer Sorgfalt, die er sonst selten anwendet, und also mit der Miene vollster Ehrlichkeit und im Bewußtsein, einen Kapitalschlag auf das Haupt des Bannerträgers des Jesuitismus zu führen!! Quid dixisti, o infelix astutia?

Zur Abwechslung und zugleich zum Schlusse folge hier einer der letzten quellenmäßigen Berichte unseres Verfassers. Zu guter Letzt verlegt er sich nämlich auf psychologische Studien über die Wirkungen, welche das Bewußtsein der Unfehlbarkeit auf die Gemüther der Päpste mache, und betreibt sie beinahe so ernsthaft, wie die müßigen Frauen beim Kaffeetisch über die Gemüthszustände ihrer Nachbarinnen sich ergehen. Nachdem er mit Hilfe des Jansenisten Arnauld Innocenz X. in seinem Kabinet belauscht, läßt er sich S. 437 von einem ungenannten deutschen Staatsmann, der sich mit Charakteristiken ex professo befaßte, berichten „daß Gregor XVI. sich in seiner naiven Weise der hohen Stellung besonders auch darum freute, weil er dadurch in allen Dingen glaubte Recht haben zu müssen. Wenn Capaccini ihm in Finanzangelegenheiten Vortrag hielt, und weder der feine, geniale Staatsmann den Gebieter, noch der Gebieter mit seinen besten hausbackensten Argumenten den Staatsmann überzeugen konnte, pflegte Gregor bisweilen auszurufen: „aber er sei ja Papst, könne doch nicht irren, müsse Alles am besten wissen."" Wirklich sehr naiv; das Naivste aber ist und bleibt die Ernsthaftigkeit unseres Psychologen, der an dieser Geschichte die Wahrheit des Satzes erproben will: „Alle absolute Gewalt verdirbt den Menschen." Vere defecerunt scrutantes scrutationes.

Diese Proben mögen vorläufig genügen, um den Geist, der in unserem Januskopfe spukt, zu charakterisiren. Gewiß ist seit langer Zeit von Katholiken kein schlimmeres Buch gegen die Kirche geschrieben worden. Der jubelnde Beifall, den dieses „furchtbare Gericht über die katholische

Kirche", wie Frohschammer in der A. Z. Nr. 276 es nennt, in allen schlechten Blättern findet, ist der beste Beweis dafür.

Eben, wo wir dieses schreiben, geht uns eine andere Schrift zu m. d. T. „Reform der römischen Kirche an Haupt und Gliedern" (Leipzig, Dunker 1869.). Nach der Buchhändleranzeige rührt sie von einem hochgestellten österreichischen Geistlichen her, der „wegen seiner Stellung" mit seinem Namen nicht hervortreten könne. Auch sie treibt, obgleich mit weit geringerem Aufwand von Gelehrsamkeit, den kirchlichen Liberalismus bis in die offene Häresie hinein und leugnet überdies, was Janus nicht ausdrücklich, sein Freund Lianno aber desto deutlicher ausgesprochen, den Offenbarungscharakter der unbefleckten Empfängniß der hl. Mutter Gottes. Kurz vorher machte die Nachricht von dem offenen Abfall des P. Hyacinth die Runde. Die Hauptgrundsätze und Anschauungen sind bei allen dreien dieselben: alle drei bekämpfen die Kirche unter dem Namen „der ultramontanen, sie beherrschenden Partei."

Der Franzose hat aber diesmal vor den Deutschen den Ruhm der Offenheit voraus. Seine deutschen Gesinnungsgenossen hüllen ihre Persönlichkeit in einen dichten Schleier, wie sie selbst S. XIX angeben, um die Aufmerksamkeit der Leser rein bei der Sache festzuhalten, im Grunde aber darum, weil mit der Nennung der Namen, wie bei P. Hyacinth geschehen, die Personen ihren Nimbus und die Sache ihren mysteriösen Reiz verlieren würde.

Scheeben.

XXVIII.

Die Ehe Mariens.

An der Bodleyana dahier begegnete mir eine Abhandlung des englischen Theologen Nary, worin die neuerdings selten mehr besprochene Natur der Ehe Mariens sehr übersichtlich behandelt wird. Da der Gegenstand Ihren verehrten Lesern vielleicht willkommen ist, so benutze ich einige Feierstunden, ihn kurz zu fixiren.

Hugo, Albertus Magnus, Bonaventura und Scotus waren, wie aus Hugo's Buche de perpetua ss. M. virginitate hervorgeht, die Ersten, welche die hier obwaltenden Schwierigkeiten zur Sprache brachten und, freilich in verschiedenem Sinne, zu lösen suchten. Estius bemerkt, die Frage sei von den Alten nicht behandelt worden, und erklärt mit der ihm eigenen Präcision kurz, es bedürfe einer Ausgleichung des scheinbaren Widerspruches bezüglich der veritas conjugii und des propositum perpetuae virginitatis: „Considerandum est, qua ratione potuerint haec duo consistere, maxime si propositum illud perpetuae virginitatis etiam voto firmatum fuerit, quemadmodum a B. V. factum fuisse non est dubitandum."

In der vorliegenden Antithese ist die stete Jungfräulichkeit Mariens und zwar die virginitas tum corporis tum mentis eine res absolute de fide credenda; das erhellt aus can. 3 Conc. Lat. 649, aus der Const. „Cum quorumdam" Paul's IV. von 1555, die von Clemens VIII. durch das Breve Dominici gregis bestätigt wurde. Dagegen ist die veritas matrimonii nicht gerade stricte als de fide zu prädiciren. Denn was zunächst die Schriftstellen angeht, so

sind die Ausleger wenigstens getheilter Meinung. Bezüglich der Väter bemerkt Vasquez III, d. 125, c. 3: Aut non tam aperte loquuntur pro veritate matrimonii aut aliqui oppositam sententiam aliquo modo insinuare videntur; ut saltem hinc colligere liceat, nullam apud eos manifestam fidei traditionem esse. Auch die Kirche hat keinen Ausspruch erlassen, der die negative Meinung als häretisch bezeichnete. Suarez meint freilich, der Punkt sei de fide, aber Sanchez (de matr. l. 2. d. 28.) widerspricht ihm, indem er sich auf Canisius beruft, der die quaestio eine arbitraria nenne, in qua sine erroris periculo potest utraque pars defendi. Trombelli lehrt (vita B. V. diss. 10), sententiam nondum ab ecclesia catholica esse stabilitam. Benedict XIV. endlich (de Syn. dioec. l. 13. c. 22.) sagt, daß die Beschränkung der Ehe auf bloße Sponsalien falsch und leichtsinnig, nicht aber, daß sie häretisch sei.

Beginnen wir mit der Frage über die veritas matrimonii. Einige sind der Meinung, Maria habe die volle virginitas mentis nur als desponsata, nicht als wahrhaft Verehelichte bewahren können. Die Unterscheidung ist in sich selbst irrig. Denn wahre Sponsalien sind ein Versprechen der künftigen Ehe, enthalten folglich die Intention, das jus in corpus zwar nicht in praesenti, aber in futuro wahrhaft zu tradiren. Ueberdieß enthält die gedachte Unterscheidung eine Verwechslung moderner Verhältnisse mit altjüdischen. Im Judenthume hatten einfache Sponsalien schon den effectus eines verum matrimonium, weßhalb, wie Selden (uxor hebr. cap. 1. lib. 2.) näher ausführt, die sponsa „citra rem citraque deductionem vere uxor“ war, weßhalb ferner der Verführer einer Verlobten als Ehebrecher bestraft wurde und die bloße Braut gemäß einstimmiger Ueberlieferung bei Maimonides und sämmtlichen Rabbinen nicht ohne Scheidungsbrief entlassen werden konnte. Die erwähnten Ausdrücke Res und Deductio bezeichnen Folgendes. Letzteres ist gleichbedeutend mit der Vermählungsfeier, die

der sponsus am 30. Tage nach Abschluß der Sponsalien verlangen konnte. Bis zu diesem Tage blieb die Braut im Hause der Eltern, und es war im Interesse der honostas publica dem Bräutigam versagt, sich der Braut zu nahen; verkehrten aber beide gleichwohl miteinander, so galten sie nicht als adulteri (Selden, l. c. cp. 8.), noch war das Kind unehelich (ib. cap. 8.). — Die virginitas mentis Mariens durch ihren Charakter als einer desponsata zu schützen, ist aber auch deßhalb unthunlich, weil die wirkliche Vermählungsfeier sicher erfolgt sein muß. Denn die Verlobung geschah vor Zeugen, unter mancherlei Feierlichkeiten (cf. Buxtorf, de Spons. et Divor. 3, a. 5.); die Unterlassung der Deductio hätte folglich den Ruf Mariens gefährden können, als sei sie wegen eines Vergehens preisgegeben worden. Dazu kommt, daß Joseph und Maria zusammenwohnten, denn Jesus galt als Joseph's Sohn; dieses Zusammenwohnen setzt aber die feierliche Einholung der Braut voraus, da die Verlobte eben streng gehalten war, vor dieser Deductio im Hause der Eltern zu verbleiben. Demnach ist die Meinung, Mariens Ehe habe nur die Bedeutung von Sponsalien gehabt, aufzugeben. Wenn die Schrift Maria als sponsa bezeichnet, so bildet das kein Präjudiz. Denn die Worte sponsa und uxor konnten nach Obigem promiscue gebraucht werden. Die Nothwendigkeit einer solchen Erklärung ist aber durch die „noli timere accipere Mariam conjugem tuam . . . et accepit conjugem suam" gesichert. Denn gleichviel, ob man das accepit für conjugem acceptam retinuit oder desponsatam in conjugem accepit nimmt, in beiden Fällen ist deutlich, daß Maria auch der Schrift zufolge nicht bloß sponsa war.

Andere geben zu, man müsse mehr als Sponsalien verlangen; aber es genüge, ein matrimonium civile anzunehmen, dem das vinculum naturale gefehlt habe. Es widerstreite nämlich der Jungfräulichkeit Mariens, daß Joseph der wirkliche Vater Jesu gewesen; es widerstreite ihrer

Heiligkeit, daß sie wirklich das Gesetz der Reinigung erfüllte; es widerstreite ihrer Jungfräulichkeit, daß sie wirklich das jus in corpus einem Menschen übergeben habe: folglich sei das Alles civiliter zu verstehen. Man könnte aber, in solcher Weise argumentirend, auch behaupten, es widerstreite ihrer Jungfräulichkeit, wirklich Mutter gewesen zu sein; folglich sei auch dieß civiliter zu erklären. Schon St. Augustin bemerkte zur Sache: Secundum hanc opinionem non secundum veritatem locutam fuisse scripturam vis intelligi, ut Mariam ejus conjugem diceret. Hoc putamus Evangelistam facere potuisse quum vel sua vel cujuslibet alterius hominis verba narraret ut secundum opinionem hominum loqueretur: numquid et Angelus loquens unum ad unum, contra conscientiam et suam et ipsius cui loquebatur secundum opinionem potius quam secundum veritatem fuerat locuturus qui ei dixit: Noli timere accipere Mariam conjugem tuam? Deinde quid opus erat, ut usque ad Joseph generationes perducerentur, si non eâ veritate factum est, quâ in conjugio sexus virilis excellit? So De Vit. et Concup. I, 12, 46. Gegen den letzten Theil der Augustinianischen Deduction ließe sich bemerken, daß der Stammbaum Christi nicht in Wirklichkeit auf Joseph auslaufen könne, weil Christus eben nicht wirklich Joseph's Sohn war. Allein ein verum matrimonium vorausgesetzt, läßt sich diese Wirklichkeit nicht beanstanden; denn, wie Lucas Brugensis zu Luc. 3 bemerkt, cum legitimo matrimonio junctus erat Josephus Virgini Mariae essetque proinde Mariae corpus corpus ejus, quia et una ipse cum eâ esset caro, jure etsi non re proles e Mariae carne genita, ex ejus genita est carne. In der That, wäre nicht das wahre vinculum naturale mit dem Anrecht auf Alles, was die Ehe gibt, bei Maria und Joseph vorhanden gewesen, so wäre die Bezeichnung Mariens als uxor und conjux nicht faßlich; die Bewohnung desselben Hauses und die sustentatio vitae begründen kein conjugium,

da beides auch dem Vater für sein minderjähriges Kind obliegt.

Beiläufig sei hier der sonderbaren Meinung Einzelner gedacht, die das matrimonium B. V. wohl als ein wahres in facto esse, nicht aber in fieri anerkannten. Es genügt dagegen die Bemerkung Billuarts, matrimonium non posse subsistere in ratione contractus sine consensu mutuo conjugum, quia contrahere est consentire et contractus est mutuus conjugum consensus. Empfing der heil. Joseph das jus in corpus B. V. unmittelbar, wie man vorgibt, nicht von Maria, sondern von Gott, so mußte auch Maria, damit ein verum matrimonium existiren konnte, dasselbe Recht bezüglich des heil. Joseph gegeben und von ihr acceptirt werden; acceptirte sie es, so entsteht für ihre virginitas mentis dem Wesen nach dieselbe Schwierigkeit und mit der Eliminirung des in fieri ist nichts gewonnen, abgesehen davon, daß ein matrimonium in facto esse, d. h. in vinculo ex contractu orto nach seinem Begriffe das in fieri supponirt.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, wie das matrimonium verum B. V. mit der vollkommnen virginitas mentis bestehen könne. Nach allgemeiner Lehre besteht eine giltige Ehe, wenn Jemand durch einen Procurator mit einer Abwesenden contrahirt, von der feststeht, daß sie z. B. als auf Lebenszeit Verbannte niemals zu ihm kommen, ihn niemals sehen werde. Das Wesen der Ehe besteht daher, wie Sanchez (de mat. 2, 1.) sagt, in vinculo illo quo formaliter conjuges sunt uniti, quod oritur ex mutua traditione. Die wesentliche Materie des Consenses ist demnach das jus in corpus und eben aus der Uebergabe dieses Rechtes entsteht, wie Sanchez sagt, das vinculum. Demnach ist die obligatio, nicht aber die executio obligationis de essentia matrimonii; die Intention, der Obligatio nicht zu genügen, kann ebenso wenig die Giltigkeit des Consenses annulliren, als die Profeßleistung durch den Willen, die Regeln des Ordens

nicht zu halten, in ihrer Validität geschädigt wird. So konnte auch Maria wahrhaft die Ehe eingehen und doch Jungfrau auch im Geiste bleiben, indem sie die executio obligationis mente ausschloß: non concubitus causa, sagt Lucas Brugensis, nupsit, sed concubitum nubens exclusit.

Hierbei entsteht allerdings die Schwierigkeit, daß es widersinnig scheint, in die Hingabe eines Rechtes zu willigen, ohne in das zu willigen, wozu das Recht gegeben wird. Man muß dabei indeß unterscheiden. Zunächst ist deutlich, daß der consensus explicitus zu einem Rechte nicht ebenso explicite die Willigung in den Gebrauch des Rechtes erheischt. Denn beide, jus und usus, sind eben trennbare Dinge, die sich als ein dominium directum et utile entgegenstehen; das Erste ist denkbar und oft wirklich ohne das Zweite, wie die Emphyteuse, das Vermögen der Mündel und andere Fälle zeigen. Darum muß zuvörderst in dem consensus ad matrimonium, damit er giltig sei, die intentio consummationis jedenfalls nicht explicite enthalten sein. Aber selbst implicite ist sie ex parte contrahentis nicht erforderlich, mit anderen Worten, sie ist positiv ausschließbar, ohne die Giltigkeit des Contractes anzutasten. Denn der Consens beider Theile ist zwar causa consummationis, aber, wie Thomas lehrt, keine causa ex seipsâ operans effectum, sondern wie in sich selbst, so auch in dem effectus von dem Willen der Contrahenten abhängig, so daß nicht mehr als die possibilitas consummatiouis in dem contractus als causâ liegt. Die Realität solcher Ursachen verdeutlicht die potestas ordinis, welche als causa der Spendung des Bußsacramentes dasteht; aber diese Spendung hängt von dem Willen des Bischofs ab, der die Jurisdiction ertheilt; so kann es geschehen, daß der Bischof Jemanden weihet mit dem festen Willen, ihm niemals die Jurisdiction zu geben. Der Schein des Widersinnigen schwindet somit auf jeden Fall, sofern nur gehörig das jus in usum von dem usus juris unterschieden wird. Ungiltig wäre der Vertrag: Ich

gebe dir dieses Recht, vorausgesetzt, daß du es nicht annimmst; giltig aber wird contrahirt in der Aussage: ich gebe dir dieses Recht, vorausgesetzt, daß du es nicht gebrauchst. Man könnte da nur fragen: wozu nützt denn solche Uebergabe? nicht aber behaupten, es sei keine Uebergabe. Daß in unserem Falle auch der Nutzen recht wohl nachweisbar ist, liegt auf der Hand.

Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß Maria, indem sie durch ein persönliches Gelübde bestimmt die executio ausschloß, ihren Bräutigam hintergehen, sein Recht verkürzen mußte. Man löst diese Frage durch die allgemeine Annahme, Gott habe der heiligen Jungfrau vor der Ehe geoffenbart, daß der heil. Joseph niemals den Gebrauch seines Rechtes verlangen werde. Es genügte eben nicht, daß Maria wußte, auch der heil. Joseph habe die Jungfräulichkeit gelobt; denn einmal setzt die Ehe nach Ablegung eines solchen votum, wie Sanchez 1, 43. anmerkt, für den wandelbaren Willen immerhin die Gefahr des Bruches der promissio; andererseits scheint sie der Würde jenes votum einigermaßen entgegenzustehen, weßhalb die Annahme einer besonderen Offenbarung gewiß zu bevorzugen ist.

Oxford.

Dr. Rohling.

XXIX.

Zur Selbstcharakterisirung Alexander's von Humboldt [1]).

Als vor wenigen Monaten Alexander von Humboldt's hundertster Geburtstag zu Berlin feierlich begangen wurde, rief einer der dortigen Redner emphatisch aus: „Der Mann, den wir feiern, war gleichsam der Schutzgeist des neunzehnten Jahrhunderts, das verkörperte Ideal eines Erlösers der Menschheit," und ein anderer Redner betheuerte, Humboldt habe den menschlichen Geist von allem Irrwahn einer sogenannt geoffenbarten Religion befreit und man habe den „Humboldt-Hain" gegründet, um damit in echt „patriotischem Sinne" anzudeuten, daß wenigstens die Gebildeten der Nation das „höchste Wesen" in der Natur anbeten sollten, wie Humboldt diese Anbetung gelehrt und wie unsre Alt-Vordern in den guten vorchristlichen Zeiten, unbekannt mit „Symbolzwang und Priester-Herrschaft," in den altdeutschen Hainen die höchsten Naturkräfte als Götter verehrt hätten. Ein „deutsch-katholischer" Prediger ging sogar so weit,

1) Briefe von Alexander von Humboldt an Christian Carl Josias Freiherrn von Bunsen. Leipzig bei Brockhaus 1869. Früher erschienen in demselben Verlag: Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858, nebst Auszügen aus Varnhagen's Tagebüchern und Briefe von Varnhagen und Anderen an Humboldt. — Vergl. auch die Gedächtnißrede auf Humboldt von H. W. Dove, gehalten in der öffentlichen Sitzung der Berliner Academie am 1. Juli, dem Leibnitztage des Jahres 1869. — Bekanntlich wendete Laplace auf Humboldt die Bezeichnung an: „C'est toute une Académie," aber trotz aller Universalität seines Wissens wird sich wohl in Zukunft bewahrheiten, was Humboldt einmal zu Dove sagte: „Ich weiß, daß ich nur eine schwache Spur in der Wissenschaft hinterlassen werde."

einen „Ehrengottesdienst für Humboldt“ (und gleichzeitig auch für Kaiser Joseph II.!) anzukündigen! Die ganze „Humboldt-Feier“ ging in Deutschland fast überall, wo sie in Scene gesetzt wurde, von den Vertretern des religiösen, wie politischen Radicalismus aus und fast Alles was darüber in den Zeitungen verlautete, diente nur zur Kenntniß der Pathologie der Zeit. Dennoch bot in gewisser Beziehung die Erscheinung etwas ganz Tröstliches dar: durch die geringe Theilnahme nämlich, welche die „Feier“ im Volke fand, wenn man sie mit der „Schiller-Feier“ verglich, welche gerade vor einem Jahrzehnt das Volk in Bewegung setzte. Wie man damals Schiller als die „Incarnation des modernen Geistes,“ d. h. des vom geoffenbarten Christenthum losgelösten Geistes, gleichwie zur Verehrung „auf den Altar freier Menschenthat“ aufstellte, so beabsichtigte man in diesem Jahre zu gleicher Verehrung den „großen Bürger zweier Welten“ aufzustellen, zahllose Zeitungsschreiber waren seit Monaten thätig für die „erhabene würdige Feier,“ die deßfallsige Parole der Logen wurde überall umhergetragen, aber das „Volk“ blieb stumm und still: ein richtiger Instinkt leitete das „Volk,“ sogar in Berlin, der „Metropole der Intelligenz“ hatte die Feier nichts weniger als einen „volksthümlichen“ Charakter. „Das Volk sprach, indem es schwieg,“ ließ sich mit Mirabeau vom deutschen Volk bei der „Humboldt-Feier“ sagen, und darin lag für uns etwas überaus Tröstendes hinsichtlich der Zukunft dieses Volks, dessen gesunder Naturlaut sich in jenem Arbeiter aus Magdeburg äußerte, der seine Abneigung gegen Humboldt mit den Worten begründete: „Wir irren umher, ohne noch zu wissen, wo uns Ruhe und Zufriedenheit wird, aber soviel wissen wir doch, daß wir diese nicht bei dem Manne finden können, der selbst nichts davon besessen.“ Ein treffendes Wort: die Wissenschaft allein gibt weder Ruhe, noch Zufriedenheit, jene Wissenschaft nämlich, als deren Repräsentant Humboldt dasteht, die Wissenschaft ohne

Glauben, ohne Gesetz, ohne Moral, die sich selber und der Menschheit ganz allein Alles sein will, die an Stelle der geoffenbarten Religion treten will und den Anspruch erhebt, statt der Kirche fortan das Heil des Menschengeschlechtes zu wirken.

Humboldt war in Wahrheit unter den Modernen einer der obersten Repräsentanten dieser Wissenschaft, und in den oben verzeichneten Briefsammlungen, die beide den Anspruch erheben, das „wahre, echte, unverfälschte" Bild von Humboldt's Geist und Charakter zu liefern, hat er auch in dieser Beziehung reiche Beiträge zu seiner Selbstcharakteristik geliefert. Mit aller Offenheit versicherte derselbe Mann, den der Superintendent Hofmann (in seiner Grabrede auf ihn) für einen wahren Christen ausgab, seinem Freunde Varnhagen, daß der mythische Christus der Bruno-Bauer'schen Theologie ihn „präadamitisch bekehrt gefunden," daß er David Strauß nicht bloß wegen seiner Kritik der „schwarzen Männer" liebgewonnen, sondern auch wegen seiner Späße über „die blauen Dinge jenseits des Grabes;" er glaubte an keine Unsterblichkeit und wollte „mit der Fortdauer nach der sogenannten Entseelung eben nicht viel Staat machen." „Entweder ist unsere Verehrung für Humboldt'sche Schöpfungen" — sagte darum ein Kritiker im deutschen Museum vom 6. Sept. 1859 kurz nach dem Tode des Gefeierten — „eine Narrheit, eine wahnsinnige Täuschung, oder die Kirche mit ihren Dogmen ist ein Hohn auf die Gesittung der modernen Welt."

Für einen solchen „Hohn" erklärte auch Humboldt die Kirche, und die von der Kirche gelehrte Moral war ihm äußerst zuwider. Als die schöngeistige Ludmilla Assing ihren schlüpfrigen Roman „Elisa von Ahlefeldt" herausgegeben, erndtete sie das reichste Lob des greisen Naturforschers ein; er spottete darüber, daß in Berlin „die Kirchenfrage aufgeworfen worden, ob neben dem Gatten auch ein

„Freund“ erlaubt sei,“ und als Achtundachtzig-Jähriger litt er noch mit an den Assing'schen „Gefühlsplagen,“ welche „die edelsten und gebildetesten Menschen sich aufzuerlegen wissen über halb dogmatische Leidenschaften, zu deren Befriedigung das schwierige Institut der offiziellen Ehe kein Mittel ist!“ So äußerte sich in einem Briefe an Varnhagen vom 30. Juli 1857 „der Glaube an eine hohe sittliche Weltordnung,“ den der Herausgeber von Humboldts Briefen an Bunsen ersterem nachrühmt.

Beide Schriften liefern weiterhin ein treffliches Material zur Beantwortung der Frage, welche Wirkungen die moderne, vom Glauben und Christenthum losgelöste Wissenschaft in dem Innern des Menschen erzeugt: ob Demuth, oder Hoffart, ob Liebe, oder Haß und Neid. Humboldt, der angebetete „Fürst deutscher Bildung“, war der erste Kammerherr am preußischen Hof, im täglichen Umgange und vertrautesten Verkehr mit König Friedrich Wilhelm IV., der wie ein zärtlicher Freund ihn behandelte, ihm alle Geheimnisse seines Herzens mittheilte — und wie lohnte der „Fürst der Bildung“ dieses edelmüthige Vertrauen! Im Verkehre mit Varnhagen überschüttete er den König mit dem Geifer seiner Schmähsucht, er nannte seinen edlen Mäcen „eine Mauleselnatur, die nichts produciren“ könne, er erzählte alle mögliche beschimpfende Anecdoten und Volkszoten, um den Monarchen als einen aus Rohheit und Excentricität combinirten unmännlichen Schwätzer und Wirrkopf zu brandmarken (Vergl. Histor. pol. Bl. Bd. 49, 23). Niemand, sagte er am 18. März 1843, habe „Einfluß“ auf den König. „Auch Bunsen und Radowitz, die Günstlinge des Königs, haben keinen, sie können nichts als die erspähten Einbildungen und Schwächen nähren, ihnen dienen und opfern, und wollten sie etwas, das außerhalb dieser Richtung läge, so wäre es gleich mit ihnen vorbei. Der König thut was er grade will . . . Napoleonische

Friedenszüge nach London, St. Petersburg, in den Orient, eroberte Gelehrte und Künstler, anstatt Länder! Kunst und Phantasie auf dem Thron, fanatische Gaukelei umher, und heuchlerischer Mißbrauch in Spielerei." (S. 124.) Am 1. April 1844 läßt sich Humboldt weiter vernehmen: „Der König ist mit nichts als mit seinen Phantasien beschäftigt, und diese gehen meist auf Geistiges, Kirchliches hinaus, Gottesdienst, Kirchenbauten, Missionen u. s. w. Das Irdische bekümmert ihn wenig; ob Louis Philipp's Tod eine Krise herbeiführen wird, was bei Metternichs Ableben eintreten kann, wie sich Rußland gegen uns verhält, das alles läßt ihn gleichgültig, er denkt kaum daran. Wer einmal sein Günstling ist, und ihn nach Neigung beschäftigt, der hat gewonnen Spiel. Bunsen, Radowitz und Canitz, stehen am höchsten bei ihm, Stolberg erst in zweiter Reihe. Dabei herrscht die größte Zerstreuung und Achtlosigkeit." (S. 135.) „Bunsen hat (in London bei der Anwesenheit Friedrich Wilhelm IV.) die größten Tactlosigkeiten gemacht, alle Welt ist gegen ihn, nur der König mehr als je für ihn; die ganze Reise des Königs war eine Intrigue von Bunsen, sagten selbst Engländer" (S. 106). „Bunsen hat an Verstand nicht zugenommen; er hat dem Königevorgeschlagen, Californien zu kaufen, Missionäre dorthin zu schicken u. s. w." „Auch an den Niederlassungen in Texas hat man den König wollen Theil nehmen lassen, immer mit Einflechtung religiöser Interessen. Humboldt hat an Bunsen eine starke Mahnung geschrieben, er möchte doch Eichhorn warnen, möchte den Haß bedenken, den die Handlungsweise dieses Mannes erwecke, und den ja der König mittrage; hier sprach er ihm ausdrücklich in gleichem Sinne, und führte ihm alles zu Gemüth; aber Bunsen, der zwei Stunden eifrigst über Aegypten mit ihm gesprochen, erwiederte hierauf keine Silbe, sondern stand auf, und ging weg. Humboldt hielt ihn für eitel genug, ein Ministerium hier anzunehmen." Gleichzeitig schrieb dann Humboldt seinem „zärtlich geliebten Freunde" Bunsen

als einem der tüchtigsten preußischen Diplomaten die höchsten Lobsprüche, wie seine Briefe an diesen beweisen.

Vergleichen wir diese Briefe mit andern, gleichzeitig von ihm an Rahel Varnhagen u. s. w. geschriebenen, so können wir die „Kunst“ bewundern, mit der der berühmte Gelehrte „in verschiedenen Sprachen zu sprechen wußte.“ Während er z. B. am 4. Februar 1833 an Bunsen über dessen Gesangbuch schreibt .... „mein Bruder ist voll Bewunderung der geistreichen überaus schön geschriebenen historischen Vorrede, das Buch war gestern Abend beim Kronprinzen der fast einzige Gegenstand unseres Gesprächs,“ ergeht er sich in einem Briefe an Rahel vom 9. Febr. desselben Jahres in allerlei ironischen Bemerkungen über das Buch: „Das byzantinische Reich allhier (in Berlin) ist sehr ernsthaft in zwei Parteien des Bunsen'schen Gesangbuchs und des Elsner'schen Liederschatzes getheilt. Die Kriegs- und Adjutantenmacht ist für den Liederschatz. Ich bin noch unentschieden.“ Gegen Bunsen äußert sich Humboldt über dessen „Hippolytus,“ „Zeichen der Zeit,“ sowie überhaupt über dessen reformatorische Thätigkeit in kirchlichen Dingen in den überschwänglichsten Ausdrücken der Verehrung und Bewunderung (S. 150, 151, 155, 166, 167, 168, 183—184, 199), ganz anders aber lautet darüber seine Sprache gegen Varnhagen. Als z. B. Bunsen damals, wo er aus England abberufen worden und sich schon mit den „Zeichen der Zeit“ beschäftigte, einen langen Brief an Humboldt gerichtet, antwortete dieser am 30. Mai 1854, er habe das „schöne und zarte Andenken mit inniger Rührung“ empfangen. „Das Wort Rührung bezeichnet bei Menschen, die an die großen Dramen der irdischen Existenz gewöhnt sind, Linderung im Schmerz ...“ Bei Bunsen seien „die seltensten Geistesgaben mit einem großen und edlen Charakter gepaart“ u. s. w. „Ich denke nur an die Freiheit, die sie, mein theurer edler Freund, errungen haben. Sie finden sich höheren, erreichbaren Zwecken des

geistigen und fühlenden Lebens hingegeben . . . Ich erinnere an den Eindruck, den Ihre herrliche Einleitung zu der deutschen Ausgabe des Hippolytus gemacht hat! Bei den Bacchanalien der Reaktion und den überall auflodernden kirchlichen Zwistigkeiten wird es ein Trost sein, die Stimme staatsmännischer Vernunft und echter Religiosität zu vernehmen." (S. 183—184). Aber schon am 4. Juni 1854 schickt er den „herrlichen" Brief an Varnhagen mit den Worten: „Ich lege Ihnen noch einen krausen Brief des armen Bunsen bei, den Sie recht geheim halten" u. s. w. Er spricht von Bunsens „gefährlicher Tendenz" für „theologischen Streit" und für „seine neuerfundene apostolische Kirche unter der Firma Hippolytus" u. s. w. Varnhagen bemerkt dazu (S. 286): „Der Brief von Bunsen ist sehr undeutlich geschrieben. Humboldt nennt ihn einen „krausen," was ihn treffend bezeichnet. Bunsen will künftig in Bonn wohnen, beklagt aber, daß die Universität so heruntergekommen sei, besonders in der theologischen Facultät, man habe Dorner und Rothe weggebissen, und die allerbeschränktesten oder mittelmäßigen Leute, wie Lange und Steinmeyer, seien an deren Stelle getreten; von Hengstenbergs Studirzimmer aus, durch Gerlach, gehe Alles auf Verdummung und Verfinsterung los; man werde diese trübe Zeit des geistreichsten Königs des Jahrhunderts noch viel ärger beklagen und verurtheilen als Wöllner's" u. s. w. So Bunsen — als gefallener Günstling.

König Friedrich Wilhelm, sagte Humboldt, lebe „in einem Taumel von Vergnügen," sei „oft ausgelassen lustig, denke an keine Politik," sei „gereizt und böse, launenhaft" u. s. w. „Der Zerstreuungen" — schrieb er über den König an Bunsen, in der Zeit (1856), wo dieser wegen seiner Entlassung aus den Staatsgeschäften grollte — „von der Schlangeninsel bis Sydow-Neuenburg und der Colonie Neu-Barmin in Marokko und dem Conclave der evange-

lischen Cardinäle[2]) in Monbijou, gibt es unzählige. Dazu bei dem geistreichen und gemüthlichen Fürsten immer derselbe Haß gegen Thatsachen: denn sie stören die Spiele der Einbildungskraft. Thatsachen sind ihrer Natur nach grob, weil man sie nicht leugnen kann. Sie sind grob und darum unbequem;" (S. 204) mit „Gewaltmitteln" wolle der König „den apostolischen Magnetismus der anglikanischen Kirche einführen" u. s. w.

Unter dem 9 Sept. 1853 erzählt Varnhagen: „Humboldt hatte sich melden lassen, er kam gegen halb 2 Uhr und blieb bis nach halb 3. Ein bloßer Besuch, ohne Geschäftliches; er hatte das Bedürfniß mancherlei auszusprechen. Zuvörderst erklärte er sich mit bitterem Hohn und Unwillen über des Königs Reden in Elbing und in Hirschberg, über die gänzliche Schwäche, die sich in solchen Aufwallungen kundgebe. Dann sprach er mit tiefster Verachtung von dem Cultusminister von Raumer, dessen Rohheit und Frechheit, dessen Haß gegen alle Wissenschaft, dessen unheilvolles Wirken." „Der König," sagte Humboldt, „haßt und verachtet alle seine Minister, aber diesen besonders, und er spricht von ihm wie von einem Rindvieh[3]), besonders ärgert ihn, daß Raumer stets den Wünschen des Königs entgegen

---

2) In einem Briefe an Nagler spottet Humboldt über „die protestantischen Jesuiten", welche „über das Gefieder der Engel" streiten, „Dinge, die lästig sind, bis sie recht schädlich und ernst werden." Vergl. Protestantische Kirchenzeitung 1869, Nr. 35.

3) Das Wort „Rindvieh" wird dem König oft in den Mund gelegt. So klatschte Humboldt: „Die Berichte des Herrn von Orlich aus Afghanistan wurden dem König vorgelesen; er meldete unter Anderem, die indischen Fürsten, denen er vorgestellt worden, hätten ihm schöne Geschenke angeboten, allein er habe nach dem Beispiel der englischen Offiziere nichts angenommen. Als diese Stelle vorkam, erhob der König die Arme, machte die Gebärde des Zugreifens und rief überlustig: O Rindvieh, Rindvieh! Hätte nur immer nehmen sollen, immer nehmen!" Varnhagen's Tagebücher zum 20. August 1843.

ist." — Und behält ihn doch? — „Wie er alle behält, weil er sie einmal hat, und jede Veränderung eine mühsame Arbeit ist. — Beispiel von den Brüdern Schlagintweit, die der König gern zu einer Reise nach dem Himalaya unterstützen wollte, der Cultusminister verweigerte es, der König befahl ihm, die Meinung Humboldt's zu vernehmen, diese war die günstigste, Raumer jedoch beharrte auf seiner Meinung, die durch Humboldt's Meinung nicht umgeändert sei. Da schrieb der König, der sich gegen seinen Minister ohnmächtig bekannte, an Bunsen, der nahm die Sache in die Hand, und die Brüder Schlagintweit erhalten nun englische Unterstützung." — Und derselbe König, der so eifersüchtig auf seine Macht thut, läßt sie so beschränken? „Ja, er gefällt sich bisweilen in der Rolle eines constitutionellen Königs, spricht sich in mißlichen Dingen mit einer Art Schadenfreude von jeder Verantwortung frei, wirft an ihn gemachten Forderungen die Schwierigkeit entgegen, die Unterschrift seiner Minister zu erlangen, ja thut als ob der „Racker von Staat" etwas ihm Fremdes wäre, beschuldigt sogar seine Minister, daß sie ihn über dem „Racker von Staat" oft außer Acht ließen" u. s. w. — „In kleinen Summen erfährt der König oft den größten Widerstand, in großen schlägt er denn doch durch; 300 Thaler für einen armen Gelehrten oder Künstler schlägt man ihm ab, 40,000 Thaler für einen Ankauf darf man ihm nicht verweigern." — „Welche verworrene, unheilvolle Wirthschaft!" — „Der König ist ganz zufrieden, daß er in den kirchlichen Sachen ungehindert mantschen kann, die gelten als vom Staate getrennt, da hat kein Minister einzureden." — „Der schlechteste Kerl in der ganzen Wirthschaft ist der Geh. Rath N. (Niebuhr), ein niedriger Schleicher, Duckmäuser, voll Haß und Gift. Die Garcia kann hier nicht singen, sagte er vor einiger Zeit, dazu ist sie zu roth; alle Vorstellungen, daß der Gesang nicht roth sein werde, waren vergebens, ich sagte ihm zuletzt, nun so

schicken Sie nach Bethanien, und lassen die Diakonissinnen singen. Er wird glücklich sein, mich unter der Erde zu sehen." (S. 274.)

Humboldt sprach „mit Verachtung von Eichhorn und Savigny als gleißnerischen Augendienern, die sich von Thile, von Gerlach, von Hengstenberg bestimmen lassen," und man kann aus Varnhagen's Tagebüchern des Näheren ersehen, welch' gewählte Ausdrücke die Freunde in ihren Unterredungen über Andere gebrauchten. Schelling, Cornelius, Tieck, Arndt [4]) u. s. w. werden als veraltete und verbrauchte Möbel bezeichnet; „das gibt kein klares Tageslicht mehr, nur ein nebelhaftes Dämmerlicht und einen Geruch von Schimmel und Muffigkeit;" „das wird eine verfluchte Rumpelkammer;" Schelling und seine Anhänger sind „das verächtlichste Lumpenpack, auf das je die Sonne geschienen hat." „Schelling soll Excellenz werden . . . bekomm's euch gut, ihr Lumpen." Minister Savigny ist „ein Ochs"; Minister Eichhorn „ein gräuelhafter Kerl;" Bethmann-Holweg „ein Serviler, ein Frömmler, ein Duckmäuser." „Hengstenberg, Tholuck und das übrige Gesindel." Leo, Tippelskirch u. s. w., die gegen den Rongeanismus auftraten, sind „Lumpen". Kraftvoll ist besonders auch die Aeußerung vom 8. März 1840: „Gewiß hat keine Diplomatie eine solche Reihe schlechter und erbärmlicher Subjecte aufzuweisen, als die preu-

---

4) Auch in dem eben erschienenen elften Bande von Varnhagen's Tagebüchern kömmt Ernst Moritz Arndt sehr übel weg. So heißt es dort z. B. S. 11: „Aller Dünkel von ehemals lebt noch in dem polternden Greis, sein lächerlicher Stolz auf eine Deutschheit, aus der er das Beste heraustadeln muß, damit sie recht die seine werde. . . Weg mit dem alten Faselhans, in welchem nie ein Staatsmann war und ein Volksmann nur, insofern er mit dem Deutschthum gegen das Ausland prahlte. Er verdirbt mir mit seinem Geschwätz die gute Stimmung." — Es wäre eine interessante Aufgabe, in einer „Blumenlese von Aussprüchen großer deutscher Männer" zu zeigen, wie die „Großgeister" der Nation sich gegenseitig beurtheilten.

tzische in den letzten zwanzig Jahren. Verbrecher und Dummköpfe, Schufte, Wichte, Abenteurer, Lumpen in beliebiger Abstufung, anzufangen mit dem Bundesgesandten Grafen von der Goltz" u. s. w. Wie Varnhagen, so brandmarkte auch Humboldt „die heuchlerischen Gaukler" in der Umgebung des Königs. In seinen Briefen an Bunsen reihen sich Klagen an Klagen über „den stehenden, trüben Urschlamm" des Berliner Lebens, wo „Alles grau und dunkel, und ungenießbar und öde," wo weder in den „höheren noch tieferen Regionen eine belebende Wärme" zu finden, wo man „Alles hasse, was den Schlummer störe", wo der „heimliche, eiskalte" Niebuhr, der „verschmitzte talmudistische Stahl" und Gerlach „der Böse von der Kreuzzeitung" ihr Wesen treiben könnten. Stand Humboldt diesen Männern persönlich gegenüber, so that er Jedem schön in's Gesicht, ihnen sowohl, wie dem König, der ihm in aller Arglosigkeit fortwährend sein Zutrauen schenkte.

Wenn Humboldt in eine Gesellschaft kam — so berichtet Dove in seiner Gedächtnißrede — „so benutzte die Wirthin das Vorrecht der Hausfrau und warf dem Wallfisch der Gelehrsamkeit irgend ein Fäßchen zum Spielen hin, und alle Ohren standen offen. Es brauchte aber in jenem Fäßchen nicht etwa nur Wissenschaft verpackt und aufbewahrt, es durfte auch die erste beste Welt- und Stadtneuigkeit, gar ein kleines (!) Scandälchen darin enthalten sein. Der Riese spielte dennoch damit".... Auf diese Weise soll Humboldt's Klatschsucht und Freude am Scandal beschönigt werden. Diese Klatschsucht überschüttete nicht bloß solche Männer, welche in der Politik von Wichtigkeit waren, sondern auch bloße Gelehrte, wie Ranke, Pertz u. s. w., mit voller Lauge, und Humboldt wetteiferte darin mit seinem „theuersten" Varnhagen, der überall, wie dieß besonders seine Tagebücher ausweisen, von cynischem Haß und dämonischer Verfluchung alles Kirchlichen und Heiligen überfloß. Das interessanteste Schauspiel dabei ist, daß vor Allem der „liebe Freund"

Bunsen wegen eitler Gefallsucht und wetterwendischem Charakter mitgenommen wird.

Humboldt hatte den Grundsatz, den er am 7. Dec. 1841 einmal in einem Briefe an Varnhagen aussprach: „Wahrheit ist man im Leben nur denen schuldig, die man tief achtet, also Ihnen," ein Grundsatz, von dem man mit Recht gesagt hat: „Kein Christ, kein heidnischer Ehrenmann wird diesen Satz der verworfensten Hofschranzen-Moral unterschreiben." Er kam den Großen der Erde mit ausgesuchter Courtoisie entgegen, er wurde von ihnen mit Orden und Ehren überhäuft, und hinter ihrem Rücken schimpfte oder spottete er weidlich über sie, nicht allein über den König von Preußen, sondern auch über den Prinzen Albert von England, den Großherzog von Weimar, den Herzog von Koburg-Gotha u. s. w. Hören wir z. B. noch folgende Aufzeichnungen vom 11. Aug. 1855: „Humboldt sah die letzten Bände von Stein's Leben bei mir liegen, und äußerte sein Mißfallen über die äußere Anordnung, den geringen Text und den ungesichteten Inhalt dieses Buches; er meinte, die goldene Dose mit Brillanten, die der König bereits an Pertz für diese Bände geschickt habe, sei viel zu viel. Ungerechtigkeit, schreiende und gemeine, gegen den alten Fürsten von Wittgenstein. Stein sei gar kein fester Charakter gewesen, Niemand habe leichter Ansichten und Urtheile gewechselt, seine früheren freisinnigen Ansichten über Staatswirthschaft, bürgerliche Einrichtungen, Handel und Gewerbe, habe er sich von der Zeit geben lassen, sie aber nachher vollständig aufgegeben und bestritten, als dieß in der Zeit vorherrschte; er habe so schmachvoll seine früheren Grundsätze aufgegeben, daß sein früherer Freund Kunth, der ihnen treu geblieben, aber auch Stein nicht bloßstellen wollte, über dreihundert Briefe desselben verbrannt hat, weil sie, wie er meinte, dem verehrten Manne nur Schande machten, ihn mit sich selbst in größtem Widerspruche zeigten." ... „Der König hat in Erdmannsdorf den Generallieutenant von

Gerlach bei sich, unter anderen auch R., falls er desselben nicht bereits schon satt geworden, wie so leicht geschieht." „Humboldt spricht von R. (Radowitz) mit Entschiedenheit als von einem Jesuiten, nennt ihn Ignatius, spottet und witzelt lange über ihn." „Die großen Schicksale Italiens lassen den König sehr gleichgiltig, aber eine bunte Glasscheibe, ein Schnörkel an einem alten Denkmal, ein Familienname, dafür habe er die größte Theilnahme, das beschäftige ihn, vergnüge ihn, für solchen Kleinkram sei nun R. der rechte Mann! Auch mit Bunsen sei das der Fall, der König briefwechsle mit ihm über theologische, kirchenväterliche Absonderlichkeiten. Er hat ihn aufgefordert, gegen den Bischof von Mainz Zeitungsartikel zu schreiben; Bunsen aber macht die Bedingung, sich in seinen Artikeln auf den Auftrag des Königs berufen zu dürfen, da sie sonst weder Ansehen noch Wirkung haben würden. Humboldt meint, einer Hierherberufung würde Bunsen doch nicht widerstehen, auch wenn sie keine amtliche, nur eine persönliche des Königs wäre." — „Der Herzog von Koburg-Gotha trachtet nach Gebietsvergrößerung und höherem Titel, der eines „Königs von Ostfalen" ist schon im Vorschlag, der König spricht von ihm scherzend, als ob er es schon wäre! Man rechnet dabei auf England und Frankreich, man schmeichelt und fügt sich daher gern dem Bonaparte, den man als Protector eines neuen Rheinbundes willig anerkennen würde. So steht es um die Deutschheit! Sie wird von ihren verpflichteten Beschützern am eifrigsten verrathen." Zuletzt sagte noch Humboldt: „Wenn man das Unglück hat, mit solch' elenden Menschen leben zu müssen, wie mit Gerlach, Raumer, und was sonst an diesem Hofe sich eingenistet hat." .. Er fuhr von mir nach der Köthener Straße, um ein Gemälde zu sehen, und hinterließ mich in großer Aufregung. Nicht den zehnten Theil von allem, was er sagte, hab' ich behalten und niederschreiben können!"

Wir denken, alle diese Mittheilungen dienen zur Selbst-

charakteristik des „Fürsten der modernen Bildung", der in seinem innersten Wesen ein Revolutionär war und in seinen geistigen und materiellen Genüssen sein langes Leben verbrachte. Eine ernste Mahnung an sein Gewissen wurde ihm einmal durch einen Brief aus Ohio zu Theil, worin ein gewisser August Grau am 6. Febr. 1852 ihm schrieb: „Sonderbar ist, daß die größten Naturforscher, Philosophen und Astronomen, die den größten Theil ihrer Lebenszeit mit neuen Erfindungen und mit der Erforschung der Naturkräfte zugebracht haben, oft ganz gleichgiltig sind in Beziehung auf ihr seliges oder unseliges Schicksal in der anderen Welt. Göthe, Schiller, Wieland und Kant und viele andere ... führten mehr oder weniger ein sogenanntes moralisches Leben, so daß sie sich vielleicht des Kartenspiels, der Kegelbahn, des Schauspielhauses und Tanzsaales enthielten, aber ihr Wirkungskreis ging nicht in die Ewigkeit hinein, und das Schicksal ihrer Nebenmenschen in der anderen Welt, ihre Seligkeit lag denselben nicht am Herzen ... Ach, Herr Geheimer Rath, ohne ihn, der auf Golgatha starb, sind wir doch bei all' unseren Kenntnissen, bei aller unserer hochgepriesenen Gelehrsamkeit höchst unglücklich. Göthe sagte bei einer gewissen Gelegenheit, daß er während seiner ganzen Lebenszeit noch nicht vier glückliche Wochen erlebt hätte. Das war die Sprache eines großen Gelehrten. Wenn Christus seine Residenz und seine Wohnung nicht in unserem Herzen aufgeschlagen hat, wer kann anders dort sein, als der Satan? Einer muß doch dort sein, einer muß den Commandostab führen. Man kann doch unmöglich zu einer und derselben Zeit zweien Herren dienen. ..." Mit Verachtung schrieb Humboldt an den Rand des Briefes: „Ein Bekehrungsversuch aus dem Staate Ohio," und überschickte ihn als „psychologisches Curiosum" an Varnhagen für dessen Autographen-Sammlung mit den Worten: „Das Alter hat unter vielen Unbequemlichkeiten auch die, daß man Versuchen der Bekehrung ausgesetzt ist" (S. 263—65). Aber

der angeblich, wie Göthe, „in olympischer Ruhe thronende Fürst der Bildung“ mußte schon wieder in seinem nächsten Briefe betonen: „Bei den Verwirrnissen meines öden Lebens“ ... (S. 266) und bald darauf sein Leben „in der Buddhistischen kalten Hölle“ zu Potsdam (S. 276) beklagen: „Ich lebe monoton und trübe, mourant, avant le principe“ (S. 278). Im Jahre 1855 erfolgte eine zweite Mahnung an sein Gewissen. Eine „Unbekannte“ überschickte ihm eine Schrift: „Worte der Macht des Geistes,“ worin „ein Wanderer, der ausruht, geschildert wird. Der Bruder Wilhelm erscheint dem Bruder Alexander, und mahnt ihn, an das Himmelreich zu denken, wie herrlich es da oben, wie nebelhaft es auf der Erde sei. Als Wahrzeichen erinnert er ihn an den achtzehnten Geburtstag, wo sie sich Liebe gelobten, ein Schwur, der über den Tod hinausreicht und den er hiermit löst.“ Aber auch über diese Mahnung spöttelte Humboldt: „Ein wundersamer Missionsversuch in eine idyllenartige Gespenstergeschichte eingekleidet . . . Meinem (verstorbenen) Bruder Wilhelm scheint da oben das Kasseler Buch gute Dienste geleistet zu haben“ (S. 297). „Ich flehte gestern, daß Sie, theuerer Freund, mich Sonnabend mit Ihrem Besuche erfreuen sollten. Heute flehe ich, daß Sie nicht kommen... Ich möchte noch immer aus meiner Haut fahren. Ich leide als Greis wie von Mückenstichen und dazu consultirt mich noch von Zeit zu Zeit ein überchristlicher M. Foster... Sie bedrohen mich also auch dort oben, wo ich die mir vom Orinoko her bekannten Thierseelen wiederfinde, einen Lobgesang anstimmend.“ Eine Schrift von Friedrich Crusius, Divisionsprediger in Magdeburg: „Der Selbstmord eine Thorheit und ein Verbrechen,“ überschickt er an Varnhagen mit der spöttischen Bemerkung: „Für jetzt das Wunder, welches ein Divisionsprediger in Magdeburg an Herrn Assemann in Quedlinburg verrichtet hat; ich habe es als Naturforscher aufgespürt, es steht S. 34“, und bestand darin, „daß langgehegte Selbstmordgedanken

einem Gewissensgeplagten bei Anrufung des Namens Jesu plötzlich für immer vergingen.“ Kurze Zeit darauf, im Febr. 1857, hatte der fast neunzigjährige Greis einen Schlaganfall, und da habe er, schrieb er am 19. März, „ernste Todesgedanken gehabt, wie ein Mensch, der vor der Abreise noch viele Briefe zu bestellen hat“ (S. 355); „aber — andere Interessen, die ewig in mir lebhaft bleiben, fesseln mich an die Erinnerung des gestrigen Tages.“ Es war der 18. März, wo die geliebte Revolution von 1848 seinen königlichen Mäcen und Freund auf's Tiefste entwürdigt hatte! „In demselben Athem aber,“ bemerkt ein Recensent, „bricht der julianische Trotz wieder wie faules Gebein in sich zusammen;“ wie er so unbeschäftigt auf dem Bette liege, klagt Humboldt, „haben Traurigkeit und Unfrieden mit der Welt in mir zugenommen. Das sage ich Ihnen allein!“

„So ist er endlich,“ heißt es in den Hist.-polit. Blättern (Bd. 45, S. 786), „auch gestorben, nicht als ein Weiser, sondern als ein Thor. In einem langen reichbegnadigten Leben hat er sich nichts genützt, der Menschheit aber weniger als nichts, denn er hat ihr sittliches Verderben mit verbreiten helfen. Es hätte nur Eines dazu gehört, um ihn zu einem hochgelobten Wohlthäter des menschlichen Geschlechtes zu machen; aber seine Wissenschaft war ohne Weisheit und ohne Tugend. Eben darum war er allerdings der Fürst und Repräsentant der modernen Wissenschaft. Aber Gott möge uns alle vor einer solchen Bildung bewahren, am meisten die Fürsten und die Großen der Erde.“

XXX.

Literatur.

Verhältniß des Platonischen Gottes zur Idee des Guten. Von Carl Stumpf. Halle, C. E. M. Pfeffer. 1869. 8°. VI. 110.

So gering der Umfang, so reich ist der Inhalt dieser Abhandlung. Je rascher aber in ihr Gedanke dem Gedanken folgt, um so mehr fordert sie einen langsamen Leser. Wer das Büchlein, wie andere Broschüren, bloß flüchtig durchblättern möchte, der lasse es lieber unberührt; nur wer mitdenkend und nachdenkend bei jedem Satze verweilen will, darf auf Verständniß hoffen.

Die Wichtigkeit des Gegenstandes ist freilich solcher Mühe nicht unwerth. Mit der Frage, die der Verfasser sich aufwirft, entscheidet sich das Urtheil über den philosophischen Charakter Platon's selbst. Sie ist das Fundament und der Giebel des Systems. Falsch beantwortet bringt sie Alles in Verwirrung, richtig gelöst gibt sie uns den Anfang und das Ende des Fadens in die Hände, dessen mannigfache Wendungen den ganzen Kneuel bilden. So wird sie der Schlüssel für die Lehre Platon's; und indem sie ihre Dunkel aufhellt, gibt sie uns zugleich Licht für die Entwickelungsgeschichte der griechischen Philosophie; sie zeigt, wie Platon wahrhaft ein Schüler des Sokrates und wahrhaft ein Lehrer des Aristoteles war.

Der Bedeutung des Gegenstandes entspricht die Zahl derer, die sich schon früher in eingehender Erörterung mit ihm befaßten; seiner Schwierigkeit, die schon im Alterthume sprichwörtlich war, die Menge der von den verschiedenen Erklärern vertretenen Meinungen. Parteilichkeit und Be-

fangenheit in den Anschauungen eines späteren Jahrhunderts wurden schon im Alterthume, mehr aber noch in neuerer Zeit besondere Hemmnisse der Forschung. Eine bis zur Stunde nur allzubeliebte Manier, die klarsten Aussprüche Platon's, wenn sie einer eingebildeten Auffassung im Wege standen, als mythisch oder populär bei Seite zu schieben, hing damit zusammen. Und während so philosophische Vorurtheile der Erklärung die bedeutendsten Anhaltspunkte entrissen, gefiel sich von philologischer Seite eine in unseren Tagen nur allzu gewöhnliche Hyperkritik darin, die wichtigsten Dialoge anzuzweifeln, und so der Untersuchung möglichst den Boden zu entziehen.

Unser Verfasser zeigt schon in der kurzen geschichtlichen Uebersicht über die früheren Versuche, mit welcher er seine Untersuchung einleitet, und in den knappen, aber treffenden Bemerkungen, die er einstreut, daß er frei ist von diesen Fehlern. Mehr noch beweist dieß der weitere Verlauf der Abhandlung. Gewiß, Platon gilt ihm als ein großer Denker; aber seine Bewunderung für ihn bleibt eine ruhige. Sie macht ihn nicht blind für seine Fehler, sondern schärft nur sein Auge, um die Lösung bloß scheinbarer Widersprüche zu finden. Und sicher, er liebt nicht, um den Geist der Lehre unbekümmert, beim todten Buchstaben stehen zu bleiben; aber er will nicht *seinen* Geist dem Worte einhauchen, sondern, indem er das Glied im Zusammenhange des Organismus betrachtet, das ihm eingeschaffene Leben beobachten.

Das Ganze der Platonischen Weltanschauung wird überblickt. Außer der sinnlichen Welt kennt Platon eine intelligibele, die der Ideen, die, in einem früheren Leben von uns geschaut, unseren abstrakten Begriffen, wie die sensibelen Dinge unseren concreten, sinnlichen Vorstellungen entsprechen. Sie sind ewige und in ewiger Selbsterkenntniß ruhende, einfache Wesen.

Die sichtbaren Dinge sind nach ihrer Aehnlichkeit gebildet, und dadurch sind die Ideen die *vorbildliche* Ur-

sache der niederen Welt, während Gott ihr wirkendes Princip, und ein an und für sich gänzlich bestimmungsloses, erst durch Verähnlichung mit den Ideen bestimmtes, räthselhaftes Etwas, das eher den Namen eines Nichtseienden, als den eines Seienden verdient, ihre Materie ist.

Auch die Ideenwelt, obwohl ewig, ist nicht von und durch sich selbst. Sie hat in Folge dessen ein Analogon von jedem der drei Principien der sinnlichen Welt. Das Analogon der Ursächlichkeit, die den Ideen selbst für die Sinnenwelt zukommt, bietet für sie die Idee des Guten. Das Analogon der Materie besteht in einem anderen an und für sich Unbestimmten, das nur durch eine ewige Verähnlichung mit der Idee des Guten einer einfachen unwandelbaren Bestimmtheit theilhaft ist. Das wirkende Princip aber ist nicht bloß ein Analogon des Bildners der sichtbaren Welt; Ein Demiurg ist der Werkmeister für beide. Und nicht bloß ist der Bildner der übersinnlichen Welt mit dem der sinnlichen identisch, er ist zugleich auch eins mit der Idee des Guten. Auf sich selbst als vollkommenstes Vorbild hinblickend, hat er zunächst und von Ewigkeit die Welt der Ideale, dann, in einem bestimmten Zeitpunkte, die der sinnlichen Dinge, der Bilder seiner Bilder, hervorgebracht. So ist Alles gut durch Theilnahme und Nachahmung seiner Güte. Er ist der Ursprung und das Ziel aller Wesen.

Dieses also ist, freilich nur in ihren allgemeinsten Zügen, die Lehre Platon's, wie sie uns hier geschildert wird, und wie sie — ich zögere nicht, es beizufügen — auch in Wahrheit ist. Keiner, der aufmerksam und unbefangen dem Gange der Untersuchung folgt, kann hierüber zweifelhaft bleiben. Es sprechen dafür nicht bloß die vollkommen schlagenden Beweise, welche der Verfasser durch sorgsame Erläuterung und scharfsinnige Combination Platonischer Stellen zu gewinnen weiß, auch das Zeugniß des Aristoteles zeigt sich seiner Auffassung günstig. Und hiezu kommt noch, daß durch diese Erklärung mehr als durch jede andere das

Ganze der Lehre Platon's mit sich selbst in Einklang gebracht wird, und daß nach ihr seine metaphysischen Theorien auch nicht mehr mit jener religiösen Stimmung im Widerspruche stehen, die, ihn überall begleitend, ihm den Namen des Göttlichen erworben hat. Bleibt etwas Widersprechendes zurück, so tritt es doch nicht so schreiend hervor, daß nicht auch einem feineren philosophischen Gehöre eine Zeit lang die Dissonanz hätte entgehen können. Später allerdings mußte sie sich offenbaren; und sie hat dann den alternden Platon zu ungenügenden Modificationen, Aristoteles aber zu einer durchgreifenden Umbildung der Lehre geführt. Wir sagen zu einer Umbildung, nicht zu einer Umkehrung, da sie vielmehr, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, nur eine berichtigende Fortentwickelung des Platonischen Grundgedankens war. Keiner von Platon's Schülern hat weniger auf das Wort seines Meisters geschworen, und keiner doch ist seinem Geiste treuer geblieben. Alle anderen haben bei scheinbar geringerer Abweichung dem Unwesentlichen das Wesentliche geopfert; die Philosophie des Aristoteles dagegen ist wahrhaft die seines Lehrers. Nicht freilich sind sie in dem Sinne identisch, in welchem einst Ammonias Saccas den Ausspruch that, aber so, wie auch ein Organismus in verschiedenen Stadien seiner Entwickelung mit sich selbst identisch ist. Wer dieß erkannt hat, — und Jeder hat hier Gelegenheit es zu erkennen — der hört auf, in jener thörichten Weise, die noch immer nicht sterben will, den einen der beiden großen Denker zu hassen, um den anderen zu lieben. Er wird vielmehr Platon wegen seines Verdienstes um die Aristotelische Lehre und Aristoteles wegen seiner Förderung der Platonischen Philosophie preisen.

Indem die Erklärung des Verfassers die innere Verwandtschaft der Platonischen Gotteslehre mit der des Aristoteles deutlich macht, und diese als eine bloße Fortbildung von jener nachweist, wie sie selbst wieder nichts anderes als wieder eine Fortbildung der Anaxagorisch-Sokratischen An-

schauung ist, genügt sie auch noch dem letzten Anspruche, der an sie gemacht werden konnte. Wir dürfen daher den Versuch als vollkommen gelungen bezeichnen; und thun dieses mit um so größerer Freude, als wir in der besprochenen Abhandlung die Erstlingsfrucht der philosophischen Forschung eines jungen Mannes sehen, von dessen Fleiß wir noch Vieles und Größeres erwarten können.

Dr. J. Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. 1: Römerzeit (Bamberg 1867), Bd. 2. Hälfte 1: Merovingerzeit (daselbst 1869).

Von diesem vortrefflichen Werke, dessen erster Band vor zwei Jahren allenthalben gute Aufnahme fand, ist vor Kurzem ein weiterer Band erschienen, den wir schon seit einem Jahre erwarteten.

Zu den Werken katholischer Gelehrten, welche in den letzten Jahrzehnten auf verschiedenen Gebieten der Wissenschaft in bewußt oder unbewußt feindlicher Richtung niedergeschriebene Werke entbehrlich machten, gehört Friedrich's Kirchengeschichte. Dieselbe stellt sich in Gegensatz zu Rettberg's seither unentbehrlicher Kirchengeschichte Deutschlands. An Rettberg waren viele, jedoch nicht alle gute Eigenschaften eines Forschers zu loben; indem seine Kritik sich überstürzte, an unrechtem Orte und schonungslos schnitt, zerschnitt und zerstörte sie leider vielfach und gelangte so zu negativen Resultaten, wo Friedrich, ohne Ueberanspannung der Gegenbeweis liefernden Momente, zu positiven Resultaten kam. Während Friedrich muthig und mit Erfolg conservirt, hat Rettberg mit Beschädigung der Wahrheit preisgegeben. Die Rettberg'sche Methode jedoch behielt Friedrich bei, und das konnte er, denn sie bewährte sich als gut.

Die im ersten Bande behandelte erste Periode umfaßt die erste Verbreitung des Christenthums im römischen Deutsch-

land bis zum Untergange des weströmischen Reiches (bis 476). Zuerst werden wir auf den natürlichen Boden, die Rhein- und Donauländer, geführt und es wird deren Zustand geschildert. Sie werden christianisirt durch die Legionen und Handelsleute. Der historische Kern, um welchen die Legende so manches Unhistorische crystallisirte, wird hierbei bloßgelegt und die uralten Traditionen in den Rheinlanden über die Apostelschüler: Eucharius, Valerius und Maternus von Trier, Köln und Tongern, über die thebeische Legion und die heil. Ursula, sowie die Traditionen in den Donauländern über Beatus, Lucius, Affra[1]) und Narcissus mit Schärfe und Literaturkenntniß behandelt. Nach Constantin gewinnt die Allgemeinheit und Spärlichkeit der vorconstantinischen Zeit mehr an Bestimmtheit und Fülle.

Der zweite um das Doppelte dicke Band bespricht auf 670 Seiten die Merovingerzeit. Der allgemeine Theil gibt eine geographische Uebersicht, führt die Franken vor in ihrem Verhältnisse zu den Romanen, zeigt das Wirken der Merovinger für die christliche Kirche, sowie die Thätigkeit des Welt- und Regularclerus sammt der der irischen Glaubensboten.

Bei den irischen Glaubensboten, auf die wir ja so häufig beim Studium der älteren Kirchengeschichte Deutschlands stoßen, müssen wir ein wenig verweilen, denn gewisse Historiker schlagen aus ihnen Kapital gegen die katholische Kirche. „Die irische Kirche war die evangelische Kirche vor der Reformation, ein noch nicht papistisches Kirchenthum. Diese romfreie Kirche mußte darum natürlich bald in Kampf mit dem papistischen Kirchenthume gerathen und schon mit der Machtabnahme der den Culdeern[2]) freundlichen Merovinger und der Machtzunahme der Majordomus wuchs die Gefahr

1) Die gewohnte Schreibweise Afra statt Affra ist ungerechtfertigt

2) Culdeer, Cultores Dei, Priester in Gemeinschaft und unter einem Vorgesetzten lebend.

für die culdeische Kirche von Schritt zu Schritt. Die Aufgabe Winfried's, des heil. Bonifacius, war es endlich, dieses evangelische Christenthum zu vernichten." So ergeht sich Ebrard, die Culdeische Kirche, in Niedner's Zeitschrift für hist. Theol. 1863. S. 325; ihm schrieb Sugenheim nach.

Wie verhält es sich hiermit? — Die irische Kirche war stets eine ergebene Tochter Roms, stimmte in Lehre und Einrichtung mit ihr überein, hatte dieselbe Hierarchie, den gleichen Heiligen- und Reliquiencult. Nur einige unwesentliche Gebräuche, nämlich 1) eine besondere Form der Tonsur, 2) eine abweichende Berechnung des Ostercyclus und 3) einige andere gleich unbedeutende Dinge rein rubricistischer Natur waren die einzigen Differenzen.

Gegen Ebrard, den Urheber des Culdeerpopanzes, erließen seine Collegen in Erlangen selbst eine scharfe Erklärung. Sie steht in ihrer Zeitschrift für Protest. und Kirche. 1864. Novemberheft. Sie wollen nichts von dem vorreformatorischen Charakter der Iren, nichts von einer Rechtfertigung aus dem Glauben bei ihnen wissen und nehmen den heil. Bonifacius gegen Ebrard's Schmähsucht in Schutz. In gleichem Sinne schreibt der protestantische Canonist Wasserschleben in Gießen in seinem Werke: Die Bußordnungen der abendländ. Kirche S. 14.

Das können wir im voraus sagen, der Culdeerspuck wird, trotz seiner selbst von Protestanten dargelegten inneren Unwahrheit, immer mehr in die kleinen und größeren Lehrbücher der Protestanten eindringen. Ref. weiß sicher, daß ein Geschichtslehrer in einer protestantischen höheren Schule diese Unwahrheit seit Jahren docirt. Wie viel Mühe wird es uns kosten, bis dieser Spuck wieder ausgetrieben ist!

Nehmen wir den Faden des Referats nach dieser Abschweifung wieder auf. Der specielle Theil des zweiten Bandes bespricht die fränkischen Bisthümer Metz, Toul und Verdun unter der Metropole Trier; Tongern-Mastricht-

Lüttich unter Köln; Worms und Speier unter Mainz; darauf werden die alemannischen Bisthümer Constanz, Basel-Augst, Straßburg und Chur in ihrer Gründung, und (Augsburg dazugenommen) in ihrer kirchlichen Fortentwickelung behandelt. Der Verfasser schließt also vor Bayern, Franken, Thüringen und Friesland ab. Das Manuscript hierzu liegt bereits fertig vor. „Ob eine weitere Fortsetzung folgen wird, wird davon abhängen, daß das Interesse für eine Kirchengeschichte Deutschlands ein allgemeineres wird," sagt der Verfasser in der Vorrede.

Daß bei Bearbeitung so entfernt liegender Geschichtsstoffe Mängel im Einzelnen unterlaufen, kann sich nicht fehlen. Zudem ist ja die Bewältigung der jährlich anwachsenden historischen Literatur so schwierig und für Manches die Vorarbeit so spärlich! Letzteres gilt bezüglich Mainz hauptsächlich. Ich verweise Verfasser und Leser in Betreff der Stiftungen in der Stadt Mainz (§. 27) auf meine Artikel im Kirchenschmucke 1868. Heft 3. S. 12., sowie auf meine neueste Schrift: Kunstthätigkeit in Mainz zum Jahre 978. Bezüglich §. 28: Stiftungen in der Diöcese Mainz ist nachzutragen: Heppenheim an der Bergstraße, dessen dem heil. Petrus geweihte Kirche schon 755 vorkommt. Vergl. Falk, Kloster Lorsch S. 145. Anm. 22. — Scarra mit der Germanuskirche dürfte auch schon in diese Periode zu setzen sein. S. 138. Anm. 4. Auch gehören hierher die Stiftungen, welche dem Herzog Rupert von Bingen zugeschrieben werden. Plures ecclesias in suo dominio exstruxit. Brev. Mog. 15. Mai [3]).

Auf S. 364, Zeile 1 ist angegeben, die Eingeweide des

---

3) Diese Vita in der 2. Nocturn schließt mit einem sehr groben historischen Schnitzer, dessen Schuld die Besorger der Ausgaben nach 1675 trifft. Von dem Schlusse obdormivit in domino temporibus Ludovici primi imperatoris steht der Zusatz von temporibus an gar nicht in den Ausgaben des Propriums vor genannten Jahre.

heil. Bonifacius seien in Mainz deponirt worden. Das Wort lotia muß mit Jaffé übersetzt werden: Wasser, womit die Leiche gereinigt worden.

Zu S. 266: Von der ewigen Anbetung im Kloster Habendum, ihrem Ursprung und ihrer Weiterverbreitung, siehe Katholik. 1868. II, 228.

Möge der Verfasser sein begonnenes Werk zu Ende führen, wenn auch der Opfer viele sind und des Dankes wenig: das hat er mit allen Fachgenossen gemein. Bricht der Verfasser ab, so sind wir wieder auf Rettberg angewiesen, der ja Alles mit einer scharfen Aetze übergießt.

Friedrich's Kirchengeschichte darf dem nicht fehlen, der die Kenntniß der Vergangenheit in Kirche und Vaterland als einen integrirenden Theil seiner Bildung betrachtet, sie darf dem nicht fehlen, der in dieser Kenntniß eine erwünschte Rüstkammer erblickt, aus der er sich Waffen für die Verherrlichung der die Völker beglückenden Kirche holt. Und das ist zunächst Sache des gebildeten Theologen.

F.

Historisch-exegetische Abhandlung über das erste allgemeine Concil in Jerusalem nebst einer gedrängten Würdigung der neueren Kritik der Gegner aus der Tübinger Schule von Wilhelm Schenz. (Gekrönte Preisschrift.) Regensburg, New-York u. Cincinnati. Verlag von Friedrich Pustet. 1869. VIII, 236 Seiten.

Beim Anblick der vielen Gegner, die sich wider den christlichen Glauben, die heilige Schrift, die ersten Principien der Moral erheben und sich täglich mehren, müssen wir mit inniger Freude erfüllt werden, wenn wir auch von der anderen Seite immer neue, tüchtige Kampfgenossen für die Wahrheit unserer heiligen Religion in die Schranken treten sehen. Darum begrüßen wir mit hoher Befriedigung das vorliegende Werk, eine von der Münchener theol. Fa-

cultät gekrönte Preisschrift. Diese hatte nämlich, angeregt von der gewaltigen Bewegung, in welche die Ankündigung eines allgemeinen Concils die Welt versetzte, für das Studienjahr 1867—1868 „eine historisch-exegetische Abhandlung über die Apostel-Synode als Preisfrage gestellt. — Und da eine bekannte wissenschaftliche Richtung innerhalb der protestantischen Theologie gerade die Apostel-Synode für eine Dichtung hält, ausgesonnen, die zwischen der petrinischen (juden-christlichen) und paulinischen (heiden-christlichen) Kirche inneliegende Spaltung zu überkleistern, so sollte auch diese Ansicht geprüft und je nach Befund zurückgewiesen werden." S. VI.

Einer solchen zweiseitigen Auffassung gemäß zerfällt auch die Schrift in zwei Theile: eine historisch-exegetische Abhandlung über das Apostel-Concil, und eine gedrängte Würdigung der neueren Kritik der Gegner.

Der zweite Theil ist bei Weitem kürzer, als der erste. Nach der Auseinandersetzung und Würdigung der Kritik der Tübinger Schule (Bauer, Schwegler, Zeller, Hilgenfeld) sucht der Verfasser mit Recht die wirksamste Widerlegung dieser Kritik in der Auffassung der beiden ersten christlichen Jahrhunderte vom mosaischen Gesetze. Leider hat er dieselbe nur in kurzen Umrissen geben können. Aber auch so bildet seine Erörterung eine Widerlegung jener rationalistischen Schule, die ihre hauptsächlichsten Argumente aus den angeblichen Widersprüchen zieht, die sich in der christlichen Gesammtliteratur der zwei ersten Jahrhunderte finden sollen.

Ausführlicher ist der erste Theil: Die historisch-exegetische Abhandlung über das Apostelconcil. Nach einer geschichtlichen Einleitung bespricht der Autor im zweiten Abschnitte den Gang der Synodalverhandlungen, im dritten das Decret der apostolischen Synode, im vierten die Folgen der Promulgation des Decretes. Da er die im Galaterbrief 2, 1. erwähnte Reise des heil. Paulus für identisch mit dessen von der Apostelgeschichte berichteten Sendung nach Jerusa-

lem hält, so nimmt er an, daß eine Privatconferenz (Galat. II, 1. contuli *seorsim*) der Generalsynode vorausgegangen sei. Was letztere selbst angeht, so weist der Verfasser sehr gut die protestantische Ansicht zurück, als ob die Gemeinde einen activen Einfluß auf dieselbe gehabt habe, und schließt diese Erörterung treffend mit den Worten: „Durchblättert man übrigens die Apostelgeschichte nur um wenige Kapitel weiter, so zeigt sich's, daß nach menschlichem Ermessen „eine allgemeine Stimmabgabe“ auf dem Concil gerade das entgegengesetzte Resultat würde zu Tage gefördert haben. Wer hätte von den Myriaden aufrichtiger Mosesverehrer mit Sicherheit einen Freiheitsbrief für die Heidenchristen erwarten mögen, wenn jeder Einzelne votiren durfte, statt daß die Apostel in Kraftfülle ihres Wortes einen ausnahmslosen tacitus consensus abnöthigten?“ ... Auch die Presbyter hatten keine entscheidende Stimme. „Abgerechnet die katholische Ueberlieferung, welche von einem solchen Rechte des Presbyterates nie etwas gewußt, müßte schon der flüchtigste Blick auf Gal. II, 9. vermuthen lassen, daß den Aposteln und Presbytern auch an jenem Decrete der allgemeinen Synode, das gleichwohl als deren beiderseitiges Product sich verkündigte, nur ein graduell verschiedener Antheil gebühre.“ S. 63 u. 64.

Nach ausführlicher Erörterung der auf der Synode gehaltenen Reden wird sodann auf das Decret übergegangen und dessen strenge Verbindlichkeit für die damalige Zeit betont. Die Gründe, die man gegen diese Verbindlichkeit aus den Briefen des heil. Paulus, sowie aus der Geschichte der nachapostolischen Zeit hernehmen könnte, werden später (S. 158—180)[1]) berücksichtigt, wo überhaupt das ganze

1) Es sei uns gestattet, hier auf ein sinnstörendes Erratum aufmerksam zu machen. S. 176 heißt es: „Eine erhöhte Bedeutung gewann der Inhalt des Decretes damals, als der starr conservative Occident“ u. s. w. An dieser Stelle ist, offenbar gegen die Absicht des Verfassers, „Occident“ statt „Orient“ gesetzt.

Verhalten der Apostel und der Kirche jenem Decrete gegenüber untersucht wird.

Unter der πορνεία, von der das Decret des Conciles sich zu enthalten befiehlt, versteht der Auctor eine ungesetzliche Ehe. Wir leugnen nun nicht, daß aus dem Decrete selbst sich Gründe für diese Deutung herleiten lassen, und wir möchten auch wünschen, daß diese Gründe volle Beweiskraft hätten. Doch zweifeln wir sehr, daß solche ihnen wirklich zukommen. Jedenfalls scheint uns der Versuch „aus der Erklärung des Wortes πορνεία im Munde unseres Herrn (Matth. 5, 32.) auch an gegenwärtiger Stelle über dessen Sinn ein Licht zu gewinnen," nicht ganz geglückt. Und dieß schon darum, weil die Stelle bei Matth. viel zu dunkel ist, als daß sie über die unserige viel Licht verbreiten könnte. Davon wollen wir gar nicht reden, daß die gesammte ältere Exegese, auch die der griechischen Väter, denen doch die Bedeutung des fraglichen Wortes nicht unbekannt sein konnte, jene Auslegung der Neueren nicht kennt, welche jedenfalls bei Matth. 5, 22. eine ungesetzliche Ehe annehmen möchte. Es verdient hierüber Perronne nachgelesen zu werden, der in seinem großen Werke über die Ehe diese Stelle sehr treffend erörtert. Noch unstatthafter scheint uns das, was der Verfasser aus dem Briefe des heil. Paulus zur Erläuterung oder Bekräftigung seiner Deutung anführt (S. 165 bis 168). Er faßt nicht nur die πορνεία im sechsten Kapitel als impedimentum ex defloratione occulta, von der das christliche Kirchenrecht nie etwas gewußt hat, sondern sagt sogar in Betreff des 7. Kapitels, V. 17: „Zwischen Christen und Nichtchristen bestehe auch ihm (dem Apostel) eine Ehe nicht. Nimmermehr könnte er sonst von der Aussicht auf Bekehrung des ungläubigen Theiles eine volle Trennung abhängig machen" (S. 167). Daß hier nichtsdestoweniger von einer wahren, vollen Trennung eines zu Recht bestehenden Ehebandes Rede ist, läßt sich aus dem ganzen

Contexte, aus der fortwährenden Praxis der Kirche und aus Entscheidungen der Päpste beweisen.

Die ganze Schrift bekundet vielen Fleiß, Geschick und große Erudition. Doch will es uns fast bedünken, daß die übergroße Häufung von Citaten den Fluß der Darstellung stört. Auch gilt ganz gewiß von allzu vielem Citiren das Wort der heiligen Schrift: „In multiloquio non deerit peccatum.“ Denn es ist rein unmöglich, all' diese zahllosen Stellen nicht nur nachzuschlagen, sondern auch um ihren Sinn gehörig zu ermitteln, die Anschauung der betreffenden Verfasser, in wie weit es nothwendig ist, gehörig zu studiren. So ist man gezwungen, sich auf die Citationen Anderer zu verlassen oder nach abgerissenen Stellen zu urtheilen. Auch unsere Schrift scheint von allen Verstößen in dieser Beziehung nicht frei zu sein. Ich will hiefür nur zwei Belege bringen. Seite 74 lesen wir die Worte: „Wider Bellarmin, welcher mit den meisten katholischen Theologen die erstere Ansicht (daß nur das jüdische Ritual- und Judicial-Gesetz, nicht aber das Moralgesetz des alten Testamentes außer Curs gesetzt sei) vertritt, kämpfen die mehreren Protestanten.“ Der Verfasser freilich ist auch „im Grunde“ für jene Ansicht der kathol. Theologen, da er sagt, das mosaische Gesetz enthalte Gebote, welche ihrer Natur nach bleibende Geltung hatten. Nur insofern, meint er, dürfe man sagen, das ganze alte Gesetz sei abgethan, als auch die Ethik durch „eine erhebliche Steigerung“ verändert wurde. Nichtsdestoweniger setzt er auf der folgenden Seite 75 zu der Bemerkung, daß „nur kraft Bestätigung durch Jesus Christus ansehnliche Bruchtheile des alten Gesetzes auch im neuen rechtsgiltig fortwährten,“ die Citation: „Matth. XXII, 37—48.; Gal. V, 18. — Sieg der Thomistischen Doctrin über die Bellarminische. — Cfr. auch das Decret Eugen's IV. an die Armenier.“ Ich muß bekennen, daß ich diese ganze Note nicht verstehe. Die vorhin (S. 74) angeführte Ansicht Bellarmin's ist nicht nur die der meisten, sondern aller

namhaften katholischen Theologen und insbesondere auch des heil. Thomas, und im Grunde stimmt ja auch der Verfasser damit überein. Was soll also „der Sieg der Thomistischen Doctrin über die Bellarminische" bedeuten? was vollends die angezogenen Schrifttexte beweisen? Versteht der Verfasser unter den Bruchtheilen des alten Gesetzes, welche nur kraft Bestätigung durch Jesus Christus rechtsgiltig fortwährten, das Moralgesetz der Juden? Aber dieses ist nach dem heil. Thomas kein anderes, als das Naturgesetz selbst, das zu seiner Giltigkeit keiner positiven Bestätigung bedarf. Der Verfasser sagte ja auch selbst kurz vorher, diese Gebote nähmen ihrer Natur nach bleibende Geltung in Anspruch. Versteht er aber unter jenen „Bruchtheilen" Stücke des Ceremonial- oder Judicialgesetzes, so steht er durch diese Behauptung gar nicht im Widerspruch mit der von ihm selbst kurz vorher angeführten Ansicht Bellarmin's.

Seite 150 lesen wir sodann folgenden Passus: „Während der heil. Gregor das hier dargebotene Beispiel zu einer höchst dankenswerthen Paränese umgestaltet, beschäftigen sich andere Theologen häufig damit, den Grad der petrinischen Sünde zu bestimmen. — Augustin fällt ein äußerst strenges Urtheil, da „Petrus in eine glaubensleugnerische Heuchelei verfallen wäre." — Die übergroße Majorität aber entscheidet sich für Annahme einer bloß läßlichen Sünde. . . . Zu „Augustin" citirt der Verfasser: „Hom. in ep. ad Gal. c. II." Aber den hier mit Anführungszeichen abgedruckten Passus aus Augustin scheint er einer fremden Citation entnommen zu haben, da derselbe wörtlich in der angezogenen Stelle gar nicht vorkommt. Augustin gebraucht freilich von Petrus das Wort „simulate consensit." Aber er hat diesen Ausdruck offenbar der heiligen Schrift (Galat. II, 13) entlehnt, ohne denselben durch „ein äußerst strenges Urtheil" als „glaubenswidrige Heuchelei" zu deuten. Er stellt überhaupt dort keine Untersuchung über den Grad der petrinischen Sünde an,

sondern macht es wie der heil. Gregor: „er gestaltet das hier dargebotene Beispiel zu einer höchst dankeswerthen Paränese um. Denn er kann nicht genug die bewunderungswürdige Demuth des Apostelfürsten loben und erklärt dieselbe durch dessen unerschütterliche Liebe zu Jesus, die der Herr selbst ihm mit den Worten beigelegt habe: „Petre, diligis me?“ Schon hieraus dürfte klar sein, daß auch Augustinus keine schwere Sünde im Betragen des Petrus erkannte; denn wie wäre diese mit einer unerschütterlichen Liebe zu Jesus [2]) vereinbar?

Ueber denselben Gegenstand finden wir Seite 157 folgendes Citat: „Ein Superidealismus, welcher die Apostel nach der Geistesausgießung so gern für impeccabel nimmt, verleitete einzelne Väter zu der angezogenen Aufstellung“ . . . Was versteht hier der Verfasser unter „impeccabel“? Etwa die Befestigung in der heiligmachenden Gnade? So möchte es fast scheinen; denn auch Seite 150 leugnet er, „daß der Grad des petrinischen Vergehens (ob schwere oder läßliche Sünde?) casuistisch bestimmt werden könnte.“ Dann wäre nach ihm Hyperidealismus, wenn man annähme, die Apostel seien durch die Ausgießung des heiligen Geistes in der Gnade befestigt. Doch wie reimt sich das mit seinen anderen Behauptungen? Denn er selbst hatte ja gesagt, daß „die übergroße Majorität der Theologen“ keine Todsünde in Petrus annehmen wolle. Diese Thatsache ist richtig, und der Grund davon, die Ueberzeugung, daß die heiligen Apostel in der Gnade befestigt worden seien, kann dem Herrn Verfasser nicht unbekannt geblieben sein, da er ja so viele dieser Theologen namentlich citirt hat. Wenn aber dieses, so ist es mir schlechterdings unmöglich,

2) Huc accedit, quod *firmitas et caritas* Petri, cui ter a Domino dictum est: „Amas me? Pasce oves meas,“ objurgationem talem posterioris pastoris pro salute gregis libentissime sustinebat. Nam erat objurgatore suo ipso qui objurgabatur mirabilior. Opp. S. Aug. Ed. Bened. III, 2. vol. 949. B.

anzunehmen, daß er die Ansicht „der übergroßen Majorität der Theologen“ für Hyperidealismus ausgeben wolle. Oder versteht er etwa unter dem Wort „impeccabel“ das Freisein von allen, auch läßlichen Sünden? Aber dann wird er schwerlich Einen heiligen Vater finden, der dieß behauptet. Freilich suchen die Väter den heiligen Apostel von Sünden möglichst zu reinigen. Doch das geschieht nur aus der allen Katholiken eigenthümlichen Liebe zu den heiligen Aposteln. Und eben deßhalb ist ja auch der Verfasser bemüht, das Betragen des heil. Petrus möglichst zu entschuldigen. Wo bleibt also der Hyperidealismus einzelner Väter? Zu diesen rechnet der Herr Verfasser offenbar den heil. Hieronymus, von dem er aber nichtsdestoweniger auf der vorhergehenden Seite (156) Folgendes, das auf nichts weniger, als auf Hyperidealismus deutet, geschrieben hatte: „Hieronymus scheut sich also noch, für das Utilitätsprincip, der Zweck heilige das Mittel, unumwunden einzugestehen; aber er scheut sich nicht, eine restrictio mentalis für zulässig zu erklären.“ Diese zudem wenig präcisen Worte sind, ohne Zweifel gegen die Absicht des Verfassers, unglücklich gewählt; denn ich denke doch nicht, er habe den Heiligen im Entferntesten für fähig gehalten, sich zu jenem infamen Grundsatze irgendwie, wenn auch nicht unumwunden zu bekennen.

Was den Titel der Schrift betrifft, so scheint mir auch dieser nicht ganz glücklich gewählt zu sein, da er Etwas enthält, was gegen die allgemein übliche Ausdrucksweise der Theologen verstößt. Unter dem ersten allgemeinen Concil versteht man nämlich gewöhnlich das Nicänum. Und auch der Autor muß das gerechtfertigt finden. Denn nach ihm waren ja auf dem Concil von Jerusalem außer Paulus nur drei Apostel zugegen. Daß die übrigen alle nach Jerusalem berufen gewesen seien, wird er gleichfalls nicht annehmen und noch weniger beweisen können. Wie könnte aber die Versammlung ein allgemeines Concil genannt werden, wenn nicht einmal die heiligen Apostel dazu berufen waren?

Ich möchte noch Mehreres sagen, doch ich habe schon genug Ausstellungen gemacht und bin keineswegs gewillt, durch meine Bemerkungen den Werth der fleißigen Arbeit herabzusetzen. Vielmehr fühle ich mich Angesichts der in diesem Buche niedergelegten Resultate eingehender Studien angetrieben, dem talentvollen Verfasser ein herzliches „Glück auf!" zu weiterem Forschen im Schachte der Wissenschaft zuzurufen.

Coblenz unter dem letzten Churfürsten von Trier, Clemens Wenzeslaus (1768--1794). Von Al. Dominicus, Director des königl. Gymnasiums. Coblenz bei J. Hölscher. 1868. 1 Thlr.

Von dem durch seinen „Churfürst Balduin" auf dem Gebiete der Specialforschung rühmlich bekannten Gymnasial-Director, Herrn Dominicus, liegt uns wieder eine Publication ähnlicher Art vor über Clemens Wenzeslaus; das Säcularjahr des Regierungs-Antrittes dieses letzten Trier'schen Churfürsten hat die Gelegenheitsschrift zunächst veranlaßt.

Das Büchlein enthält eine lichtvolle Darstellung dessen, was Coblenz unter der weisen Regierung dieses edlen Fürsten geworden ist. Eine detaillirte Vergleichung der jeweiligen Zustände vor und unter seiner Herrschaft soll die lebhafte Erinnerung der dankbaren Nachwelt an diesen Regenten erklären. Mit Consequenz ist bei der Parallele die Unterscheidung zwischen in lokale und persönliche Verhältnisse der Stadt beziehungsweise deren Einwohner festgehalten.

Ist hiermit der einfache Plan der Schrift angegeben, so mag zur Empfehlung derselben auf Einzelnes näher eingegangen werden.

„Hält man im Allgemeinen die Lage einer Stadt an zwei großen schiffbaren Flüssen für besonders günstig, glaubt

man, daß der durch solche Lage erleichterte und vermehrte Verkehr die Entwickelung fördern müsse, so steht dem die Thatsache entgegen, daß überhaupt keine wirklich großen Städte an der Mündung eines Stromes in einen anderen liegen, und daß nur da eine mäßige Größe erreicht wird, wo die eine Erweiterung allein gestaltende Landseite nicht durch Befestigungen geschlossen ist" (S. 1). So erklärt der Verfasser den verhältnißmäßig geringen Umfang der Stadt Coblenz. Wirklich war auch vordem die Mosel, nicht der Rhein die eigentliche Pulsader des Coblenzer Lebens (S. 8). Die Stadt Coblenz ist eine Festung und die Ringmauern legten und legen auch gegenwärtig wieder der Erweiterung derselben einen Zaum an. Clemens Wenzeslaus aber hat den wirksamen Anstoß zur Durchbrechung der engen Stadtbegrenzung gegeben. Hierdurch, sowie durch Verlegung der Residenz war Coblenz eine offene und eine größere, volkreichere Stadt geworden (S. 74). Daselbst blühten denn nun auch die bürgerlichen Geschäfte und Gewerbe durch Wettweifer und Verdienst (S. 76). Der umsichtige Fürst ließ dem Handel und Verkehr alle Förderung zu Theil werden. Der Nachweis im Einzelnen (S. 73—85) widerlegt die Behauptung eines neueren Historikers: „Handel und Gewerbe konnten in dem dumpfen Geistesdruck und der trägen Unbeweglichkeit der geistlichen Churstaaten nicht gedeihen und wurden durch die harten Abgaben gänzlich verscheucht." Im Gegentheil, die Arbeitskraft und Unternehmungslust war ohne Zweifel durch Anregung dieses Fürsten im Aufschwung begriffen, wenngleich das kleine Coblenz mit den großen Handelsplätzen Köln und Mainz nie in Wettstreit treten konnte.

Neben der Obsorge für das materielle Wohl seiner Unterthanen gereicht indessen Clem. Wenzel seine warme Förderung geistiger Interessen zu hohem Verdienste. Unaufhörlich war der Regent bedacht auf Erziehung und Unterricht, für Hebung der Schulen (S. 111—115), für

Erweckung und Verbreitung der Theilnahme an Kunst und Wissenschaft (S. 127 ff.) — wobei der Verfasser namentlich hervorhebt, daß durch seine Einwirkung Coblenz eine die Musik liebende Stadt wurde (S. 140), — endlich für Erhaltung und Mehrung wahrer Frömmigkeit und Religiosität. Durch ihn wurden auch öffentliche Institute zur Verbreitung nützlicher Kenntnisse in's Leben gerufen, z. B. Sammlungen von Naturalien, Gemälden u. s. w., Gründung einer öffentlichen Bibliothek (S. 140).

Was die kirchliche Stellung des hohen Würdenträgers anlangte, so war er immerhin ein Kind seiner Zeit und hat durch zahlreiche Anordnungen oft mehr Unruhe und Gährung in die geistige Thätigkeit hineingetragen, als eine stetig fortschreitende Entwickelung bewirkt. Der Erzbischof beschränkte die Zahl der 38 Festtage auf die Hälfte, minderte die Processionen, ja ließ sogar in den Emser Punktationen 1785 die Rechte des Oberhauptes der Kirche zu Gunsten der erzbischöflichen Gewalt beschränken. Er bewog aber auf der anderen Seite den Weihbischof von Hontheim zum Widerrufe seines Febronius, trat dem überstürzenden Eifer Joseph's II. muthig entgegen und scheute sich nicht, von dem Emser Congreß förmlich und offen zurückzutreten am 20. Februar 1790, weil „die Einigkeit zwischen Haupt und Gliedern dermalen ganz besonders nöthig sei, und weil er bei den gegenwärtigen sehr bedenklichen Zeiten auch nur den geringsten Anlaß zu einem Aergerniß zu vermeiden und dem ihm untergebenen Volke ein Beispiel der Unterwürfigkeit gegen die rechtmäßige Obrigkeit zu geben, als seine vorzüglichste Pflicht ansehe."

Bezeichnend ist überdieß für den Churfürsten, daß er sich stets als warmen Freund der Jesuiten bewies. Als er die Aufhebungsbulle gelesen hatte, soll er ausgerufen haben: Cecidit corona capitis nostri (S. 121).

Der letzte Theil des Buches befaßt sich mit den Schicksalen der Stadt, welche einen entscheidenden Wendepunkt in

deren Geschichte bilden. Coblenz war bekanntlich ein Hauptsammelplatz der Emigranten und gestaltete sich bald zum Mittelpunkte der Contrerevolution (S. 156—172).

Eine kurze, wohl allzugedrängte Charakteristik des letzten Churfürsten von Trier bildet den Schluß. Clemens Wenzeslaus war ein Mann voll Milde und Wohlwollen, reich gebildet. Die Bedürfnisse seiner Zeit erkennend und richtig würdigend. „Dem, was die Zeit Aufklärung nennt, war er nur innerhalb gewisser Grenzen ergeben; er ging neuen geistigen Bewegungen nicht aus dem Wege, weil sie etwa dem Bestehenden Gefahr bringen könnten, sondern nahm sie in die Kreise seiner Wirksamkeit auf und benutzte sie, so lange sie höhere Zwecke nicht störten, verwarf sie aber, sobald er bedenkliche, vorher nicht vermuthete Folgen erkannte" (S. 239).

Was uns diese Persönlichkeit endlich noch lieb und werth macht, ist der Umstand, daß er erfüllt war von warmer deutscher Gesinnung. „Als Reichsfürst war er allen deutschen Interessen warm zugethan; er hing den Kaisern treu an, war aber unabhängig genug, sich selbst mit Joseph II. zu überwerfen, wenn er dessen kirchliche und politische Schritte nicht billigen konnte" (S. 239).

Die inhaltvolle und lehrreiche Monographie sei hiermit auf's Beste empfohlen.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXXI.

Aufruf

des bischöflichen Comité's zur Gründung einer katholischen Universität

an die Katholiken Deutschlands,

betreffend

die Gründung einer katholischen Academie zu Fulda.

Von den ältesten Zeiten an hat die Kirche Jesu Christi der Pflege der Wissenschaften eine große Sorgfalt gewidmet. Zu diesem Zwecke entstanden schon in den Zeiten der Verfolgungen christliche Schulen, oder, wie man es ganz passend bezeichnen könnte, Academieen, wie die berühmte Katechetenschule zu Alexandrien. Das unmittelbarste praktische Bedürfniß drängte dazu. Das von der heidnischen Philosophie angegriffene Christenthum nahm in der Gewißheit, daß die wahre Wissenschaft nicht wider, sondern nur für die göttliche Offenbarung zeugen könne, den wissenschaftlichen Kampf unerschrocken auf. Die gelehrten Vertheidiger des Christenthums führten den Beweis, daß Alles, was je die heidnischen Philosophen an höheren Wahrheiten gefunden, zur Bestätigung des Christenthums diene und wie ein von der göttlichen Vorsehung auch den Heiden gesendeter Vorläufer und Wegebereiter zu ihm hinführe; daß dagegen alle von der heidnischen Wissenschaft gegen das Christenthum erhobenen Einwände entweder auf Mißverständniß der christlichen Lehre oder auf Irrthümern der heidnischen Philosophie und Wissenschaft beruhen.

Allein nicht bloß zur Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe der Ungläubigen, sondern auch um die Gläubigen in der Erkenntniß der Wahrheit immer mehr zu vervollkommnen und die Völker durch ächte Bildung immer mehr zu veredeln, hat die Kirche die Pflege und Förderung der Wissenschaft zu allen Zeiten sich angelegen sein lassen. Deßhalb hat sie gerade in den Jahrhunderten des siegreichen Glaubens, wo sie nicht mit feindlichen Mächten um ihre Existenz zu kämpfen hatte, in der umfassendsten Weise die Wissenschaften befördert, überall Erziehungs- und Lehranstalten, wissenschaftliche Körperschaften und Vereine, Academieen und Universitäten gestiftet und in all' ihren Gesetzen und ihrer ganzen Handlungsweise nächst der Rettung der Seelen und der Uebung der christlichen Liebe die Förderung und Verbreitung wissenschaftlicher Bildung, wie im Clerus, so im Laienstande als eine ihrer wichtigsten Aufgaben betrachtet. Und auch wo weltliche Fürsten, wo Städte oder Privatpersonen wissenschaftliche Anstalten gründeten, konnten sie der Unterstützung der Kirche sicher sein. So hat durch alle christliche Jahrhunderte zwischen Religion und Wissenschaft das innigste Bündniß bestanden; die christliche Cultur war die Frucht dieses Bündnisses.

In den letzten Jahrhunderten dagegen haben ungeheure religiöse und politische Umwälzungen in der ganzen Welt zumal aber in unserem deutschen Vaterlande dieses innige und harmonische Verhältniß zwischen Religion und Wissenschaft bis in den tiefsten Grund erschüttert und vielfach in sein Gegentheil verkehrt. Die katholische Kirche, einst so reich an wissenschaftlichen Anstalten, ist jetzt derselben fast gänzlich beraubt, und die Wissenschaft, einst so innig mit dem Christenthum und der Kirche verbündet, steht jetzt derselben vielfach feindlich entgegen. Während die Wissenschaft auf manchen Gebieten, namentlich in den naturwissenschaftlichen und historischen Detailforschungen große Fortschritte machte und eine Masse neuer Entdeckungen zu Tage förderte, ist

sie seit ihrer Lostrennung von Christenthum und Kirche bezüglich jener höchsten Wahrheiten, welche das Ziel aller Forschung und zugleich die Grundlagen der gesammten sittlichen Weltordnung bilden, in die größten und verderblichsten Irrthümer gefallen. Die herrschende Philosophie, die sich an die glänzenden Namen Fichte, Schelling, Hegel knüpft, war pantheistisch; heute hat der Materialismus eine weitverbreitete Herrschaft erlangt und strebt namentlich durch den Mißbrauch der Naturwissenschaften für seine Zwecke Propaganda zu machen. Dieser Verfall der Philosophie und die Entstehung und Verbreitung dem Christenthum absolut feindseliger Lehren bezüglich des Wesens und des letzten Grundes und Zweckes aller Dinge übte mit Nothwendigkeit auf alle anderen Zweige der Wissenschaft ihre nachtheiligen Wirkungen. In demselben Maße, als die philosophischen Wissenschaften und viele Träger derselben sich dem Christenthume oder doch der Kirche entfremdeten, verbreitete sich auch in den historischen und moralischen Wissenschaften immer mehr eine dem Christenthume und der Kirche ungünstige und feindliche Richtung. Dazu kommt, daß die überwiegende Mehrzahl unserer höheren Lehranstalten ausschließlich oder doch weitaus überwiegend mit protestantischen Lehrern besetzt und katholischen Gelehrten der Zutritt zu den Lehrstühlen der Wissenschaft vielfach sehr erschwert ist. Hierdurch sind die Katholiken und die katholische Kirche zumal in Deutschland in eine Lage gekommen, wie sich im ganzen Verlaufe der christlichen Zeitrechnung kaum eine traurigere und gefährlichere gefunden.

Wollen die Katholiken nicht auf höhere wissenschaftliche Bildung und die entsprechenden Lebensstellungen für ihre Söhne verzichten, so sind sie gezwungen, dieselben Hochschulen anzuvertrauen, an denen der vorherrschende Geist theils protestantisch, theils rationalistisch ist und wo deren katholischer Glaube und katholische Gesinnung den größten Gefahren ausgesetzt, eine wahrhaft harmonische höhere christliche

Bildung aber ihnen fast unmöglich gemacht oder wenigstens in hohem Grade erschwert und gefährdet ist. Die Folgen davon liegen offen zu Tage.

Durch diesen Mangel höherer katholischer Lehranstalten ist jedoch nicht nur die katholische Erziehung der Jugend, sondern auch die gedeihliche Entwickelung der katholischen Wissenschaft selbst auf's Aeußerste benachtheiligt. Denn zu einer kräftigen und gedeihlichen Entfaltung bedarf die katholische Wissenschaft katholischer Lehranstalten und wissenschaftlicher Körperschaften; ohne solche wird es immer nur bei der sporadischen Wirksamkeit einzelner katholischen Gelehrten bleiben und wird sich die katholische Wissenschaft, nicht durch Schuld der Katholiken, sondern durch die Uebermacht der Verhältnisse, stets im Nachtheil befinden.

Unter diesen Umständen mußte nothwendig das Verlangen der deutschen Katholiken nach katholischen Hochschulen erwachen und immer mehr erstarken. So trat auf der Generalversammlung der katholischen Vereine zu Aachen im Jahre 1862 ein Comité katholischer Laien zusammen, um nach dem Vorbilde der in unserer Zeit errichteten katholischen Universitäten Löwen und Dublin auch in Deutschland einen solchen Sitz katholischer Wissenschaft zu gründen und zunächst die Mittel dazu herbeizuschaffen. Auf die Bitte dieses Comité's bestätigte und segnete der heilige Vater dieses Werk und ernannte zu dessen Ausführung eine aus mehreren deutschen Bischöfen (gegenwärtig aus dem Erzbischofe von Köln und den Bischöfen von Würzburg, Mainz und Paderborn) bestehende bischöfliche Commission. Auf Vorschlag der Commission und in Uebereinstimmung mit dem Laiencomité haben dann endlich in diesem Jahre die in Fulda versammelten deutschen Bischöfe den Beschluß gefaßt, durch Errichtung einer katholischen Academie in Fulda einen praktischen Anfang des großen und wahrhaft nothwendigen Werkes zu machen.

Als die Bischöfe diesen Beschluß einmüthig faßten, tha-

ten sie es nach reiflicher Erwägung, zugleich aber auch mit der freudigen Zuversicht, dabei nicht ohne den Beistand und nach dem Willen Gottes zu handeln.

Fulda, die Ruhestätte der irdischen Ueberreste des großen heil. Bonifacius, ist nicht bloß der von ihm, dem Apostel Deutschlands, auserwählte Ort, von wo einst christliche Wissenschaft und Gesittung sich über unser Vaterland verbreitete, sondern es ist auch heute noch für eine Stätte katholischer Wissenschaft und Erziehung wohl geeignet. Die Stadt ist durch die heiligsten Erinnerungen der Geschichte des Christenthums und unseres Vaterlandes ehrwürdig; sie ist in der Mitte von Deutschland gelegen, bietet einen von dem zerstreuenden Geräusch der Welt entfernten, nicht allzu kostspieligen, aber für Lehrer und Schüler freundlichen und angenehmen Aufenthalt; die Umgegend ist großartig und schön, die Luft gesund, das Volk gläubig und von unverdorbenen Sitten: dazu kommt, daß dort höchst geeignete Gebäude für eine solche Anstalt vorhanden und zur Verfügung gestellt sind. Das Alles bestimmte die Bischöfe, Fulda als Sitz der zu gründenden Anstalt auszuwählen, wozu auch der heilige Vater seine volle Zustimmung erklärt hat.

Was die Anstalt selbst betrifft, so stellen sich der sofortigen Errichtung einer vollständigen Universität noch Hindernisse entgegen. Diese Hindernisse sind nach unserer festen Ueberzeugung keineswegs unübersteiglich, allein man glaubte deßhalb es nicht verschieben zu sollen, mit dem jetzt schon Möglichen baldigst den Anfang zu machen. Dieses jetzt schon Mögliche besteht aber darin, neben einer theologischen Facultät eine Academie zu gründen, welche alle philosophischen und allgemein wissenschaftlichen Disciplinen zugleich mit den Anfangsgründen der besonderen Fachwissenschaften in solcher Vollkommenheit und Vollständigkeit lehrt, daß sie ihre Schüler in den Stand setzt, ihre allgemein wissenschaftliche, insbesondere philosophische Bildung zu vollenden, zu ihren besonderen Fachstudien aber eine solide Grundlage zu legen.

Fassen wir diese Aufgabe der Academie etwas näher in's Auge. Ihre erste Aufgabe soll die Pflege der philosophischen Wissenschaft im weitesten Umfange sein. Ueber die Vorzüglichkeit und Wichtigkeit der wahren Philosophie besteht von Anbeginn an und zu allen Zeiten in der katholischen Kirche nur Ein Urtheil, nur Eine Stimme. Als die Wissenschaft vom Wesen und dem ersten Grund und letzten Ziel aller Dinge, soweit dieses durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann, ist die Philosophie das Ziel und die Königin aller anderen natürlichen Wissenschaften und der Vorhof zum Heiligthume der übernatürlichen, auf die Offenbarung Gottes und das Licht des Glaubens gegründeten theologischen Wissenschaft. Sowie daher die wahre Philosophie über alle anderen Wissenschaften Licht verbreitet und die Vernunft zur Erkenntniß und zum Verständniß der höheren Glaubenswahrheiten tüchtig macht, so muß nothwendig der Verfall der wahren und die Herrschaft einer falschen sophistischen Philosophie sowohl für die natürlichen Wissenschaften, als für den Glauben und die Wissenschaft des Glaubens höchst verderblich sein, und gerade das ist das tiefste intellectuelle Uebel unserer Zeit. Wer dieß einsieht, wird auch anerkennen, von welch' unermeßlicher Wohlthätigkeit eine Schule gesunder und ächter Philosophie für uns sein werde.

Aechte philosophische Studien sind aber nicht möglich ohne gründliche Kenntniß dessen, was die Erfahrungs-, zumal die Naturwissenschaften an Wahrheit zu Tage fördern. Soll der christliche Geist in unseren Tagen die Gefahren einer gottentfremdeten Naturanschauung, wie einstens die Gefahren der altheidnischen Wissenschaft überwinden, so muß er vor Allem mit den wahren Ergebnissen der exacten Naturforschung vertraut und im Stande sein, sie zu beurtheilen und im Dienste der Wahrheit zu verwenden. Ein gründliches, auf der Höhe des ächten wissenschaftlichen Fortschrittes

stehendes Studium der Naturwissenschaften wird daher eine zweite Aufgabe der Academie sein.

Die dritte Aufgabe derselben bildet die Pflege der historischen Studien. Niemand hat so viel Grund und Beruf zur Pflege der Geschichtswissenschaft, als wir Katholiken; hier sind große Versäumnisse gut zu machen. Daher muß die Academie nicht nur ihren Schülern Liebe und Kenntniß der Geschichte, insbesondere der vaterländischen vermitteln, sondern auch durch ein wohl geleitetes und gut eingerichtetes Seminar den Berufenen in selbstständige Geschichtsforschung einführen.

Es versteht sich von selbst, daß die Academie auch alle jene Sprachstudien pflegen muß, welche sowohl zur Erzielung classischer Bildung, als zum Betrieb der historischen und theologischen Studien nothwendig sind.

Sollen aber sowohl die philosophischen und historischen, als die theologischen Studien zur Vollendung gedeihen und soll die Academie ihre Schüler auf jene Höhe einer der Aufgabe unserer Zeit gewachsenen allgemeinen und ächt christlichen wissenschaftlichen Bildung erheben, welche sie in den Stand setzt, mit Verständniß und Erfolg ihre speciellen Fachstudien zu cultiviren, oder aber als wahrhaft gebildete Männer in's praktische Leben einzutreten, so ist es geboten, daß an der Academie auch Vorlesungen über die grundlegenden Disciplinen der Rechtswissenschaft und der socialen Wissenschaft (National-Oeconomie) gegeben werden, welche dem Historiker, dem Philosophen, dem Theologen theils unentbehrlich, theils nützlich, für den künftigen Juristen und Nationalöconomen aber die ersprießlichste Vorbereitung für seine ferneren Fachstudien sind.

Wenn es gelingt, eine die bisher angedeuteten Aufgaben lösende wissenschaftliche Anstalt in's Leben zu rufen, wenn mit ihr zugleich alle Garantieen und Hilfsmittel einer wahrhaft edeln und christlichen Erziehung verbunden werden, wer kann dann zweifeln, daß daraus die segensreichsten Früchte

in unabsehbarer Fülle hervorgehen werden? Wir haben diese Früchte bereits in dem Bisherigen angedeutet, aber wir wollen sie noch etwas genauer hervorheben.

Hauptsächlich ein doppelter Nutzen wird daraus entspringen, ein Nutzen für die katholische Jugend und mithin für die katholischen Familien unseres Vaterlandes — und ein Nutzen für die katholische Wissenschaft.

Wohl wird die Academie den katholischen Jünglingen und deren Familien den ganzen und vollen Nutzen wie eine vollständige katholische Universität nicht gewähren können; aber nichtsdestoweniger wird sie für die katholische Bildung unermeßlich viel Gutes wirken, ja bis zu einem gewissen Maße eine vollständige katholische Universität ersetzen. Denn die größte Gefahr, wie für die religiös-sittliche, so für die intellectuelle Bildung unserer studirenden Jünglinge liegt nicht so sehr in ihren Fachstudien, wenn sie dieselben überhaupt mit Ernst betreiben, als vielmehr in dem Mangel einer höheren, ächt christlichen allgemeinen Bildung, in dem Abgang richtiger philosophischer und historischer Erkenntniß, in den Einflüssen falscher Doctrinen und irriger Welt- und Lebensanschauungen, die weniger durch systematisches Studium, als vielmehr durch gelegentliche Aeußerungen, durch blendende Scheingründe, durch die Macht der Phantasie und der Leidenschaften, durch falsche Autoritäten, durch Umgang und Gesellschaft in ihre Seele eindringen, ohne daß sie in klar erkannten Principien das Licht und in einem in christlicher Tugend befestigten Charakter die Kraft hätten, diese Einflüsse gehörig zu überwinden. Ja, an sich selbst nicht Verderbliches wird dem Jünglinge verderblich, der aus der Atmosphäre des Gymnasiums und des elterlichen Hauses plötzlich in die scharfe Luft einer academischen Freiheit tritt, für welche seine innere Ausbildung nicht genugsam erstarkt ist.

Wenn dagegen ein Jüngling, nachdem er das Gymnasium verlassen, an der katholischen Academie in den höchsten, auf

allen Gebieten Licht und Sicherheit gebenden Principien der wahren Philosophie sich fest begründet, wenn er überdieß, wozu dort gleichfalls ihm reichlichste Gelegenheit geboten wird, eine tiefere religiöse Erkenntniß und Bildung sich angeeignet hat und unter weiser Leitung und in guter Gesellschaft im Charakter erstarkt ist, dann wird er die Gefahren, die ihm etwa sein Fachstudium und die Universität bereiten mag, siegreich überwinden und er wird zugleich für sein ganzes Leben eine höhere christliche Bildung erworben haben, wie sie kein bloßes Fachstudium zu geben vermag. Auf solche Weise wird dann die Academie, wenn sie auch die vollständige Ausbildung für's praktische Leben nicht vollendet, dennoch dem katholischen Deutschland nach dem Maße ihrer Frequenz wahrhaft gebildete christliche Männer erziehen, ohne daß die Kosten der Erziehung bedeutend erschwert und die Dauer des Studiums allzu sehr verlängert wird; denn die an der Academie zugebrachte Zeit wird sich für das specielle Fachstudium reichlich verwerthen.

Die andere Frucht, welche die Academie verspricht, ist der Nutzen der katholischen Wissenschaft. Was ungeachtet der so ungünstigen Verhältnisse einzelne katholische Gelehrte, was unsere theologischen Facultäten an den Hochschulen und Academieen und unsere kirchlichen Lehranstalten und Seminarien auf dem Boden katholischer Wissenschaft Gutes und Tüchtiges geleistet haben, ist gewiß alles Lobes und Dankes werth, allein nichtsdestoweniger bleibt es wahr, daß ein ganz katholischer, ganz auf kirchlichem Boden stehender, umfassender wissenschaftlicher Lehrkörper, wie wir ihn in unserer Academie gründen wollen, ein Lehrkörper, dem alle Mittel gründlicher und umfassender Studien auf allen Gebieten der Wissenschaft zu Gebote stehen, in welchem alle Mitglieder, vom Geiste desselben Glaubens und derselben Liebe durchdrungen, in Einheit zusammenwirken, ein brennendes Bedürfniß für unsere katholische Wissenschaft und in

dem großen Kampfe der Gegenwart für die christliche Wahrheit eine unschätzbare Hilfe ist.

Dieses also ist das Werk, das wir unter dem Segen Gottes und seiner heiligen Kirche gründen wollen, das sind die Früchte, welche wir mit aller Zuversicht von ihm erwarten. Nun also gilt es, mit vereinten Herzen dafür zu beten, mit vereinten Kräften dafür zu wirken, und dazu nunmehr aufzufordern, ist der Zweck dieses Aufrufes, den wir im Namen der in Fulda versammelt gewesenen deutschen Bischöfe an die Katholiken Deutschlands erlassen.

Lassen wir es nicht fehlen, das Unsere zu thun, so wird Gott Gedeihen schenken; er wird namentlich durch seine Vorsehung uns die rechten Männer als Vorsteher und Professoren an der neuen Anstalt finden lassen und zuführen. Vor Allem aber ist es nothwendig, durch gemeinsame Beisteuer die nothwendigen Mittel herbeizuschaffen, und zwar nicht in einem von Vornherein das Unternehmen verkümmernden kärglichen, sondern in reichlichem Maße, damit ein guter und fester Grund zu einer großen und zukunftsreichen Pflanzstätte katholischer Wissenschaft schon in den nächsten Jahren gelegt werden könne. Das katholische Deutschland ist groß genug und groß genug ist die Kraft katholischer Gesinnung, um die rasche Herbeischaffung dieser Mittel möglich, ja leicht zu machen, ohne daß deßhalb andere große Zwecke, welche unsere Opferwilligkeit in Anspruch nehmen, namentlich die so nothwendige Unterstützung des heiligen Vaters und das große Werk des Bonifaciusvereins im Mindesten darunter Noth leiden. Gereicht ja im Gegentheil Alles, was die Sache des Christenthums überhaupt fördert, allen christlichen Werken zum Vortheil.

So lasset uns also in dieser großen, tiefbewegten Zeit mit festem Gottvertrauen Hand an's Werk legen! Wir fordern Euch, geliebte Söhne unserer heiligen Kirche im ganzen weiten Vaterlande, aus innigster Seele auf, das Werk der Gründung einer wissenschaftlichen Academie in Fulda

für das katholische Deutschland eifrig und beharrlich in jeglicher Weise, besonders durch allgemeine Gründung von Unterstützungsvereinen zu befördern und uns dadurch in den Stand zu setzen, in möglichster Bälde die Ausführung des Werkes thatkräftig zu beginnen. Mögen die für unser Werk bereits bestehenden Vereine ihre Thätigkeit verdoppeln und überall neue Unterstützungsvereine sich bilden.

Wir vertrauen vor Allem, daß der Clerus, eingedenk, wie er vor Allen berufen ist, für christliche Bildung zu wirken und zu opfern, seine Liebe zu dem Werke in großartiger Weise bewähre.

Wir haben die Zuversicht, daß die hochgestellten, mit irdischen Gütern gesegneten Katholiken es als eine Ehrenpflicht ansehen werden, dieses Werk zum Ruhme und zum höchsten Nutzen ihrer eigenen Familien zu unterstützen.

Wir hoffen, daß die deutschen Frauen, die bisher im St. Katharinenvereine so reichliche Gaben bereits gesammelt haben, von jetzt mit noch größerem Eifer für ein Werk thätig sein werden, das für die Religion und die Familie so unendlich wichtig ist.

Wir haben endlich ein unbegrenztes Vertrauen zu unserem treuen katholischen Volke, daß es auch diesem Werke jene von Gott gesegnete opferwillige Liebe zuwenden werde, die bei jeder Gelegenheit sich auf's Neue bewährt.

Wir hoffen, daß die Erhabenheit des Werkes und die göttliche Liebe unserem Werke viele und große Wohlthäter erwecken werde.

Wir hegen die zuverlässige Erwartung, daß unser Werk Wohlwollen auch bei denen finden werde, die im Glauben nicht mit uns übereinstimmen; denn selbst ein Gegner, wenn ihm anders Recht und Billigkeit heilig ist, kann es gewiß uns Katholiken nicht verargen, wenn wir durch Hebung und Pflege katholischer Wissenschaft und Erziehung uns des

edelsten Mittels bedienen, um unser höchstes geistiges Interesse zu wahren und zu fördern. Deßhalb können wir auch nicht daran zweifeln, daß auch die staatlichen Autoritäten unserem Unternehmen alle in den Grundsätzen wahrer Freiheit und christlichen Wohlwollens begründete Förderung werden angedeihen lassen.

Und so sei denn dieses gute und große Werk der Gnade Gottes und der Liebe aller guten Menschen empfohlen.

Köln, Würzburg, Mainz und Paderborn im October 1869.

† Paulus, Erzbischof von Köln.
† Georg Anton, Bischof von Würzburg.
† Wilhelm Emmanuel, Bischof von Mainz.
† Konrad, Bischof von Paderborn.

XXXII.

Ueber die Einheit der Person Jesu Christi.

VI.

Beweis für die reale Einheit der Person Jesu Christi aus den späteren Entscheidungen der Kirche.

Von den zwölf Anathematismen des heil. Cyrillus, welche auf dem ephesinischen Kirchenrath bestätigt, und von den beiden folgenden allgemeinen Concilien angenommen und wider Angriffe vertheidigt wurden, ist der erste dem Hauptpunkte der nestorianischen Irrlehre entgegengesetzt. „Der Emmanuel ist in Wahrheit Gott, und folglich die heilige Jungfrau Gottesgebärerin, da sie dem Fleische nach das Fleisch gewordene Wort Gottes geboren hat[1]).“ Weil der Name Emmanuel für Jesus oder Christus steht, so finden wir genau dieselbe Lehre im fünften Canon ausgesprochen; doch wird in diesem zugleich der ihr widerstreitende Irrthum erwähnt. „Christus ist nicht etwa ein Mensch, der Gott in sich trägt, sondern er ist in Wahrheit Gott, als der einzige und natürliche Sohn, insofern das Wort Fleisch geworden, und sich gleich uns des Blutes und Fleisches theilhaftig gemacht hat[2]). Wenn die menschliche Natur, deren das

---

1) Can. 1. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουὴλ, καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον· γεγέννηκε γὰρ, σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον· ἀνάθεμα ἔστω.

2) Can. 5. Εἴ τις τολμᾷ λέγειν θεοφόρον ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν, ὡς υἱὸν ἕνα καὶ φύσει, καθὸ γέγονε σαρξ ὁ λόγος, καὶ κεκοινώνηκε παραπλησίως ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκὸς ἀνάθεμα ἔστω.

Wort theilhaftig werden wollte, menschliche Person ist, und als solche ihr eigenes Ich hat; so kann man von Christus nur sagen, daß er ein mit Gott vereinigter Mensch, aber nimmermehr, daß er in aller Wahrheit und im eigentlichen Sinne Gott ist.

Dagegen möchte man vielleicht einwenden, daß unter Christus oder Emmanuel nicht der Mensch, sondern der Gottmensch oder, wie Günther sagt, der ganze Christus verstanden, und folglich nur von diesem erklärt werde, daß er in Wahrheit Gott sei. Aber bei einer solchen Auslegung würden die Entscheidungen der Kirche als ganz und gar zwecklos erscheinen. Sie waren doch gegen Nestorius gerichtet. Dieser leugnete aber nicht, wie Arius, daß der Logos, welcher sich mit der menschlichen Natur in Christus vereinigte, wahrer Gott sei, sondern er leugnete, daß in Folge dieser Vereinigung der aus Maria geborene Mensch Gott sei. Er sei der Mensch, in dem Gott mit uns sei, Emmanuel, nicht weil er zugleich Gott sei, sondern weil Gott in ihm wohne. Wenn dieses aus der ganzen Geschichte des Nestorianismus nicht bekannt wäre, so ließe es sich aus den Anathematismen, welche Nestorius denen des heil. Cyrillus entgegenstellte, zur Genüge beweisen. Gleich im ersten leugnet er, daß der Emmanuel wahrer Gott sei und will, daß Maria nicht Mutter Gottes, sondern Mutter des Emmanuel genannt werde [3]).

Das Gesagte findet seine Bestätigung in dem gleich folgenden Canon, der nämlich entscheidet: „Das Wort Gottes

---

3) Si quis eum, qui est Emmanuel, Deum verum esse dixerit, et non potius nobiscum Deum, h. e. inhabitasse eam, quae secundum nos est, naturam, per id quod unitus est nostrae, quam de Maria Virgine suscepit; matrem etiam Dei Verbi, et non potius ejus, qui est Emmanuel nuncupaverit, ipsum verbum Dei in carnem versum esse, quam accepit ad ostentationem Deitatis suae, ut habitu inveniretur ut homo; anathema sit. Ante Act. Conc. Ephes. cap. 29. Mansi. Tom. IV. p. 1099.

des Vaters sei mit der menschlichen Natur dem Sein und Wesen nach (καθ' ὑπόστασιν) vereinigt, so daß Christus mit der ihm eigenen menschlichen Natur nur Einer, und dieser Eine Gott und Mensch zugleich sei [4])." Darauf also kam es an, daß eine Vereinigung anerkannt werde, kraft welcher es in Christus nicht zwei, von denen der eine Gott, der andere Mensch, sondern nur Einen gebe, der Gott und Mensch zugleich sei. Noch schärfer wird also diese Wahrheit ausgedrückt, wenn der siebente Canon wider jene das Anathem spricht, welche behaupten, daß Jesus Christus als Mensch unter der Einwirkung des göttlichen Wortes stehe, und mit der Herrlichkeit des Eingeborenen umgeben sei, als wäre er, der Mensch Jesus, ein anderer neben dem Worte; wenn ebenso der achte diejenigen verurtheilt, welche da sagen, „der aufgenommene Mensch sei mit dem göttlichen Worte anzubeten, zu verherrlichen und Gott zu nennen, als wenn nämlich der Eine im Anderen wäre, da doch das Wort Fleisch, Gott Mensch geworden, und folglich der Emmanuel mit einer und derselben Anbetung (wie der Eingeborene des Vaters) zu ehren ist [5])."

Diese Weise, die Einheit des Gottmenschen zu bestimmen, kehrt auch in den späteren Entscheidungen wieder. So verurtheilt der dritte Canon des zweiten Concils zu Constantinopel die Lehre, ein anderer sei der Logos, welcher die

---

4) Can. 2. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγον, ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς, τὸν αὐτὸν δηλονότι Θεὸν ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον· ἀνάθεμα ἔστω.

5) Can. 7. Εἴ τις φησὶν, ὡς ἄνθρωπον ἐνηργῆσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ λόγου τὸν Ἰησοῦν, καὶ τὴν μονογενοῦς εὐδοξίαν περιῆφθαι, ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ὑπάρχοντα· ἀνάθεμα ἔστω.

Can. 8. Εἴ τις τολμήσει λεγειν, τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ θεῷ λόγῳ, καὶ συνδοξάζεσθαι, καὶ συγχρηματίζειν θεὸν, ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ· τὸ γὰρ, „Σὺν," ἀεὶ προστιθέμενον, τοῦτο νοεῖν ἀναγκάζει· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀναπέμπει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος· ἀνάθεμα ἔστω.

Wunder wirkte, und ein anderer Christus, welcher litt; oder das göttliche Wort sei in Christus, der aus dem Weibe geboren wurde, oder es sei in ihm, wie einer in dem anderen. Dagegen bekennt die Kirche als ihren Glauben, daß ein und derselbe Herr Jesus Christus das fleisch- und menschgewordene Wort ist, dem wie die Wunder, so das Leiden angehörten. Nämlich wie der vorhergehende Canon entschieden hatte, das göttliche Wort hat eine doppelte Geburt, eine ewige aus dem Vater und eine zeitliche aus der Jungfrau, und in Folge dieser doppelten Geburt besitzt es eine zweifache Natur, ist seiner Gottheit nach mit dem Vater, seiner Menschheit nach mit uns gleichen Wesens, aber nur Ein Sohn, nicht zwei Söhne[6]).

Ist nun hiedurch nicht in mannigfaltiger Weise eben der Satz ausgesprochen, in dem, wie wir gesehen haben, die Lehre von der realen Einheit der Person ihren kürzesten Ausdruck findet: Einer ist der Seiende, zweifach die Wesenheit? Muß aber nicht auch jeder, der diese Einheit leugnend, außer der göttlichen eine menschliche Person in Christus behauptet, eben jene Sätze, welche die Kirche verwirft, als die seinigen anerkennen! Gibt es in Christus eine menschliche Persönlichkeit, so ist doch der durch diese bestehende Mensch gewiß als ein anderer von dem ewigen Worte unterschieden, und Gottessohn und Menschensohn sind zwei,

---

6) Can. 2. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τοῦ Θεοῦ λόγου εἶναι τὰς δυο γεννήσεις, τήντε πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως, τήντε ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, τοῦ αὐτοῦ κατελθόντος ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντος ἐπ τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου, καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Can. 3. Εἴ τις λέγει ἄλλον εἶναι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸν θαυματουργήσαντα, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν τὸν παθόντα, ἢ τὸν Θεὸν λόγον συνεῖναι λέγει τῷ Χριστῷ γενομένῳ ἐκ γυναικὸς, ἢ ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ, ἀλλ᾽ οὐχ ἕνα, καὶ τὸν αὐτὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον, σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τοῦ αὐτοῦ τάτε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

von denen der Eine in oder mit dem Anderen ist, die Verbindung möge so innig sein, als man will.

Um jedoch auf die Lehre der Kirche volles Licht zu werfen, ist hier noch der Begriff der hypostatischen Vereinigung zu entwickeln.

Man pflegt aufmerksam zu machen, daß die Beiwörter, durch welche wir die Vereinigung näher bestimmen, eine sehr verschiedene Bedeutung erhalten, je nachdem sie auf das, was vereinigt wird, oder auf die Einheit, welche das Ergebniß der Vereinigung ist, bezogen werden. So kann man, die Vereinigung wesentlich (substanziell) nennend, nur sagen wollen, daß Dinge ihrer Substanz nach verbunden werden, wie Feuer und Eisen, wenn dieses erglüht. Eben diese Vereinigung aber ist, wenn man auf die sich ergebende Einheit sieht, eine unwesentliche (accidentale). In Hinsicht auf das Eine, welches durch sie entsteht, ist die Vereinigung nur dann substanziell, wenn, was sich einigt, zu einer Substanz oder Natur wird, sei es durch die sogenannte vollkommene Mischung, in Folge deren z. B. die stofflichen Elemente zu Körpern werden, sei es durch Formirung, in welcher unvollendete Substanzen, wie Leib und Seele, sich zu einem Wesen ergänzen.

So kann man also auch eine Vereinigung persönlich nennen, weil es Personen sind, die durch sie verbunden werden, wie Freund und Freund, Gatte und Gattin, und in diesem Sinne redeten auch die Nestorianer von einer persönlichen Vereinigung (προσωπική) zwischen dem ewigen Worte und dem Menschen Christus. In Hinsicht auf das Ergebniß aber ist die Verbindung nur dann eine persönliche, wenn die Verbundenen zu einer Person werden. Dieß kann aber, wie oben gezeigt wurde, wenn die Wesen, welche geeinigt werden, Personen sind, nie im eigentlichen Sinne geschehen: mehrere Personen werden entweder nur in unseren Gedanken oder höchstens durch Verhältnisse, die einen mehr oder weniger innigen Lebensverkehr zur Folge haben,

durch Pflichten und Rechte zu einer Person, die wir deßhalb auch moralische Person zu nennen pflegen.

Aber dürfte man die Verbindung der Stoffe zum Körper eine hypostatische und die Vereinigung der Seele und des Leibes eine persönliche nennen? Es könnte dieß zwar insofern geschehen, als die vereinten Stoffe die eine Hypostase des Körpers und Seele und Leib die eine Person des Menschen bilden. Aber in beiden Fällen wird das Verbundene auch zu einer Substanz oder Natur, und darum nennt man diese Vereinigung eine substanzielle; hypostatisch heißt sie nur dann, wenn in sich vollendete Naturen so verbunden werden, daß sie in der Eigenthümlichkeit ihres substanziellen Seins fortbestehen, und folglich nicht zu einer Substanz, wohl aber zu einer Hypostase werden. Davon haben wir kein Beispiel, als in der Menschwerdung des Wortes; und deßhalb ist die einzige hypostatische Vereinigung, die wir kennen, auch eine persönliche.

Benennen wir also die Vereinigung nach der Einheit, die sie hervorbringt, so läßt sie folgende Eintheilungen zu. Entweder findet sie sich nur in unseren Gedanken oder auch in den Dingen. Die erstere kann wiederum einzig von unserem Denken abhängig sein, wie wenn wir verschiedenartige Dinge der Zahl nach einen oder zugleich in den Dingen einen Grund haben, wie wenn wir Gattungen und Arten denken. Die Einheit aber, welche in den Dingen selbst ist, und im Gegensatz zu der nur gedachten oder begrifflichen reell heißt, ist zunächst entweder eine moralische, wie jene der Völker, Städte, Familien; oder sie ist eine physische, und diese wiederum entweder eine außerwesentliche (accidentale), wie zwischen den Steinen einer Mauer, dem Eisen und der Gluth, dem Geiste und seinem Gedanken, oder eine wesentliche, wie zwischen Leib und Seele, oder endlich die hypostatische.

Nun fragt es sich, ob dieser Begriff der hypostatischen Vereinigung, den uns die Schule gibt, aus den Entschei-

dungen der Kirche enthoben werden kann. In jener des ephesinischen Conciliums wird der von Nestorius behaupteten Verbindung die ἑνωσις καθ' ὑποστασιν entgegengestellt, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß dieser Ausdruck bis dahin wenig im Gebrauche war. Denn da Theodoret denselben als einen unerhörten tadelte, rechtfertigte sich Cyrillus nicht durch Berufung auf ältere kirchliche Schriftsteller, sondern durch die Nothwendigkeit, dem nestorianischen Irrthum gegenüber die rechtgläubige Lehre mit Schärfe zu bestimmen[7]). Welche Vereinigung also behauptete Nestorius? Zuvörderst bediente er sich lieber des Wortes συναφεια (Verknüpfung, Verwandtschaft) und bezeichnete diese näher durch die Beisätze κατα σχεσιν oder κατ' ἀναφοραν; und dieses zwar, wie er vorgab, um die Vermischung oder Verwandlung der göttlichen und menschlichen Natur auszuschließen. Es war also eine Verbindung, durch welche der Sohn Gottes mit dem Menschen Jesus in eine Beziehung trat, derjenigen ähnlich, in welcher Gott zu den Auserwählten steht. Der Logos wohne im Menschen Jesu, wie in seinem Tempel, in ihm und durch ihn wirkend, weßhalb denn die Verbindung auch eine συναφεια κατ' ἐνοικησιν und κατ' ἐνεργειαν genannt wurde. Dieselbe war jedoch im Gottmenschen ohne Vergleich vollkommener, als in den Gerechten, so daß der Sohn Gottes mit dem Menschensohne Name, Würde, Ansehen und selbst die Anbetung gemein haben wollte.

Wir entnehmen alles dieß aus den schon oben angeführten Briefen des heil. Cyrillus und des Nestorius selbst, wie auch aus den Anathematismen mit den Erörterungen des heil. Cyrillus; überdieß faßt es der fünfte allgemeine Kirchenrath im vierten Canon, den wir sogleich vollständig mittheilen werden, zusammen. Nach Theodor und Nestorius habe sich das göttliche Wort mit dem Menschen nur der Gnade, der Wirksamkeit, der gleichen Ehre, der Beziehung,

---

7) Apolog. contra Theodoretum Anathem. II.

dem Verhältnisse, der Macht und dem Wohlwollen nach vereinigt. Während also, heißt es dann weiter, diese Irrlehrer das göttliche Wort und den Menschen Jesu offenbar als zwei Personen unterscheiden, heucheln sie doch nur eine Person und einen Christus zu bekennen, weil nämlich jenen zwei Personen eine Benennung, eine Ehre und Würde und eine Anbetung gemein seien.

Dieser Verbindung der zwei Personen, welche Nestorius behauptete, wird, und zwar nicht bloß in den Anathematismen des heil. Cyrillus, sondern auch in dem oben angeführten und mehreren folgenden Canonen des zweiten constantinopolitanischen Kirchenrathes, die ἑνωσις καϑ' ὑποστασιν entgegengestellt. Um also die Einheit der Person Christi, welche die Kirche lehrt, mit Bestimmtheit zu erkennen, müssen wir, was schon oben über die Bedeutung dieses Ausdruckes gesagt wurde, mit besonderer Rücksicht auf die Beschlüsse der Concilien, näher erwägen. Was wir bei Betrachtung des Briefes an Nestorius aus dem Zusammenhange der Rede erschlossen, das wird vom heil. Cyrillus, wie bei mancher anderen Gelegenheit[8]), so in der Vertheidigung des zweiten Anathemismus wider Theodoret, ausdrücklich erklärt: daß nämlich καϑ' ὑποστασιν ἡνωσϑαι ebenso viel heiße, als in **Wahrheit** vereinigt sein[9]). Im dritten Anathemismus wird aber diese Vereinigung, welche wider Nestorius zu behaupten sei, ἑνωσις φυσικη genannt und wiederum sagt der heil. Cyrillus in den aus Auftrag des Conciliums beigefügten Erläuterungen: καϑ' ἑνωσιν φυσικὴν τουτεστι ἀληϑη. Wird also etwa durch diese Erklärung die Einheit der Person

8) Adv. Nest. l. 1. p. 5. (Migne, Tom. 9. p. 18.) De recta fide ad Reginas. Tom. V. p. 166. (Migne, p. 1398.)

9) Τὴν καϑ' ὑπόστασιν ἕνωσιν γενέσϑαι φαμὲν, τοῦ καϑ' ὑπόστασιν οὐδὲν ἕτερον ἀποφαίνοντος πλὴν ὅτι μόνον ἡ τοῦ λόγου φύσις ἤγουν ἡ ὑποστασις, ὁ ἔστιν ὁ λογος, ἀνϑρωπείᾳ φύσει κατὰ ἀλήϑειαν ἑνωϑεὶς, τροπῆς τινος δίχα καὶ συγχύσεως καϑ' ὁ πλειστάκις εἰρήκαμεν, εἷς νοεῖται καὶ ἔστι Χριστὸς, ὁ αὐτὸς Θεὸς καὶ ἄνϑρωπος.

Christi, die der Glaube bekennt, nur der scheinbaren oder der bloß begrifflichen als eine wirkliche oder reale entgegengestellt? Das kann nicht sein. Denn auch die Vereinigung zwischen Gott und dem Gerechten, mit welcher Nestorius, und jene zwischen Gatte und Gattin, mit welcher Theodoret die Vereinigung des Wortes mit der menschlichen Natur verglich[10]), kann und muß eine reale genannt werden. Vielmehr also muß die ἑνωσις καϑ᾽ ὑποστασιν deßhalb als wahre Vereinigung bezeichnet werden, weil sie keine bloß moralische, d. i. auf Liebe, Rechte und Pflichten gegründete, sondern eine physische ist, und eben dieß fanden wir auch in dem erwähnten Briefe des heil. Cyrillus. Aber nun kann ferner diese physische Vereinigung keine bloß accidentale sein. Denn eine solche ist auch die Vereinigung durch geistige Inwohnung und Wirksamkeit (κατ᾽ ἐνοικησιν και ἐνεργειαν), welcher im elften Anathemismus als der von Nestorius behaupteten die wahre entgegengesetzt wird. Sonach muß diese entweder eine substanzielle oder eine hypostatische im strengen Sinne des Wortes sein. Substanziell wäre sie, wenn die beiden Naturen Christi entweder durch Umwandlung der einen in die andere oder durch Vermischung zu einer Natur würden. Wenn wir nun, auch bei Ermangelung aller Erklärungen, dem Kirchenrath von Ephesus keine Lehre unterschieben dürfen, welche in sich selbst ganz widersinnig und überdieß von den folgenden Concilien als Irrlehre verurtheilt worden ist: so dürfen wir dieß um so weniger, da der heil. Cyrillus sowohl im Briefe an Nestorius, als in der authentischen Erklärung der Anathemismen mehrere Male auf das Bestimmteste erklärt, daß die ἑνωσις καϑ᾽ ὑποστασιν nicht in jenem Sinne zu verstehen sei. So folgt also, daß sie keine andere ist, als jene, welche wir die hypostatische nennen.

Dieß ergibt sich aber ferner aus dem, was über ihre

10) Conc. Constantinop. II. can. 12.

Folge oder Wirkung gesagt wird. Als solche gibt der heil. Cyrillus an den Stellen, worauf wir verwiesen, an, daß Christus nur Einer, nämlich das menschgewordene Wort, und nicht Zwei, das Wort und der Mensch sei. Unter der wahren Vereinigung versteht er also eine derartige, welche bewirkt, daß die Vereinigten in Wahrheit und nicht bloß in tropischem Sinne, oder beziehungsweise (κατα τι), d. i. durch Verhältnisse, durch dynamischen Verkehr u. s. w. Ein Wesen werden. Das ist aber bei Vereinigung zweier Naturen, wenn diese unvermischt bleiben, nur dadurch möglich, daß Einer der Inhaber beider, die Naturen also hypostatisch vereinigt werden.

An einem der angeführten Orte lesen wir ferner, wenn Christus mit Gott nicht καϑ' ὑποστασιν vereinigt, sondern nur zu gleicher Würde aufgenommen wäre, so könnten wir nicht mehr mit dem Apostel (Hebr. 9, 11.) sagen, daß wir durch das Blut Dessen, der zur Rechten des Vaters thront, erlöset sind. Denn wenn ein Niederer mit einem Höheren nur durch Gleichheit der Würde verbunden und nicht hypostatisch vereinigt wird; so sind sie in Wahrheit zwei und nicht einer, so daß das Blut des einen das Blut des anderen wäre[11]). Diesem Gedanken des heil. Cyrillus sind wir schon begegnet, und er kehrt bei ihm oftmals wieder: Zur wahren Vereinigung und wahren Menschwerdung war nothwendig, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur zu seiner Natur machte, so zwar, daß ihm, dem Ewigen, in Folge seiner Geburt in der Zeit, der aus der Jungfrau gebildete und von vernünftiger Seele belebte Leib ebenso, wie jedem Menschen der seinige, angehörte. Es ist nun aber wohl zu bemerken, daß sowohl diese physische Aneignung der menschlichen Natur, als auch jene damit gegebene Einheit des Gottessohnes und Menschensohnes in den Anathematismen, welche die Kirche zu den ihrigen gemacht hat,

---

11) De recta fide ad reginas. p. 166. (Migne, Tom. IX. p. 1397.)

ausgesprochen[12]), und dadurch auch von dieser das καϑ' ὑποστασιν ἡνωσϑαι erklärt worden ist.

So ist also kein Zweifel, daß der Begriff der hypostatischen Vereinigung, wie er von den Theologen bestimmt wird, schon aus diesen ersten Entscheidungen der Kirche enthoben worden. Wir konnten dieses aus dem bloßen Wort καϑ' ὑποστασιν nicht schließen. Denn obwohl der heil. Cyrillus mit den übrigen Vätern die ὑποστασις als ein Einzelnes von der οὐσια als der Wesenheit, die einer ganzen Art gemeinsam ist, unterscheidet, so bestimmt er doch nicht ihr Verhältniß zur einzelnen Wesenheit oder Natur, faßt sie wenigstens nicht mit Bestimmtheit als das Wesen, welches in der einzelnen Natur da ist. Vielmehr gebraucht er die Wörter ὑποστασις und φύσις als gleichbedeutend. Da nun dieses, wie wir gesehen haben, auch in den Anathematismen des ephesinischen Kirchenrathes der Fall ist, so mußten wir die Art der Vereinigung, welche in denselben gelehrt wird, vielmehr aus dem, was von ihrer Beschaffenheit und der durch sie gegebenen Einheit gesagt wird, ermitteln.

Anders verhält es sich mit den Entscheidungen der späteren Concilien. Dem Sprachgebrauche gemäß, welcher indessen stetig geworden war, wird in denselben ὑποστασις für gleichbedeutend mit προσωπον genommen und der φυσις ebenso wohl als der οὐσια entgegengestellt. So heißt es gleich im ersten Canon der zweiten Kirchenversammlung zu Constantinopel, daß wir eine Natur oder Wesenheit im Vater, Sohne und heiligen Geiste bekennen, eine Gottheit in drei

---

12) Man sehe die schon angeführten Can. 2. 5. 7. 8. und den 11.. der also lautet: Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ Κυριου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι, καὶ ἰδίαν αὐτου του ἐκ ϑεοῦ πατρὸς λόγου, ἀλλ' ὡς ἑτέρου τινὸς παρ' αὐτὸν συνημμένου μὲν αὐτῳ κατὰ τὴν ἀξίαν ἤγουν ὡς μόνην ϑεἱαν ἐνοίκησιν ἐσχηκοτος' καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιὸν, ὡς ἔφημεν, ὅτι γέγονεν ἰδία τοῦ λόγου, του τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος' ἀνάϑεμα ἔστω.

Hypostasen oder Personen anbeten[13]). Demgemäß erhält in den Beschlüssen dieser Concilien der Ausdruck καθ' ὑποστασιν ἑνωσις seine bestimmte Bedeutung. Freilich könnte man, ihn für sich allein betrachtend, immer noch die Frage stellen, ob das Wort ὑποστασις auf das, was vereinigt wird, oder auf das, was in Folge der Vereinigung Eines ist, zu beziehen sei. Aber diesen Zweifel heben die beigefügten Erklärungen. Nachdem der soeben erwähnte Kirchenrath die Vereinigung, welche die Nestorianer lehrten, angegeben und verworfen hat, bestimmt er das Bekenntniß des wahren Glaubens dahin, daß sich das Wort Gottes mit der menschlichen Natur zu einem Wesen der Hypostase nach vereinigt habe; fügt aber sofort bei, daß deßhalb die Hypostase nur Eine sei, nämlich unser Herr Jesus Christus, einer der heiligen Dreifaltigkeit[14]). Aber wie, wenn nun der folgende Canon auch noch ausdrücklich erklärt, diese Einheit der Hypostase unseres Herrn Jesu Christi sei nicht so zu verstehen, als wenn mehrere Hypostasen oder Personen durch irgend welche

---

13) Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, πατρὸς, καὶ υἱοῦ, καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν φύσιν, ἤτοι οὐσίαν, μίαν τε δύναμιν, καὶ ἐξουσίαν, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστασεσιν, ἤγουν προσώποις προσκυνουμένην· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

14) Can. 4. Εἴ τις λέγει κατὰ χάριν, ἢ κατὰ ἐνέργειαν, ἢ κατὰ ἰσοτιμίαν, ἢ κατὰ αὐθεντίαν. ἢ ἀναφορὰν, ἢ σχέσιν, ἢ δύναμιν τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου πρὸς ἄνθρωπον γεγενῆσθαι· ἢ κατὰ εὐδοκίαν, ὡς ἀρεσθέντος τοῦ Θεοῦ λόγου, τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλῶς δόξαι αὐτῷ περὶ αὐτοῦ καθὼς Θεοδωρος μαινόμενος λέγει· ἢ κατὰ ὁμωνυμίαν, καθ' ἣν οἱ Νεστοριανοι τὸν Θεὸν λόγον Ἰησοῦν, καὶ Χριστὸν καλοῦντες καὶ τὸν ἄνθρωπον κεχωρισμένως Χριστὸν, καὶ υἱὸν ὀνομάζοντες καὶ δύο πρόσωπα προφανῶς λεγοντες, κατὰ μόνην τὴν προσηγορίαν, καὶ τιμὴν καὶ ἀξίαν, καὶ προσκύνησιν, καὶ ἓν πρόσωπον, καὶ ἕνα Χριστὸν, ὑποκρίνονται λέγειν· ἀλλ' οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα, ἐμψυχομενην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ, κατὰ σύνθεσιν ἤγουν κατὰ ὑπόστασιν γεγενῆσθαι, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐδίδαξαν· καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, ὅ ἐστιν ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, εἷς της ἁγίας τριάδος· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Beziehungen oder Verhältnisse zu einer würden, sondern das Wort sei mit dem Fleisch hypostatisch vereinigt, so daß seine Hypostase und seine Person Eine (nach wie vor der Vereinigung) sei[15])?

Dieser Kirchenrath zu Constantinopel beabsichtigte, wie er wiederholt ausspricht, durch seine Entscheidungen den Beschluß des vorhergehenden zu Chalcedon wider die Angriffe der Irrlehrer zu schützen. Somit haben wir in Obigem auch eine authentische Erklärung dieses Beschlusses: obgleich es derselben in Betreff des Punktes, den wir untersuchen, nicht bedarf. Oder lesen wir nicht in ihm, daß die beiden Naturen, ohne alle Vermischung und Veränderung, zu einer Hypostase oder Person sich einen, so daß Christus nicht in zwei Personen getheilt, sondern Einer ist, der eingeborene Sohn Gottes und sein ewiges Wort[16])? Und eben diese scharfe und unzweideutige Bestimmung, daß Jesus Christus, der Sohn Gottes, eine Hypostase oder Person in zwei Naturen ist, kehrt von nun an in den Beschlüssen und Bekenntnissen der Kirche oftmals wieder[17]).

15) Can. 5. Εἴ τις τὴν μίαν ὑπόστασιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὕτως ἐκλαμβάνει, ὡς ἐπιδεχομένην πολλῶν ὑποστάσεων σημασίαν, καὶ διὰ τούτου εἰσάγειν ἐπιχειρεῖ ἐπὶ τοῦ κατα Χριστὸν μυστηρίου δύο ὑποστάσεις, ἤτοι δύο πρόσωπα . . . . . . ἀλλὰ μὴ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον σαρκὶ καθ᾽ ὑπόστασιν ἑνωθῆναι, καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, ἤτοι ἓν πρόσωπον . . . . ἀ. ἐ.

16) . . . . . ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν μονογενῆ ἐν δύο φύσεσι ἀσυγχυτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς, ἀνῃρημένης δία τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον . . . (ὁμολογεῖν ἐκδιδάσκομεν).

17) Conc. Constantinop. III. (oecum. VI.) Conc. Tolet. Symb. Epist. Agath. et Syn. Romanae a Synodo oecum. VI. suscepta. Symb. fidei a Leone IX. propositum. Confessio fidei Michael. Palaeol. in Conc. Lugd. II. recitata. Conc. oecum. Viennense. Clementin. Conc. Florent. Decret. pro Jacob.

Wenn aber die eine Person Jesu Christi, wie in eben diesen Entscheidungen gesagt wird, die Person des eingeborenen Sohnes, des ewigen Wortes ist: so folgt, daß die hypostatische Vereinigung nur dadurch geschehen konnte, daß die zweite Person der Gottheit außer der göttlichen Natur eine menschliche sich aneignete, so zwar, daß sie sich zum Subjecte derselben machte, um von nun an auch als Mensch da zu sein und zu leben.

Nicht also die menschliche Natur Christi für sich betrachtet, sondern der Sohn Gottes durch sie ist Mensch. In dieser Weise wird die Menschwerdung, d. i. die hypostatische Vereinigung des Wortes mit der menschlichen Natur, schon in den Anathematismen des heil. Cyrillus bestimmt. Denn welchen anderen Sinn haben die Worte: „Das Fleisch des Herrn hat die Kraft, Leben zu ertheilen, weil es das eigene Fleisch des Wortes Gottes selbst und nicht eines Anderen neben diesem ist?“ (can. 11.) Deßhalb sagt der heil. Cyrillus in der Vertheidigung dieses Canons wider Theodoret: „Nach der heiligen Väter Lehre hat das Wort nicht etwa einen Menschen zu sich aufgenommen“ (so daß dieser mit ihm vereinigt, aber dennoch als ein Anderer neben ihm wäre), „sondern es ist Mensch geworden, indem es sich mit dem von vernünftiger Seele belebten Fleische vereinigte[18]).“ — Ebenso lesen wir im Glaubensbekenntniß der berühmten eilften Synode zu Toledo: „Wenn wir jedoch sagten, daß im Sohne zwei Naturen sind, so behaupten wir deßhalb nicht, daß es in ihm zwei Personen gebe. Denn das göttliche Wort hat keine menschliche Person, sondern eine menschliche Natur angenommen, und zur ewigen Person der Gott-

18) Οὐκ ἄνθρωπον δὲ ἀνειλῆφθαι παρα Θεοῦ τοῖς ἁγίοις πατρασι δοκεῖ· πεφρονήκασι γὰρ οὐχ ὡδίποδεν. Αὐτὸν δὲ μαλλον τὸν ἐκ Θεοῦ πατρος λόγον ἄνθρωπον γένεσθαι φασίν, ἑνωθέντα σαρκὶ ψυχὴν ἐχούσῃ τὴν νοεράν.

heit die in der Zeit gewordene Substanz des Fleisches aufgenommen[19]). Auch der Kirchenrath zu Frankfurt (J. 794) erklärt wider die Adoptianer, daß „Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person ist, weil der zweiten Person der Dreifaltigkeit (außer der göttlichen) die menschliche Natur beigegeben wurde[20])." Endlich aber finden wir dieselbe Wahrheit noch in den Bekenntnissen der allgemeinen Kirchenversammlungen zu Vienne und Florenz ausgesprochen. Denn es heißt in ihnen, daß der ewige Sohn Gottes im Schooße der Jungfrau unsere aus Leib und Seele bestehende Natur zur Einheit seiner Hypostase und Person aufgenommen habe[21]).

So hat denn die Kirche alle Jahrhunderte hindurch als ihren Glauben bekannt, daß Jesus Christus Eine Person ist, die Person des ewigen Wortes, welches Gott durch seine göttliche, Mensch durch seine menschliche Natur ist. Wenn nun damit ausgesprochen ist, daß im Gottmenschen Einer der Seiende, zweifach die das Sein bestimmende Wesenheit

---

19) Deus enim Verbum non accepit personam hominis sed naturam, et in aeternam personam divinitatis temporalem accepit substantiam carnis.

20) Necesse est simpliciter, sicut sancti Patres dixerunt, confiteri D. N. Jesum Christum Deum verum et verum hominem in una persona. Mansit vero persona Filii in Trinitate, cui personae humana accessit natura, ut esset et una persona, Deus et homo. In Synodica.

21) . . . confitemur, unigenitum Dei Filium . . . una cum Patre aeternaliter subsistentem partes nostrae naturae simul unitas . . . . assumsisse in tempore in virginali thalamo ad unitatem suae hypostasis et personae. Conc. Vien. Definitio contra Joan. Petr. Olivi. Firmiter credit, profitetur et praedicat (S. R. Ecclesia) unam ex Trinitate personam, verum Deum Dei Filium ex Patre genitum . . . veram hominis integramque naturam ex immaculato utero Mariae virginis assumsisse, et sibi in unitatem personae copulasse. Conc. Florent. Decret. pro Jacobitis.

ist; so finden wir in den Entscheidungen der Kirche ebenso deutlich und bestimmt jene anderen Sätze, daß in Christus Einer der Wirkende (principium quod), zweifach das, was ihn zu wirken befähigt (principium quo), daß eben jener, welcher der einen Natur nach zu leiden unfähig ist, in der anderen dem Leiden unterworfen war.

Der Hohepriester, welcher sich selbst für uns geopfert hat, ist das Wort Gottes selbst, insofern es Fleisch geworden, und nicht ein anderer neben ihm bestehender Mensch; das Wort Gottes hat im Fleische gelitten, ist im Fleische gekreuzigt, gestorben und zum Erstgeborenen der Todten geworden. So entschied der ephesinische Kirchenrath[22]), und der zweite constantinopolitanische verurtheilt jene, die da behaupten: ein Anderer sei der göttliche Logos, der Wunder wirkte, und ein Anderer Christus, der litt; und nicht vielmehr bekennen, daß der im Fleische Gekreuzigte unser wahrer Gott und Herr, und Einer aus der heiligen Dreifaltigkeit ist[23]). Wenn Günther die Einheit der Person Christi, wie diese Concilien auffaßte, wie konnte er denn auch nur die Frage stellen, ob der Menschensohn oder der Gottessohn für uns genuggethan?

---

22) Can. 10. . . . εἴ τις τοίνυν ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον ἡμῶν γεγενῆσθαι φησὶν οὐκ αὐτον τὸν ἐκ θεοῦ λόγον, ὅτε γέγονε σάρξ καὶ καθ' ἡμᾶς ἄθρωπος, ἀλλ' ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ἰδικῶς ἄνθρωπον ἐκ γυναικός · . . . ἀν. ἔ. —

Can. 12. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ, καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ, καὶ θανατου γευσάμενον σαρκὶ, γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὸ ζωή τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς Θεος· ἀ. ἔ. —

23) Siehe den oben angeführten Canon 3. Ferner:

Can. 10. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ιησοῦν Χριστὸν εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀν. ἔ.

Die Einheit der wirkenden Person bei der Zweiheit der Naturen, durch welche sie wirkt, ward ferner sehr nachdrucksvoll auf dem dritten Kirchenrath zu Constantinopel ausgesprochen und aus der oben betrachteten hypostatischen Einigung der Naturen hergeleitet. Indessen weil die Vertheidiger Günther's auf diese wider die Monotheliten erlassenen Beschlüsse sich vielmehr für ihre Schule berufen, so wollen wir die Betrachtung derselben, bis wir zu jenen Einreden kommen, verschieben.

(Schluß folgt.)

XXXIII.

Die Unauflöslichkeit der Ehe nach der Lehre der heiligen Schrift [1]).

I.

In einer früheren Abhandlung haben wir den Versuch gemacht, das Wesen der Ehe und ihre essentiellen Eigenschaften auf naturrechtlichem Standpunkte zu ermitteln. Auf zwei Momente müssen wir an dieser Stelle noch einmal aufmerksam machen: Zunächst, daß man bei unserer Erwägung der durch den Abschluß der Ehe übermittelten und überkommenen Rechte auf die Wirksamkeit einer über den Contrahenten stehenden Auctorität geführt wird, sodann, daß dieser nur äußerlich (daher quasi-contractus naturalis) einem Contracte ähnlich scheint, in Ursprung, Wesen und Wirkungen aber von demselben sich unterscheidet. Durch die Verbindung dieser Wahrheiten hatten wir für die Untersuchung der Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe einen durchaus anderen Standpunkt, als den modern-philosophischen, gewonnen; wir beantworteten sie nicht aus dem Gesichtspunkte des Vertrages, sondern aus der Natur und Wesenheit der Ehe; wir waren zu dem Resultate gekommen a) daß die Ehe nur durch directe, positive, göttliche Intervention dem Bande nach gelöset werden könne, b) daß für die Herrschaft des Naturrechtes eine solche nicht nachweisbar ist, dieses also die Ehe als absolut unauflöslich betrachten muß. Wir betreten nun das Gebiet der göttlichen Offen-

1) Vergl. Katholik. Jahrgang 1868. September- und Octoberheft.

barung. Von vornherein dürfen und müssen wir die Vermuthung aufstellen, daß diese den naturrechtlichen Canon adoptiren und bestätigen werde, daß die Indissolubilität als das Regelmäßige, Principielle erscheine und die Fälle göttlicher Dazwischenkunft zum Behufe einer Lösung fest normirt und genau festgestellt seien. Die Lehre der heil. Schrift über unseren Gegenstand ist, wie uns scheinen will, durchaus einfach und leicht verständlich. Allein da die Kirche lange Zeit den dogmatischen Schriftgehalt dießbezüglich nicht lehramtlich enthoben und entschieden hat, da ferner die Lehre einem Gebiete angehört, auf welchem kirchliche mit staatlichen Gesetzen concurriren, weil sie weiterhin in Gegensatz zu entwickelten und eingebürgerten Rechtsanschauungen, besonders im römischen Reiche trat, weil außerdem durch die Statuirung von Ausnahmen in der heil. Schrift zur Ausdehnung derselben durch Analogien ein Spielraum, ja ein weites Feld geboten zu sein schien, weil sie endlich die menschliche Leidenschaft reizte und feindlich gegen sich stimmte: aus allen diesen Gründen ist es erklärlich, daß ein geklärtes dogmatisches Bewußtsein sich erst allmälig bilden konnte, daß die bezüglichen Schriftstellen in utramque partem disputirt wurden, nachdem man Unklarheiten und Schwierigkeiten hineingetragen hatte. Ebenso wenig darf es Wunder nehmen, daß in dem ersten Drittel der Kirchengeschichte die doctrinelle Ansicht und die Praxis vieler Bischöfe[2]) und Particularsynoden[3]) sich widersprach, daß die orientalische

2) Im Allgemeinen sprechen die Stellen aus den griechischen Vätern aus, daß eine Scheidung nur im Falle des Ehebruches gestattet sei; die wichtigere Frage, ob eine Wiederverheirathung erlaubt sei, entscheiden sie nicht mit derselben Bestimmtheit. Siehe die Zusammenstellung der diesen Punkt betreffenden Väterstellen bei Zenger: Neuer Versuch einer genauen Erklärung der Stellen aus der heil. Schrift und der Traditionszeugnisse. Straubing 1819.

3) Origenes, Tom. XIV. No. 23 bei Klee, Lehre über die Ehe. Seite 31.

Kirche seit dem Schisma in einer der römischen entgegengesetzten Lehre beharrt (was freilich vielfach bloß auf Absichtlichkeit beruht), daß das Concil von Trient trotz der eindringlichen Rede des Bischofs von Leon[4]) auf die einfache Bemerkung und den Antrag der venetianischen Gesandten die Lehre von der Unauflöslichkeit in der General-Congregation nicht nach dem ursprünglich eingebrachten Entwurfe, sondern in der von den Legaten vorgeschlagenen Fassung formulirte[5]). Gerade dieser letztere Umstand hat, nachdem zuerst die französische Revolution für die Lockerung der sittlichen Bande die Wege gebahnt hatte, zu der mehrfach vertheidigten Meinung Anlaß gegeben, die Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe sei durch das tridentinische Decret nicht abgeschlossen worden, da dieses bloß als ein disciplinäres beabsichtigt gewesen sei und deßhalb auch nur als solches gelten könne. Auf Grund der Stelle bei Matthäus 19. und im Anschlusse an Tridentinum 24, 7. hat sich jene Frage zu der bestimmten zugespitzt, ob eine Ehe im Falle des adulterium vom Bande lösbar sei oder nicht, und ob dasselbe im engeren oder weiteren Sinne zu nehmen sei. Im bejahenden Sinne hatte sie 1515 Erasmus von Rotterdam in seinem Commentar zu ausgewählten Stellen des neuen Testamentes[6]) beantwortet, jedoch seine Erklärung durch die Erwiederung auf die Censurirung Seitens der Pariser Facultät geschwächt. Luther machte im Anfange der Reformation in seinem Buche über die babylonische Gefangenschaft es den Päpsten zum Vorwurf, daß sie die Ehescheidung aus einem anderen Grunde, als dem Ehebruch gestattet hätten. Selbst ist er bekanntlich viel weiter ge-

4) Er berief sich auf die Erklärung des Conc. Milevitanum, der sechsten allg. Synode und das Florentinum, den heil. Clem. Alex. und Basilius.

5) Pallavicini VIII, 39. zu sess. XXIV, can. 7.

6) Insbesondere zu Matth. XIX. und I Cor. VII.

gangen, wie aus seiner Definition der Ehe und dem Gutachten über die Polygamie Philipp's von Hessen (1539) erinnerlich sein wird[7]). Die Unentschiedenheit zur Zeit des Tridentinums zeigt die Stelle in dem Commentar des Cardinals Cajetan (1534) ad Matth. 19.: „Ich verstehe das Gesetz so, daß es einem christlichen Ehemanne erlaubt sei, sein Weib des von ihm begangenen Ehebruches willen zu entlassen; doch will ich dieß dem Ausspruche der Kirche, welches bisher nicht erfolgt ist, unbeschadet gesagt haben," und zu der Stelle im Corintherbriefe bemerkt er, daß es ihn wundere, wie ein Strom von Lehrern dem Manne, im Falle des Ehebruches seiner Gattin, die Freiheit zu heirathen habe absprechen wollen, da Christus doch diesen deutlich ausnehme. Im selben Sinne äußert sich Ambrosius Catharinus, Erzbischof von Compsa[8]), der die Unauflöslichkeit nicht für ein göttliches, sondern für ein kirchliches Gesetz erklärte. Nach der Definition des Tridentinum ruhte die Frage, bis 1694 der französische Hoftheologe Launoi in seinem Buche: „De regia in matrimonium potestate" zwar von einem anderen Ausgangspunkte doch die Erasmi'sche Behauptung erneuerte mit der besonderen nothwendigen Modification, daß das tridentinische Decret nur disciplinärer Natur sei. Unter den Streitschriften gegen ihn ist die des Dominicaners Galei die wichtigste, weil Launoi sie selbst zu widerlegen suchte, aber auch wieder in seiner leichtfertigen Manier. Nach einem Jahrhundert brachte ein gewisser Dr. Braun aus Mainz die Frage von Neuem in Anregung, der[9]) die Behauptung aufstellte, daß „ex definitione Conc. Trid. matrimonium in casu adulterii ex iure divino solvi *necessario haud debere*;" daß sie aber in diesem Falle nicht auf-

---

7) Bossuet, hist. des variat. l. VI.; edit. Par. 1852. Bd. IV. S. 77 ff., die Urkunden S. 87 ff.

8) Tournely theol. mor. tom. VIII. p. 402.

9) Binterim diss. eleg. tom. 1. p. 98. §. 13.

gelöst werden könne (solvi non potest), gehöre zur Kirchenzucht (ad disciplinam pertinet). Die Einführung des Code Napoléon in einem großen Theile des westlichen Europa gab die Veranlassung, daß man vielerseits (meist anonym) zur Verzichtleistung auf den strengen tridentinischen Disciplinarcanon in Zuschriften an Bischöfe und Pfarrer mahnte, um so den noch immer brennenden Conflict zwischen Kirche und Staat nach dieser Seite zu beschwören[10]). Damit hatte die Frage auch eine politische Seite angenommen und war der ruhigen und besonnenen Erörterung entzogen. Die Schriften, welche der Auflösbarkeit das Wort reden, sind daher auch durchgängig in leidenschaftlichem Tone, in dem Style eines Helden, der den von der Revolution proclamirten Grundrechten das Wort redet, abgefaßt. Erst dadurch, daß sich die neuere Moralphilosophie in der Angelegenheit der Reformations- und Revolutions-Ansicht anschloß, und diese, wenn auch mit einigen moralischen Verklausulirungen, zu der ihrigen machte — und in den neueren Gesetzgebungen auch zum legalen Ausdruck brachte — sind gelegentliche Besprechungen der biblischen Grundlage über die fragliche Lehre hervorgerufen worden.

So verhält sich in der Kürze der geschichtliche Verlauf der Angelegenheit, die uns beschäftigt; eine rückläufige Bewegung hat man bisher bloß in Frankreich constatiren können, wo man sich am weitesten von dem kirchlichen Lehrsatze entfernt hatte, woselbst man aber auch nach bitteren Erfahrungen von Nützlichkeitsmotiven bestimmt, ihm wieder am nächsten gekommen ist.

Wenden wir uns jetzt zur Darlegung der biblischen Lehre über unseren Gegenstand, so heben wir füglich an erster

10) Hierhin gehört auch C. J. v. Lasaulx: Uebereinstimmung der französischen Ehegesetze mit Gottes Wort. Ein Beitrag zur Vereinigung der christlichen Gemeinden. Coblenz 1819. Gegen ihn schrieb Binterim: Ueber Ehe und Ehescheidung ꝛc. Düsseldorf 1819.

Stelle die von Moses berichtete göttliche Einsetzung der Ehe hervor. Sie erscheint schon gleich bei ihrem Ursprunge in einer solchen Festigkeit, welche ihrer gänzlichen Unauflösbarkeit gleichbedeutend ist. Wenn Zenger (Neuer Versuch u. s. w. S. 3 aus der dießfallsigen Stelle Gen. II, 24.) bloß die Wahrscheinlichkeit der Indissolubilität ableitet, welche ihm erst in Verbindung mit Matth. XIX, 4. u. 5. und Marc. X, 7. zur Gewißheit wird, so geht er nicht weit genug. Gott hat, als er die Ehe zwischen den Stammeltern vermittelte, sich alttestamentlich klar genug für die Untrennbarkeit ausgesprochen. Der eigentliche theologische Grund[11]), welcher in ihrer Sacramentalität liegt, war der vorchristlichen Zeit fremd; für diese mußte der natürliche Grund mit voller Emphase hervorgehoben werden, wie es in der hierhin gehörenden Stelle auch geschieht. Pius VII. macht in seinem Breve an den Erzbischof von Mainz[12]) den letzteren als einen Convenienz-, ersteren als Nothwendigkeitsgrund geltend. Die Sachlage nun von Gen. II, 22 ff. ist folgende: In V. 22 ist die Schöpfung der Eva und die Zuführung zu Adam erzählt; nachdem Adam in V. 23 die physischen Einheitsmomente zwischen ihm und seinem Weibe aufgeführt, schließt er in V. 24, daß zwischen Gatte und Gattin eine Verbindung stattfinden müsse, welche enger sei, als diejenige zwischen Eltern und Kindern, ja die Beiden sollen nicht mehr eine Zweiheit, sondern eine Einheit darstellen[13]) (eruntque duo in carne una). Diese Einheit ist keine absolute, sondern besteht in der Einheit des Princips, dem beide dienstbar sind. Der Begriff der aus der Zweckbeziehung der Verbindung von Mann und Weib entspringen-

11) Ephes. V, 32.

12) Schneemann: Irrthümer über die Ehe S, 108.

13) Certum est igitur masculum et feminam ita primum institutos ut nunc duos homines diversi sexus videmus et novimus, unum autem dici vel propter conjunctionem vel propter originem feminae, quae de masculi latere creata est. Aug. de Civ. Dei. XIV, 22.

den Einheit tritt im hebräischen Texte klarer hervor: sie werden sein לְבָשָׂר אֶחָד, was getreuer durch in carnem unam wiedergegeben wäre, denn לְ ist die finale Partikel[14]). Offenbar war Adam erst von Gott über die Ehe selbst und die darauf gegründete Familie unterrichtet worden, ehe er obigen Ausspruch thun konnte, die Begriffe Vater und Mutter wären ihm sonst fremd gewesen; dieselbe Vermuthung legt sich auch nach den neutestamentlichen Parallelen nahe. Achten wir nun auf den logischen Zusammenhang zwischen den Satztheilen: Die unitas viri et uxoris hat bei Adam und Eva ihren Grund in der unitas carnis; aber aus dieser wird geschlossen, nicht etwa bloß, daß Adam seinem Weibe, sondern allgemein, daß der Mann seinem Weibe anhängen müsse; mithin muß die bei den Stammeltern vorhandene physische Einheit in irgend einem Sinne auch sich in aller Ehre auffinden lassen und zwar in so intensivem Maße, daß auf die Einheit der Eheleute ein Neues, nämlich das esse in carnem unam gegründet werden kann. Unter letzterem ist zugestandener Maßen die Verbindung zu einem Generationsprincip begriffen; die Berechtigung zur Generation gründet sich also auf eine vorhandene Einheit, ist demnach nicht die bewirkende Ursache, sondern die Folge derselben. Die zu Grunde liegende Einheit ist aber stärker und mächtiger, als die zwischen Eltern und Kindern; kann diese im Princip niemals gelöst werden, — denn die Thatsache, aus welcher das Eltern- und Kindesverhältniß erwächst, ist nicht mehr rückgängig zu machen — so muß um so mehr geschlossen werden, daß die Einheit zwischen Mann und Weib in actu primo unlösbar ist.

Man findet in der heil. Schrift von Adam bis Moses kein Beispiel, daß sich Männer von ihren Weibern geschieden hätten, also in einem Zeitraume von zwei und ein halb

---

14) Gesenius Gramm. der hebr. Sprache und die Lexika.

tausend Jahren. Wenn man auf die Fälle aus dieser Zeit hinweist, daß ein Mann mehrere Weiber genommen habe[15]), so läßt sich die Vorfrage nicht entscheiden, daß derselbe sich von der früheren Gattin getrennt habe, es läßt sich vielmehr nicht leugnen, daß wirkliche Thatsachen der Polygamie vorliegen. Erst während der ägyptischen Knechtschaft war die patriarchalische Ordnung erlassen worden, und hatte ein Sittenverderbniß um sich gegriffen, daß Moses nicht mehr in allweg zur ursprünglichen Sittenstrenge in seiner Gesetzgebung zurückkehren konnte, sondern dem vorhandenen niedrigen moralischen Standpunkte möglichst Rechnung tragen mußte. Darum erlaubte er eine Ehetrennung und schrieb für dieselben gesetzliche Formen vor (Deuteron. 24, 2—4.). Hiermit ist natürlich nicht gesagt, daß bis zu der genannten classischen Stelle keine Ehescheidung vorgekommen sei. Levit. XXI, 7. 8. wird für die Priester und den Hohenpriester die ausdrückliche Vorschrift gegeben, daß sie keine gemeine Frauensperson, noch ein Weib, das von seinem Manne verstoßen worden, zur Ehe nehmen dürften, und Deuteron. XX, 19. 29. wird für gewisse Fälle dem Manne absolut untersagt, seine Gattin zu entlassen. Aber ebenso wenig wie dort die gesetzliche Erlaubtheit der Scheidung gefolgert werden kann, indem aus demselben Grunde auch die Erlaubtheit von gemeinen Vergehen gegen die Sittlichkeit resultiren würde[16]), ebenso wenig läßt sich hier errathen, in welchen

15) Die Verstoßung der Hagar war keine Ehescheidung, da sie nur auf Wunsch der Sara angenommen war. Aug. Civ. Dei XV, 3.; die Zilpa und Bala waren keine Gattinnen Jacobs (anders Thom. Aqu. 1. II. qu. 94. und suppl. qu. 65.); dagegen Lamech (Gen. IV. 19.), Esau und Elkana (Vater des Samuel) hatten zwei Weiber. Leop. v. Stolberg, Gesch. der Rel. J. Chr. V, 354 f. Sepp, Thaten und Lehren Jesu, S. 299 ff. gibt mehrere Data an, um zu zeigen, daß die Polygamie unter den semitischen Völkern weit verbreiteter ist bis zur Stunde, als unter den germanisch-romanischen Stämmen.

16) Binterim: Ueber Ehe und Ehescheidung. S. 118.

Fällen ein divortium stattgefunden habe. Wir kommen zur Stelle Deuteron. XXIV, 1—4., der wichtigsten aus dem alten Testamente über unseren Gegenstand. Es liegen zunächst zwei Vorschläge der Lesart vor: Die eine von Kistemaker-Binterim schließt sich an den hebräischen Text an, mit dem der samaritanische und die LXX. übereinstimmen [17]). Binterim [18]) und Kistemaker [19]) nehmen den Vordersatz, dessen Glieder durch Vav copulativum verbunden sind, bis Vers 4; die Apodosis beginnt alsdann mit den Worten: „So kann ihr erster Mann u. s. w." Hiernach stellt Moses im Vordersatz nur den speciellen Fall auf, daß ein Mann seine Gattin entließe und ihr einen Scheidebrief gäbe, und verordnete im Nachsatze, welche gesetzliche Normen beobachtet werden müßten. Es wäre also das repudium nicht gestattet, noch weniger geboten, sondern bloß als möglich gedacht, wobei der Gesetzgeber gewissen Consequenzen, die aus der Wiederaufnahme verstoßener Gattinnen, welche mit anderen Männern zusammengelebt hätten, entspringen können, vorbeugen wollte. Ebenso geben beide dem: „quia polluta est in v. 4" eine temporale Beziehung, nachdem sie sich verunreiniget hat (durch das Schreiten zu einer zweiten ehelichen Verbindung) und schließen daraus, daß ein Mann die nicht wiederverehelichte verstoßene Gattin habe zurücknehmen dürfen, woraus die nicht unbedingte und völlige Trennung der Ehe dem Bande nach gefolgert werden könnte. Gegen diese Fassung bemerken wir zunächst mit Zenger, daß sie mit Matth. 19, 7., Marc. 10, 3. nicht übereinstimmt, woselbst die Pharisäer Christum fragen: „Warum hat Moses es befohlen, einen Scheidebrief zu geben?" Sodann finden auch alle Talmudisten an dieser Stelle die gesetzliche Ein-

17) Michaelis, Mosaisches Recht. II. 232.

18) A. a. O. Abschnitt 8. S. 96 f.

19) Exegetische Abhandlung über den Primat Petri und das Eheband. Göttingen 1806. S. 86. §. 5.

führung des libellus repudii, indem sie die Vorschriften über dessen Einrichtung anmerken. Darum ist es gerechtfertigt, die Lesart der Vulgata, die ja nur durch die Interpunktion verschieden ist, vorzuziehen. Demgemäß steht nach der Stelle fest: a) Moses hat die Ehescheidung als etwas Bekanntes vor sich, das er weder erlaubt, noch verbietet, über deren moralische Würdigung er sich jeder Bemerkung enthält. b) Die vorhandene Ehescheidung, die er um der Herzenshärte der Juden willen tolerirte, umgab er mit Formalitäten, welche für die rechtliche Giltigkeit derselben peremptorische Bedeutung hatten. Der wesentliche Punkt dabei war die Einhändigung eines Scheidebriefes, über dessen Einrichtung verschiedene Meinungen cursiren. Calmet[20]) führt fünf Bedingungen an für die Giltigkeit des libellus: er mußte geschrieben und ausgestellt sein in Gegenwart gelehrter Rabbiner, auf Pergament mit regelmäßigen Buchstaben; die Zeugen durften keine Befreundete, noch Verwandte der geschiedenen Person sein 2c. Fagi[21]) schreibt, daß zehn Erfordernisse wesentlich gewesen, von denen hinwiederum Maimonides einzelne als irrelevant bezeichnet. Hieraus, sowie aus den verschiedenen Formen des Scheidebriefes[22]), die übrigens den Talmudisten sehr späten Datums entnommen sind, geht hervor, daß eine constante Norm über die Anfertigung nicht vorhanden gewesen, daß vielmehr die Anschauungen über die Erfordernisse zur Giltigkeit theoretisch und praktisch zu Zeiten verschieden waren. c) Ein Mann, welcher seine Frau durch das Mittel des libellus repudii verstoßen hatte, durfte dieselbe zu jeder Zeit wieder aufnehmen; nur dann, wenn die Verstoßene zu einer neuen Ehe geschritten und von ihrem zweiten Gatten wieder entlassen war, durfte der erste Gemahl sie nicht mehr zu sich nehmen,

20) Com. lit. in vet. Test. II. 750.

21) Binterim l. c. S. 105.

22) Bibl. magn. Rabbin. IV, 554.

„quia polluta et abominabilis facta est coram deo." Ein juridischer Grund liegt für diese Vorschrift nahe, deßgleichen auch manche moralische Erwägung, weßhalb Moses für diesen Fall eine perpetua separatio ausgesprochen, aber in keines von diesen Motiven wird der Grund der mosaischen Anordnung gelegt, sondern in das quia polluta est etc. Welche Thatsachen liegen nun zwischen der ersten Verehelichung und der Wiederverheirathung mit dem früheren Gatten? Die erste Entlassung, die Heirath mit dem neuen Gatten, und die zweite Verstoßung. resp. der Tod des zweiten Gemahls. Hat der Scheidebrief die Kraft, daß er eine bestehende Ehe dem Bande nach vollständig auflöst, läßt sich ferner kein Gesetz aufweisen, welches den Geschiedenen verbietet, zu einer neuen Ehe zu schreiten, darf man vielmehr nach Deuteron. XX, 19. berechtigt scheinen zu schließen, daß nur dem Priester die Verbindung mit einer Entlassenen direct untersagt war, so kann durch die Wiederverehelichung das polluta abominabilis facta est nicht begründet sein, noch weniger durch die Ertheilung des Scheidebriefes selbst; mithin bleibt keine Erklärung der Worte übrig bei der Unterstellung einer Auflösung der ersten Ehe dem Bande nach. Demgemäß erachten wir, daß durch die Ausstellung eines libellus repudii nur eine separatio perpetua vollzogen war, wobei im alten Testamente der Zweifel bestehen blieb, ob dieselbe identisch sei mit einer separatio quoad vinculum. Für die Mitglieder der Hierarchie war die Frage entschieden in der Form des Verbotes der Verehelichung eines Priesters mit einer entlassenen Frau. Es liegt nahe, daß man in moralisch niedrig stehenden Zeitläuften der jüdischen Geschichte, besonders als das traditionelle Bewußtsein abgeschwächt war, dem Begriffe der Scheidung den der Trennung untergeschoben hat. Zum Beweise für die Erlaubtheit der Wiederverheirathung weisen einige hin auf Jerem. III, 1.; doch bemerke man, abgesehen von dem Eingange: „vulgo dicitur," worin der Verfasser keinenfalls der Praxis eine

Approbation gibt, auch den wichtigen Zusatz: „Numquid non polluta et contaminata erit mulier illa?" Wodurch ist sie es denn? Wir stützen unsere Behauptung durch zwei Gründe, die wir nicht weiter ausführen, sondern nur in der Kürze andeuten: 1) Ausdrückliche Zeugnisse der Talmudisten lauten dahin, daß in den besten Zeiten, d. h. welche auf der Höhe der Gesetzestreue standen, in denen der Geist und die Intention der mosaischen Gesetzgebung frisch und lebendig war, Fälle einer Ehescheidung nicht vorgekommen seien, ähnlich wie im alten Rom fünfhundert Jahre hindurch, als noch die von den Vätern ererbte Sitte mehr Kraft besaß, als anderswo die strengsten Gesetze, Scheidungen unbekannt waren[23]); 2) die mosaische Gesetzgebung über den Casus adulterii — dieß werden doch Alle mit und unter foeditas verstehen — wird so am ehesten klar: Levit. XX, 10. und Deuter. XXII, 22. (vergl. Evgl. Joh. VIII, 5.) wird für den Ehebrecher und die Ehebrecherin die Todesstrafe bestimmt; der Talmud[24]) bezeichnet näher die Erdrosselung als die Todesart, die Steinigung nur im Falle der simulirten Virginität; doch aus der Geschichte der Susanna und der Ehebrecherin im Evangelium können wir schließen, daß auch für erwiesenes adulterium die Steinigung angewandt wurde. Da diese eine poena publica war, bei deren Verhängung die Behörde zu concurriren hatte, so mußte die That, für welche sie ausgesprochen werden sollte, nach Deuteron. XIX, 15. jedenfalls durch zwei bis drei Zeugnisse erwiesen sein. Unter letzterer Erwägung ist leicht ersichtlich, daß ein Mann den gerichtlichen Beweis oft nicht erbringen konnte. — Im Falle des bloßen Verdachtes des adulterium, der sich gewöhnlich auf zweifelhaften Umgang des Weibes mit anderen Personen gründete, war dem Manne die Probe

---

23) Gellius N. A. IV, 3.

24) Duschak, das mosaische talmudische Strafrecht. Wien 1869. Seite 38.

des sog. Reinigungswassers an die Hand gegeben, für welche Num. V, 12 ff. die gesetzlichen Vorschriften gab. Weil diese Reinheitsprobe mit sehr vielen umständlichen Formalitäten auch für den klagenden Gatten verbunden war und, wie wir eben bemerkten, der vollgiltige Beweis in forma judiciali für den wirklichen Ehebruch oft nicht zu erbringen war, da in den schlechteren jüdischen Zeiten mehr Scheue war, ein solches Vergehen unter Mitwissen Anderer zu begehen, als heutzutage, so lag es nahe, ein drittes Mittel aufzufinden, durch welches sich der Gatte von der Gattin trennen konnte, nämlich durch Tolerirung einer in Aufnahme gekommenen, allerdings mit der eigenen Tradition des jüdischen Volkes in Widerspruch stehenden Gewohnheit. Die gerichtliche Belangung des sündhaften Weibes war nicht vorgeschrieben, sondern nur eine Strafe für den Fall der Anzeige ausgesetzt. Der Ehebruch war also kein öffentliches, sondern nur ein Privatdelict. Da es auch fernerhin immer sehr viele Unannehmlichkeiten hatte, gegen die Gattin als Kläger aufzutreten, so ist begreiflich, daß er gerne von der Erlaubniß Gebrauch machte, sein Weib zu entlassen. Die dimissio läßt sich nur auffassen entweder als ein zu Gunsten des Mannes eingeführtes Mittel, wodurch er von der untreu gewordenen Gattin befreit wurde — und dann genügte vollkommen die separatio quoad thorum et mensam — oder als eine Strafe des Weibes: das aber wäre eine merkwürdige Strafe, welche dem unsittlichen Weibe die Möglichkeit verschaffte, ihre böse That mit geringerer Versündigung weiter zu begehen. Nur dann, wenn sich herausstellte, daß die Braut entehrt gewesen vor der Hochzeit, mag bei der ängstlichen Sorgfalt, mit welcher der Jude auf die Virginität der Braut hielt, die dimissio, die der Gatte aus Schonung gegen sein Weib eintreten ließ, um sie nicht der furchtbaren Strafe der Steinigung auszusetzen, einer separatio quoad vinculum gleichzuhalten sein, da, wie Döllinger mit Recht ausführt, hier keine giltige Ehe vorhanden war, weßhalb wir die

virginitas deficiens unter die selbstverständlichen impedimenta dirimentia zählen dürften. d) Ein Scheidebrief durfte gegeben werden, wenn die Gattin propter aliquam foeditatem non invenerit gratiam ante oculos ejus (i. e. des Gatten). Was ist die foeditas, das Ervath dabar? Das Material zur Entscheidung ist so ziemlich in dem Streite zwischen Werkmeister und Anton Jäger beigebracht worden; ersterer, und ihm folgt E. J. v. Lasaulx, versteht darunter die preußischen landrechtlichen Gebrechen des Leibes und der Seele, letzterer absolut nur eine Unzuchtssünde. Das Wort kommt im alten Testamente 29 Mal vor, und zwar 27 Mal in der Bedeutung der Unreinheit, die alten hebräischen Ausleger[25]), verschiedene Rabbiner[26]) und die besten Wörterbücher[27]) kennen nur diese. Der Sinn scheint somit festgestellt, daß ervath dabar eine unsittliche, Mangel an ehelicher Treue verrathende Handlung, ein für ein Eheweib ungeziemendes Betragen bezeichnet. Bekanntlich knüpft sich an den hier genannten Zwiespalt der Meinungen der famose Streit der Schulen Schamai und Hillel, welche nach dem Tode der Maccabäer unter der Regierung des Königs Herodes von Idumäa (nach Kistemaker gegen 30 a. C.) lebten. Da weder Philo und Flavius Josephus (welcher letztere für seine Person der laxeren Ansicht huldigte)[28]), noch diejenigen, die ex professo de scholis Hebraeorum geschrieben[29]),

---

25) Siehe bei Jäger.

26) Joanan, Maimonides, Eliezer bei Drusius Crit. 1809.

27) Huberti de libello repudii 1801.

28) Antiqu. IV, 8.; Vita 75, 76. erzählt er, daß er selbst dreimal verheirathet gewesen, da die erste Frau ihn verlassen und er die dritte verstoßen habe; Gfrörer in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des jüdischen Krieges merkt an, daß Hillel nicht mehr orthodoxer Jude gewesen sei, weil er die Erfüllung aller Verheißungen in Hiskia gefunden.

29) Wiesner und Calmet de scholis Hebr. Gegen Kistemaker zu Matth. XIX. siehe Binterim l. c. S. 109.

keine klaren und entscheidende Momente beigebracht, da ferner die Nachrichten über den Streit erst ziemlich späten Talmudisten entnommen sind[30]), so dürfte man mit Binterim wohl dahin einverstanden sein, daß demselben keine eingreifende Bedeutung zuzuschreiben sei, daß er vielmehr in den späteren Zeiten des sinkenden Glaubens und Reiches neu aufgelebt, als die Frage, um die es sich handelte, unterdessen auf einen anderen Punkt verschoben war. Jedenfalls ist es bemerkenswerth, daß die Controverse nicht bald in der nachmosaischen Zeit, sondern erst am Ausgange des Judenthums auf der Schärfe der Discussion schwebte. Erwähnt sei noch die Lesart des R. Akiba, welcher durch die kleine Aenderung einer Partikel den Sinn herausbrachte, die Ehescheidung sei erlaubt a) wenn die Frau dem Manne nicht gefalle und b) wenn sie etwas Schändliches gethan habe. Mit den Scheidungen wurde ohne Rücksicht durchgegriffen, als Salome, die Schwester des Herodes, das erste Beispiel gegeben, daß Frauen ihren Männern auch Scheidebriefe ertheilten[31]); nicht nur bei der Noblesse, sondern auch unter dem Volke mögen sie nun zahlreich geworden sein[32]).

Wir sagten oben, daß das Ervath dabar in strengem Sinne als die schwersten Vergehen gegen die eheliche Treue zu nehmen sei. Damit stimmen so ziemlich alle katholischen

30) Letzterer führt aus dem Talmud die Worterklärung der beiden Schulen so an: Die Schule Hillel sagte: Wird hier im Gesetze nicht ausdrücklich gesagt, „der Sache, einer Sache wegen?" Schamai: Wird nicht ausdrücklich gesagt: „Der Schändlichkeit wegen?" Hill.: Wenn im Gesetze nur erwähnt wäre die Schändlichkeit, ohne den Zusatz „der Sache", dann möchte einer wohl sagen: nur der Schändlichkeit wegen sei die Scheidung gestattet, nicht „der Sache" = „irgend einer Sache" wegen. Sch.: Der Zusatz „des Wortes wegen" heiße: „des bezeugten Wortes wegen," weil zwei Zeugen da sein sollten. Hill.: Ist denn gesagt: „Schändlichkeit in einer Sache?" Sch.: Steht denn geschrieben: „Schändlichkeit oder einer Sache?"

31) Flav. Jos. bei Zenger. S. 8. Nr. 10.

32) Evgl. Joh. IV, 17. u. VIII, 3.

Ausleger und die eine Hälfte der Protestanten überein. Man war unter diesen der Ansicht, daß die Scheidung überhaupt zulässig sei[33]), die Gründe für dieselbe aber nur dem Worte Gottes entnommen werden müßten. In Betreff dieser Gründe war schon im ersten Jahrhundert nach der Reformation[34]) eine allgemeine Rechtsanschauung nur von der negativen Seite vorhanden, insofern eine Scheidung aus Willkür als unzulässig angesehen wurde[35]). Dagegen nach der positiven Seite bestand immer eine zweifache Richtung in der Lehre, bemerkt Richter a. a. O, ganz richtig, je nachdem man Ehebruch und böswillige Verlassung (also „eine thatsächliche Zerreißung des Ehebandes"? siehe darüber weiter unten) oder auch Sävitien und Insidien als Scheidungsgrund zuließ. Der ersteren Meinung folgte Luther, Calvin, Beza, Chemnitz, der letzteren Melanchthon und Osiander. In der Motivirung der beiderseitigen Anschauungen wird die classische Scheidungsstelle (Deut. 24, 1 ff.) zur Erklärung der dießbezüglichen Stelle bei Matth. 19. verwendet. Die Anhänger der strengeren Ansicht stellen nämlich das Ervath dabar mit der πορνεία auf gleiche Linie und interpretiren beides mit adulterium einschließlich malitiosa desertio. Die Laxeren hingegen argumentiren von dem Gesichtspunkte aus, den auch Richter oben andeutete, daß das adulterium eine thatsächliche Auflösung des Eheverhältnisses in sich schließe. Da nun das Selbstverständliche nicht in einen gesetzlichen Canon aufgenommen zu werden braucht, so müssen die Stellen des alten und neuen Testamentes eine über die beschränkten Fälle des adulterium und die mit ihm gleichstehenden, das Wesen der Ehe aufhebende Vergehen hinausgehende Scheidungsbefugniß ertheilen. Gegen diese Aus-

---

33) Art. Schmalkald. de potest. episcop.

34) Hauber in den Jahrb. für deutsche Theol. II, 209. Richter, Beiträge. Berlin 1858.

35) Richter, Kirchenrecht. §. 282.

einandersetzung wendet sich Hettinger in seiner Apologie[36]) mit starken Gründen: Das objective, von Gott geordnete Rechts und Pflichtverhältniß ist von der Willkür des Subjectes keineswegs bedingt und wird darum durch die Verletzung der Pflicht keineswegs verändert, noch aufgehoben.' Nicht wechselnde Leidenschaft, . . . nicht der wirkliche Fehltritt, oft nur die That einer schwachen Stunde dürfte hier maßgebend sein. Und l. c, S. 148: Ist denn in der Ehe die fleischliche Vereinigung Alles? Kann nicht trotz augenblicklicher Verirrung doch noch die Liebe tief im Herzen schlummern, die nur geweckt zu werden braucht, um die Vorkommnisse vergessen zu lassen und ein starkes Präventiv für die ganze Folgezeit zu werden? Muß ferner nicht bei eingetretener innerer Entfremdung der Gemüther, die viel zerstörender in das Wesen und die Aufgabe der Ehe eingreift, die Scheidung gleichfalls gestattet sein[37])? Hat dann nicht der schuldige das Recht, gegen den Willen des unschuldigen Theils die Ehe zu lösen, die Kinder zu vater- und mutterlosen Waisen zu machen? Führt nicht eine solche Auffassung zu successiver Polygamie? Von dieser sagt Thiersch[38]), daß sie ebenso wie die simultane Polygamie des Koran ein Greuel vor Gott sei. Wir fügen den beigebrachten Gegengründen noch hinzu, daß bei der Unterstellung, das adulterium löse an und für sich vom Bande, als nothwendige Folge sich ergibt, daß Gott für diesen Fall die Scheidung habe befehlen müssen; denn ist unter bisherigen Eheleuten das Band gelöst, so ist ihr fortgesetztes Zusammenleben nur Concubinat. Fernerhin ließe sich der Fall denken, daß ein untreues Weib sich mit demjenigen versündigte, den sie für die Zukunft zu ihrem neuen Gatten erkoren hat. Löst nun die sündhafte That das bisherige Verhältniß, so

36) Apol. des Chr. II, 2. S. 143 f.
37) Hengstenberg, Evangel. Kirchen-Zeitung. 1856. S. 1018.
38) Christl. Familienleben. S. 27.

liegt kein Hinderniß im Wege, daß ein neues eintrete; die That qualificirt sich also auf der einen Seite als schwere Sünde, auf der anderen als den erlaubten Anfangspunkt einer neuen Ehe, was einen moralischen Widerspruch involvirt. Endlich aber ist nach den früheren Erörterungen die Vernichtung des thatsächlichen Ehebandes bei Lebzeiten der durch dasselbe umschlungenen Gatten — abgesehen von den positiven, in der göttlichen Offenbarung gemachten Ausnahmen — einfach unmöglich. Also löst das adulterium nicht ipso facto die Ehe, also muß das Ervath dabar im strengen Sinne verstanden werden. Nach dieser letzten Erwägung, welche hier nothwendig war und uns zugleich zum Verständniß der protestantischen Exegese der neutestamentlichen Stellen über die Unauflösbarkeit der Ehe die Wege ebnet, können wir in einem folgenden Artikel zur näheren Erklärung derselben übergehen.

Bürgel.

XXXIV.

Die Seminarien und ihre Gegner.

Es ist ein großartiges und erhebendes Schauspiel, welches gegenwärtig die katholische Welt gewährt. Die Christenheit ist im Gebete, — im Gebete um den Geist der Erleuchtung für die Väter der Kirche, welche noch vor Schluß dieses Jahres zusammentreten werden, um, im allgemeinen Concil vereinigt, Beschlüsse zu fassen in Bezug auf katholische Lehre und Disciplin. Nicht ohne die innigste Rührung kann man Zeuge sein von dem Eifer und der kindlichen Hingebung, mit welcher das gute katholische Volk, — Gläubige aus allen Ständen, — zu den heiligen Sacramenten eilen, um durch Gebet und Selbstheiligung den Vätern gewissermaßen vorzuarbeiten für das große und schwere Werk, das sie auf dem kommenden Concil zu vollbringen haben. Aber leider mischen sich in diesen erhabenen Accord christlichen Gebetes auch Mißtöne, welche ganz dazu angethan sind, im Angesichte des bevorstehenden Concils Mißtrauen und Verbitterung zu säen, und dem großartigen Aufschwunge katholischen Geistes einen Hemmschuh in den Weg zu legen. Wir sprechen nicht von dem wüsten Geschrei, das im antichristlichen Lager gegen das kommende Concil erhoben wird, und die Spalten der dieser Partei dienenden Zeitungen füllt; — das war zu erwarten; es ist nur ein Zeichen, daß die antichristliche Partei durch das Concil in ihren Bestrebungen sich gestört sieht, und daher Alles aufbietet, um demselben entgegenzuarbeiten; — wir sprechen von den betrübenden Kundgebungen, welche innerhalb der katholischen Kirche selbst von einer gewissen Seite in's Werk ge-

setzt werden, und welche ganz geeigenschaftet sind, den Sinn des Volkes zu verwirren und einer Anschauung Bahn zu brechen, die keineswegs zur Hebung des christlichen Geistes beitragen kann. Namentlich sind auch die Seminarien Gegenstand der Anfeindung geworden und wurde so zu sagen eine „Seminarfrage" in Scene gesetzt, die man heutzutage nach den categorischen Verordnungen des Concils von Trient gar nicht mehr für möglich hätte halten sollen.

Man hat nämlich auf etliche Zeitungsartikel hin die Vermuthung geschöpft, der deutsche Episcopat, von der „Jesuitenpartei" gedrängt, gehe damit um, die theologischen Facultäten an den Hochschulen zu zerstören und den theologischen Unterricht ganz in die Seminarien zu ziehen. Diese Vermuthung, durch die Zeitungen genährt, wurde bald zur feststehenden Ansicht, und wird nun in der betrübendsten Weise ausgebeutet. Es liegt nun zwar nicht der geringste Beweis vor, daß die deutschen Bischöfe mit einer solchen Absicht sich tragen; keiner derselben hat meines Wissens eine solche Absicht kundgegeben; ich bin auch meinerseits vollkommen überzeugt, daß der deutsche Episcopat an nichts weniger denke, als an Zerstörung der theologischen Facultäten, da selbst jene Verlautbarungen, auf welche man sich zu beziehen pflegt, nichts anderes enthalten, als einen gemeinsamen Lehrplan für die Seminarien, dessen Vereinbarung doch jedenfalls nichts für die theologischen Facultäten Gefährliches in sich schließen kann. Deßungeachtet schiebt man den Bischöfen ohne weiters die genannte Absicht unter, und setzte nun gegen dieses selbstgeschaffene Gespenst eine intensiv und extensiv immer mehr sich steigernde Agitation in's Werk, die in dem Satze gipfelt: „Bevor man stirbt, wehrt man sich."

Würde man hiebei inner der Schranken des Erlaubten und Schicklichen sich halten, dann wäre die Sache noch nicht so betrübend. Die Frage, ob es vorzuziehen sei, die theologischen Studien an einer Hochschule oder an einem Semi-

nare zu machen, mag immerhin als eine offene gelten. Die besten und vortrefflichsten Männer sind hierüber verschiedener Ansicht. Wenn in Ventilirung dieser Frage mit rein sachlichen und objectiven Gründen operirt und von beiden Seiten die Gründe für und wider ruhig und ohne Leidenschaft erörtert werden, so wird gegen eine solche Controverse Niemand etwas einzuwenden haben. Der Eine mag die Ansicht des Anderen bekämpfen, wenn nur die beiderseitigen Institute selbst dabei unberührt bleiben, und in den Streit nicht Motive sich mischen, welche die Controverse von dem Boden der Objectivität hinweg und in die Niederungen des bloßen subjectiven Interesses herabziehen.

Leider wird in der berührten „Seminarfrage" von den Gegnern der Seminarien dieser Standpunkt vielfach nicht eingehalten. Um die Gefahr, welche angeblich den theologischen Facultäten der Hochschulen von Seite des durch die „Jesuitenpartei" gedrängten Episcopates drohen soll, zu beschwören, sucht man die Seminarien und die Seminarerziehung vollständig zu discreditiren, indem man Beschuldigungen auf dieselben häuft, die haarsträubend sind. Man wirft den Seminarien vor, daß in denselben jede wissenschaftliche Regsamkeit mangle, ja daß dieselbe systematisch niedergehalten werde, daß eine wahre „Kirchhofstille" in den Seminarien herrsche und nur das gleichförmige „Tiktak der scholastischen Methode" in denselben hörbar sei. Man bezeichnet die Seminarien als bloße Abrichtungsanstalten, in welchen die jungen Leute gleich Rekruten mechanisch für ihren Beruf gedrillt werden, ohne ein höheres wissenschaftliches Streben in denselben anzupflanzen, weßhalb aus denselben nur „parteiische Routinisten", oder „geschulte Praktiker", oder, wenn es hoch kommt, „sophistische Rhetoren" und „geschulte Rabulisten" hervorgehen könnten. Man scheut sich nicht, den Lehrern an den Seminarien wissenschaftliche Tüchtigkeit und Hingebung an ihren Beruf abzusprechen und sie gleichsam als verächtliche Miethlinge hinzustellen,

unter deren Händen die wissenschaftliche Bildung „verkümmern“ müßte. Ja man geht noch weiter. Man wagt es, dreist zu behaupten, daß „die Folgen der Seminarerziehung für die Entwickelung des sittlichen Charakters die traurigsten sein müßten.“ In den Seminarien würden die in dem Herzen des Jünglings schlummernden Leidenschaften bloß mit einer äußeren Tünche überzogen, und wenn daher der Jüngling in's Leben trete, so müßten diese Leidenschaften nur um so stärker in ihm erwachen; und der durch die Schuld der Seminarerziehung in seinem sittlichen Charakter unentwickelt gebliebene junge Mann habe dann die Kraft nicht, diese seine Leidenschaften zu beherrschen, und müsse folglich nothwendig der Unsittlichkeit verfallen. Daraus zieht man dann den Schluß, daß die Seminarerziehung ihrer Natur nach wie wissenschaftsfeindlich, so auch entsittlichend sei, und daß man es daher als das größte Unheil für die Kirche betrachten müsse, wenn Seminarien und Seminarerziehung sich verallgemeinern würden. Neuestens hat man sich so weit verstiegen, daß man behauptete, die Seminarien könnten nur ein russisches Popenthum erzeugen, durch welches die katholische Kirche in denselben Zustand gebracht werden müßte, in welchem die schismatische Kirche in Rußland sich befinde. Nach solchen Prämissen darf es uns nicht wundern, wenn einer der rücksichtslosesten und zugleich gröbsten Gegner der Seminarien categorisch behauptet, „die Folgen einer klerikalen Bildung von Kindsbeinen an seien nur destructive; sie haben nur Schattenseiten und in der That keine einzige Lichtseite.“

So exorbitant diese Beschuldigungen sind, so sind sie doch nicht neu. Von der antichristlichen Partei haben wir sie schon oft genug zu hören bekommen. Es ist noch gar nicht lange her, seit in der bayrischen zweiten Kammer der Führer der Fortschrittspartei mit dem gleichen groben Geschütze gegen Seminarien und Seminarerziehung aufmarschirte, und unter dem Beifalle seiner Partei das Verder-

ben, welches die Seminarerziehung über die Geistlichkeit und über das Volk bringe, mit denselben grellen Farben schilderte. Jedoch so lange dieses Getöse bloß aus dem antichristlichen Lager herübertönte, lag keine Veranlassung vor, demselben öffentlich entgegenzutreten. Der ehrliche Mann konnte und mußte es unter seiner Würde halten, auf solche Beschuldigungen auch nur ein Wort zu erwiedern. Nun aber, nachdem man auch in das katholische Lager den Haß gegen die Seminarien hinüberzupflanzen sucht, nachdem auch hier dieselben Beschuldigungen gegen die Seminarien erhoben wurden, wie sie in antichristlichen Kreisen gang und gebe sind, nachdem selbst katholische Geistliche in dieses Halloh einstimmen und die Vorwürfe der antichristlichen Partei gegen die Seminarien in potenzirter Form in die Oeffentlichkeit hinausschleudern: — nun ist es nicht mehr gestattet zu schweigen. Für jene zunächst, welche Seminarerziehung und Seminarunterricht genossen haben, wird es nunmehr Pflicht, sich vor die Quelle zu stellen, aus welcher sie getrunken haben, um den Unrath abzuwehren, welcher in dieselbe hineingespuckt werden will. Es wäre unmännliche Feigheit, wollte man sich durch irgendwelche Rücksichten von der Erfüllung dieser Pflicht abhalten lassen. Das ist der Grund, warum ich in den Spalten dieser Zeitschrift in vorwürfiger Sache das Wort ergreife. Ich war zehn Jahre hindurch in einem Seminar (im Seminar zu Eichstätt) als Zögling und Alumnus, ich erhielt in demselben „von Kindsbeinen an" meine volle Erziehung und Bildung, und wirkte dann zwölf Jahre hindurch als Lehrer in demselben Seminare — ich vindicire mir daher die Competenz und halte es für meine Pflicht, gegen die entsetzlichen Beschuldigungen, die man auf die Seminarien zu häufen beliebt, ein Wort der Vertheidigung zu sprechen.

Dabei möchte ich noch auf einen anderen Punkt aufmerksam machen. Die fraglichen Beschuldigungen gelten allerdings zunächst und auf erster Linie den Seminarien als

solchen. Man entwirft das düsterste Bild von der Seminarerziehung und der Seminarbildung, und ruft dann in die Welt hinaus: Seht da, solche Früchte muß die Seminarerziehung naturgemäß tragen: — darum habt Acht, daß dadurch nicht Wissenschaft und Sittlichkeit im Schooße des Clerus vernichtet werde. Nun sind aber in Deutschland seit einigen Jahrzehnten viele Seminarien errichtet worden, und sind aus denselben bereits Hunderte von Männern hervorgegangen, die nun in den verschiedensten Berufszweigen thätig sind. Wenn ich nur auf den verhältnißmäßig engen Kreis meiner eigenen Mitschüler, die mit mir im Seminar erzogen und gebildet wurden, zurückblicke, so befinden sich unter denselben Seelsorger, öffentliche Lehrer, Beamte, Domherren und ein Bischof. Aehnlich wird es auch bei anderen Seminarien der Fall sein. Es muß sich daher nothwendig folgende Alternative ergeben: Entweder sehen jene Herren, welche die Seminarien bekämpfen, bei den exorbitanten Beschuldigungen, die sie gegen dieselben vorbringen, über die Männer, welche aus denselben bereits hervorgegangen sind, ganz hinweg und malen sich auf Gerathewohl, ohne die praktische Erfahrung zu Rathe zu ziehen, einen Teufel an die Wand, um gegen denselben dann loszuschlagen; — oder aber sie setzen, wenigstens stillschweigend, voraus, daß die Seminarerziehung bei den Männern, welche bisher aus den Seminarien hervorgegangen sind, wirklich und thatsächlich die von ihnen signalisirten Früchte getragen habe, und warnen dann, daß man das Verderben, das bisher aus der Seminarerziehung thatsächlich entsprungen ist, nicht noch weiter um sich greifen lasse. Das erste Glied dieser Alternative können wir, aus Achtung vor den Gegnern selbst, nicht für möglich halten. Es ist uns undenkbar, daß ein denkender Mann sich so weit vergessen könne, hinter seinem Studirtische sich in seiner Phantasie von einer Institution ein mehr als greuliches Bild zu entwerfen, um es dann der Welt zum Besten zu geben, ohne sich vorher die nöthige

Kenntniß von der Institution selbst zu verschaffen und ohne die thatsächlichen Resultate zu berücksichtigen, welche sie bereits erzielt hat. Dieß wäre ja die reinste Unvernunft. Es bleibt daher nur das zweite Glied der gestellten Alternative übrig. Wenn aber dieses, dann fallen die Beschuldigungen, welche man auf die Seminarerziehung häuft, mit verdoppelter Schwere auf jene Hunderte von Männern, welche bereits aus den Seminarien hervorgegangen sind; dann spricht man geradezu und ohne Bedenken aus, daß diese Männer sammt und sonders, weil in Seminarien erzogen und gebildet, die Signatur der Unwissenschaftlichkeit, der „Charakterlosigkeit", der Unsittlichkeit an sich tragen, daß ihre ganze Wirksamkeit nur zum Verderben der Kirche und der Gesellschaft ausschlagen könne. Das sind Vorwürfe und Beschuldigungen, die kein ehrlicher Mann auf sich ruhen lassen kann, und wenn ich daher zur Vertheidigung der Seminarien die Feder ergreife, so ergreife ich sie zugleich zur Vertheidigung aller jener ehrenwerthen Männer, welche bisher im guten Glauben waren, ihre Kräfte für die gute Sache in Wissenschaft und Leben einzusetzen, und nun in solcher Weise beschimpft und vor der antichristlichen Partei prostituirt werden.

Man möge mich nicht mißverstehen. Ich will nicht in denselben Fehler verfallen, wie die Gegner. Mein Kampf gilt nicht den Hochschulen als solchen. Abgesehen davon, daß ich, selbst Lehrer an einer Hochschule, im entgegengesetzten Falle gegen das eigene Fleisch wüthen würde, müßte ich es schon ohne diese Rücksicht als ganz absurd betrachten, die Hochschulen als solche zu bekämpfen, wie solches die Gegner hinsichtlich der Seminarien thun. Denn die Hochschulen sind ebenso, wie die Seminarien, auf dem Boden der Kirche erwachsen; sie waren ebenso, wie die Seminarien, in ihrem Ursprunge kirchliche Institutionen, und wenn sie auch heutzutage nicht mehr die gleiche Stellung einnehmen, wie ehedem, wenn sie auch den Charakter freier Corpora-

tionen verloren haben und zu Staatsanstalten geworden sind, so kann doch die persönliche Tüchtigkeit und die ächt christliche Gesinnung der Männer, welche an denselben wirken, für den Mangel der ursprünglichen Stellung den reichsten Ersatz gewähren: wofür z. B. hochverehrte Lehrer, an deren Seite ich zu wirken die Ehre habe, ein eclatantes Zeugniß ablegen. Also nicht den Hochschulen als solchen gilt mein Kampf; diese bleiben hiebei ganz aus dem Spiele; ich habe es nur mit der Vertheidigung der Seminarien und der Männer, die aus denselben hervorgegangen, zu thun, gegenüber den gräulichen Insulten, die in unverantwortlicher Weise, angeblich und ostensibel im Interesse der Hochschulen, auf dieselben gehäuft werden. Denn es ist meine innigste Ueberzeugung, daß die Hochschulen einer solchen Vertheidigung und einer solchen Kampfweise nicht bloß nicht bedürfen, sondern daß sie dieselbe im Interesse ihrer eigenen Ehre und ihres eigenen Ansehens entschieden von sich ablehnen müssen. Kein ehrlicher Mann kann und will mit solchen Waffen kämpfen, und kein Lehrer einer Hochschule kann es dulden, daß mit solchen Waffen die Interessen der Hochschulen vertreten und geltend gemacht werden wollen. Mit schlechten Mitteln wollen wir keine gute Sache gestützt wissen. Ich halte es nicht für überflüssig, dieß ausdrücklich zu bemerken, denn es muß in dieser Sache der Stand der Frage ganz klar werden; es muß ganz entschieden ausgesprochen werden, um was es sich hier handelt, damit nicht etwa unter der Hand der Stand der Frage wieder verrückt und die Vertheidigung der Seminarien als eine Bekämpfung der Hochschulen denuncirt werden könne.

Von diesem Standpunkte aus will ich im Folgenden die auf die Seminarien gehäuften Beschuldigungen beleuchten. Es ist nicht meine Absicht, den Widerspruch, in welchen die Gegner der Seminarien sich mit ihren Behauptungen gegen die Intentionen und Anordnungen der Kirche setzen, nach-

zuweisen: dieser liegt ohnedieß offen genug da, und wer katholisch denkt und fühlt, wird mit seinem Urtheil hierüber ohnedieß im Reinen sein. Was ich beabsichtige, besteht einfach darin, den Beschuldigungen der Gegner den wahren Thatbestand entgegenzustellen, wie ich ihn aus meiner eigenen Erfahrung kenne. Daraus wird Jedermann das Unbegründete und Absurde jener Anklagen und Beschuldigungen erkennen, und sich überzeugen, daß dieselben nicht ein Gran von Wahrheit in sich schließen, sondern nur Erzeugnisse einer überreizten Phantasie sind.

In dem Seminar, in welchem ich erzogen wurde, machten wir unsere Gymnasialstudien in dem dortigen Staatsgymnasium, und concurrirten so in ganz gleicher Stellung mit den übrigen Studirenden der Anstalt. Die Cataloge dieser Anstalt aus jener Zeit würden zeigen, daß die Concurrenz wahrlich nicht zu unserem Nachtheile ausschlug. Die geordnete Lebensweise, der beständige Ansporn zum Studiren, der Mangel aller Nahrungssorgen, die den Studirenden so oft drücken und häufig die besten Kräfte lahm legen, Alles wirkte zusammen, um uns in weitaus größter Mehrzahl die ehrenvollsten Zeugnisse unserer Lehrer und die günstigsten Maturitätsprüfungen zu Wege zu bringen. Hier kann daher doch wohl kaum von einer „Verkümmerung der wissenschaftlichen Bildung" die Rede sein. Wenn in einer Anstalt Alles darauf angelegt ist, daß die Zöglinge aus dem Gymnasialunterricht den möglichst größten Nutzen ziehen, und die Zöglinge auch wirklich mit Auszeichnung den Gymnasialcurs absolviren: dann muß derjenige, welcher von einer „Verkümmerung der wissenschaftlichen Bildung" in jener Anstalt spricht, schon einen ganz absonderlichen Begriff von wissenschaftlicher Bildung haben.

Doch die Spitze des Angriffes kehrt sich wohl nicht so fast gegen die Gymnasialbildung in den Seminarien, als vielmehr gegen den höheren philosophischen und theologischen Unterricht, welcher in den Seminarien oder

in den damit verbundenen philosophisch-theologischen Lehranstalten ertheilt wird. Darauf beziehen sich wohl zunächst und zumeist die Anklagen auf Beschränkung und Verkümmerung der wissenschaftlichen Bildung durch die Seminarien. Sehen wir daher, wie sich die Sache in Wahrheit verhält.

Nach Beendigung der Gymnasialstudien wartete unser an der mit dem Seminar verbundenen philosophisch-theologischen Lehranstalt zunächst ein zweijähriger philosophischer Cursus. Wir hörten während dieser zwei Jahre nicht bloß die eigentlichen philosophischen Disciplinen (Psychologie, Logik, Metaphysik, Ethik, Naturrecht u. s. w.), sondern auch die übrigen Fächer allgemeiner Bildung, und zwar in keineswegs geringem Umfange. Es wurden philologische Collegien gelesen, um die am Gymnasium erzielte philologische Bildung in dem Maße und in dem Umfange weiter zu führen, als solches für ein gedeihliches Studium der Theologie nothwendig und förderlich erschien; während der vier Semester des philosophischen Cursus hörten wir ferner in wöchentlich sechs Stunden Vorlesungen über allgemeine Geschichte, die ausführlich und in umfassender Weise vorgetragen wurde; daran schlossen sich an Collegien über Mathematik, und endlich wurde während eines vollen Jahres von eigenen Lehrern in wöchentlich sechs Stunden über Physik und Chemie, und in wöchentlich vier Stunden über Naturgeschichte gelesen. Alle diese Collegien waren für uns obligat; es stand uns keineswegs frei, das eine oder das andere zu umgehen; wir sollten uns in allen Fächern der allgemeinen Wissenschaften ausbilden: — das war Vorschrift; und die Prüfungen, die wir zu bestehen hatten, sollten uns ein Sporn sein für ein eifriges Studium jener allgemeinen Disciplinen. Aber wenn auch die Vorschrift nicht bestanden hätte, — es hätte doch kaum Einer aus uns nur Eines dieser Collegien verabsäumt. Was war das unter uns für ein Eifer, für eine Liebe zur Wissenschaft! Mit Freude denke ich zurück an dieses rege wis-

senschaftliche Streben! Wie hingen wir an dem Munde unserer Lehrer, wenn sie uns die Lehren der Weisheit und Wissenschaft in den verschiedenen Gebieten menschlicher Erkenntniß vortrugen; wie unlieb war es uns, wenn hin und wieder eines der genannten Collegien ausfallen mußte; wie ängstlich waren wir besorgt, daß immer jeder einzelne Lehrer mit dem vorgesteckten Pensum während des Semesters zu Ende käme, um ja nichts zu verlieren von dem, was wir so gerne zu erkennen und zu wissen wünschten! Wahrlich, wenn ich zurückdenke an jene Begeisterung, welche damals für die Wissenschaft unter uns herrschte, und nun auf einmal hören muß, daß in den Seminarien naturgemäß die wissenschaftliche Bildung verkümmern müsse: dann muß ich erstaunt fragen: Ist es denn möglich, daß man so Etwas ohne Beweis mit einer Dreistigkeit, die an's Unglaubliche grenzt, in die Welt hinauszuschreiben wagt!

Auf den zweijährigen philosophischen folgte dann der dreijährige theologische Cursus. Ich erinnere mich noch recht gut, daß wir nur ungern von der Philosophie und den allgemeinen Wissenschaften Abschied nahmen, um zum theologischen Fachstudium überzugehen. Aber bald waren wir reichlich entschädigt. Es folgten die Collegien über Dogmatik und Moral, über Skripturistik und Exegese, über Kirchengeschichte und Kirchenrecht, über Liturgik, Homiletik und Casuistik u. s. w., und die Fülle und Erhabenheit des Stoffes, der uns hier geboten wurde, erregte in uns bald die gleiche Begeisterung für das Studium der heiligen Wissenschaft, wie wir sie den allgemeinen Wissenschaften entgegengetragen hatten. Durch das vorausgegangene zweijährige Studium der philosophischen Disciplinen war uns die Möglichkeit untergebreitet, einen Einblick zu gewinnen in den inneren Zusammenhang zwischen der heiligen Wissenschaft und den natürlichen Wissenschaften, und diese Erweiterung unseres Gesichtskreises trug mächtig dazu bei, unsere Liebe

zur Wissenschaft noch mehr zu entflammen. Aller anderweitigen Sorgen ledig konnten wir einzig und allein den Studien leben, und es war kaum Einer unter uns, der diese Vortheile nicht im Interesse seiner theologischen Bildung mit aller Kraft ausgenützt hätte. — Das ist der wahre Sachverhalt, zunächst in Bezug auf jenes Seminar, in welchem ich meine Bildung erhielt; in anderen gut geleiteten Seminarien wird es kaum anders sein. Und nun urtheile man, mit welchem Namen die Anklage auf „Verkümmerung der wissenschaftlichen Bildung" an den Seminarien zu bezeichnen sei.

Eine jener Anklagen geht dahin, daß aus den Seminarien nur „methodische Routinisten," „geschulte Praktiker," „sophistische Rhetoren" und „geschulte Rabulisten" hervorgehen könnten, die „auf Commando ihre Principien in das Gegentheil umschlagen." Diese wahrhaft unqualificirbare Beschuldigung bezieht sich auf die dialectischen Uebungen oder Disputationen, welche in den Seminarien vorgenommen zu werden pflegen. Wie verhält es sich nun hiemit in Wahrheit? — Es ist allgemein anerkannt und wird von Niemanden, der auf den Namen eines Pädagogen Anspruch macht, in Abrede gestellt, daß Disputationen über wissenschaftliche Gegenstände im hohen Grade nützlich sind für die studirende Jugend. Durch die Entgegensetzung der Gegengründe gegen eine Thesis und durch die Lösung derselben wird die Sache selbst mehr und mehr aufgeklärt, was vorher vielleicht noch verworren und undeutlich dem Geiste vorschwebte, wird dadurch licht und hell; für den Lehrer, welcher die Disputation leitet, ist dadurch Gelegenheit geboten, da, wo es noch fehlt, nachzuhelfen, und Punkte, die ihm im Vortrage selbst etwa entgangen sind, eingehender zu besprechen und so die Lücken auszufüllen, welche in den Köpfen seiner Hörer etwa noch geblieben sind. Dazu kommt, daß durch solche Disputationen das Denken geschärft und die Köpfe der jungen Leute logisch tüchtig

eingeschult werden, was von dem größten Vortheile für ihre intellectuelle Entwickelung ist. Das ist, wie gesagt, allgemein anerkannt, nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch, indem auf den Hochschulen ebenso gut, wie in den Seminarien, in allen Verzweigungen der Wissenschaft solche Disputationen veranstaltet werden. Auch in dem Seminare, in welchem ich erzogen wurde, waren solche Disputationen im Gebrauche; wir disputirten öffentlich und privatim miteinander, und ich kann gar nicht sagen, welch' große Vortheile mir und anderen diese streng logische Schulung gebracht hat. Und nun kommt man und schleudert das Anathema auf diese logischen Uebungen, spricht von „Routinisten," „Sophisten," „Rabulisten" u. s. w. und hält „einen nach Wahrheit suchenden, wenn auch noch so verworrenen Sinn für eine weit erfreulichere Erscheinung" Bei der ungeheuren Begriffsverwirrung, die heutzutage überall herrscht, ist ein klares, scharfes und geübtes Denken das allerschreiendste Bedürfniß, wenn die jungen Leute nicht schutzlos und ungewaffnet allen Strömungen wechselnder Meinungen preisgegeben werden und nicht hilflos in diesem Strome untergehen sollen. Von allen Seiten vernimmt man daher auch den Ruf nach einer tüchtigen logischen Schule für die jungen Leute, überall sehnt man sich nach scharfer Bestimmung und Abgrenzung der Begriffe, nach Austilgung des „verworrenen Sinnes", nach Schärfung und Klarheit des Denkens, als dem einzigen Mittel, um der heillosen Begriffsverwirrung in allen Gebieten des Lebens Stand halten zu können. Und nun kommt man und schleudert den Stein auf die Seminarien, weil sie die logische Schulung der jungen Leute sich angelegen sein lassen, beschimpft die Männer, welche diese Schule durchgemacht, als „Routinisten, Sophisten und Rabulisten", und zieht die Verworrenheit der Klarheit und Festigkeit des Denkens vor! Was soll man denn da nur denken!

Was aber noch weit ärger ist: man wirft jenen „Routi-

nisten, Sophisten und Rabulisten" ganz kaltblütig, und ohne auch nur sich zu besinnen auf die ungeheure Beleidigung, die darin liegt, vor, daß „auf Commando ihre Principien in das Gegentheil umschlagen." Wahrlich, nie hätte ich es für möglich gehalten, daß Vorurtheil, Leidenschaft und doctrinärer Fanatismus einen denkenden Mann zu solchen Extravaganzen hinreißen könnten. Nun muß ich aber wohl daran glauben. Seine Principien auf Commando in's Gegentheil umzuschlagen, — das ist mehr als charakterlos, das ist niederträchtig, und solche Niedertracht schreibt man den Männern zu, welche in Seminarien ihre Bildung erhalten, und beschuldigt die Seminarien, daß sie ihre Zöglinge zu solcher Niedertracht erziehen! Das ist zu viel! — Und wie verhält es sich denn in Wahrheit? — Gerade das Gegentheil ist wahr. In dem Seminar, in welchem ich erzogen und gebildet worden bin, ging das Hauptstreben in allen Verzweigungen des Wissens dahin, uns feste, klare und gediegene Grundsätze einzupflanzen. Jede Verschwommenheit, Unklarheit und Versalität in den Grundsätzen, wie sie bei jungen Leuten so leicht sich einstellen, wurde unerbittlich gerügt; man wollte keine Wetterfahnen erziehen, welche von jedem Winde der Meinungen herumgetrieben werden; man wollte Charaktere mit festen und unwandelbaren Grundsätzen in Wissenschaft und Leben aus uns machen. In wie weit das mit jedem Einzelnen gelungen sei, ist nicht meine Sache zu beurtheilen; aber die Tendenz der Erziehung ging unwandelbar dahin, und ewig werde ich hiefür dankbar sein. Am Ende unserer Studien angelangt, waren wir alle in dem Grundsatze einig: Wir beugen uns vor keiner anderen Auctorität, als vor der Auctorität Gottes und seiner Kirche. Unbedingt auf die Aufstellungen einer wissenschaftlichen Auctorität zu schwören, dazu wurden wir im Seminar weder angehalten, noch waren wir bei unserem Austritte aus demselben Willens, solches zu thun. Wie oft hat man uns mit „wissenschaftlichen Auctoritäten" zu im=

poniren gesucht, wie oft das Ansehen derselben zu einer Art Unfehlbarkeit hinaufgeschraubt! Wir wollten Nichts davon wissen. Die Freiheit der Meinung wollten wir uns wahren. Nur in Einem waren wir vollkommen einig: das Wort der Kirche sollte uns unbedingt maßgebend sein. Wenn die kirchliche Auctorität erklären sollte, daß eine unserer Meinungen oder Aufstellungen mit dem Dogma unverträglich sei, dann sollte für uns die Sache unbedingt entschieden sein; ein noch weiteres Festhalten an jener Meinung oder Aufstellung sollte uns als entschieden verwerflich gelten, und noch weniger wollten wir eine directe Auflehnung gegen die kirchliche Auctorität oder eine Verunglimpfung derselben uns zu Schulden kommen lassen. Wir waren entschlossen, in solchem Falle zu gestehen, daß wir geirrt hätten und den Proceß der Forschung auf's Neue beginnen. Diese Grundsätze waren es, die man uns im Seminar einpflanzte und die wir mit uns aus demselben fortnahmen. Will man diese Unterwerfung unter die Auctorität Gottes und seiner Kirche als eine „Aenderung der Principien auf Commando" erklären, dann müssen wir darauf erwiedern, daß die Phrase in dieser Anwendung geradezu sinnlos ist, und daß nur derjenige sie gebrauchen kann, dem das Wort des heiligen Vaters: „Man muß den Worten ihre Bedeutung wiedergeben," ein leerer Schall geblieben ist. Dazu kommt, daß die Phrase gar nicht neu ist; denn erfunden ist sie von einem Anderen, der mit dieser seiner Phrase bereits außer die Kirche, ja außer das Christenthum sich hinausgesetzt hat. Es ist weder schön, noch ehrenvoll, noch originell, diese Phrase, so sinn- und bedeutungslos und frivol sie ist, nun gleichfalls nachzureden und sie gegen Männer in Anwendung zu bringen, die sich zwar dem Worte Gottes und seiner Kirche unterwerfen, von dem Commando „wissenschaftlicher Auctoritäten" aber Nichts wissen wollten.

Man wirft ferner den Seminarien vor, daß jede selbstständige wissenschaftliche Regsamkeit in denselben niederge-

halten werde, daß sie reine Drillanstalten seien, daß „Kirchhofstille“ in denselben herrsche und nur der „Tiktak“ der scholastischen Methode in denselben hörbar sei. Stellen wir diesen Anklagen wiederum einfach den wahren Sachverhalt entgegen. Weit entfernt, daß man in dem Seminar, in welchem ich erzogen und gebildet wurde, der selbstständigen wissenschaftlichen Regsamkeit entgegentrat, galt es vielmehr als eine Hauptaufgabe der Seminarerziehung, diese wissenschaftliche Regsamkeit zu wecken und zu fördern. Man ging von der Voraussetzung aus, daß es nicht hinreiche, wenn der Lehrer das ganze Jahr hindurch in die Zöglinge hineindocire, ohne daß diese selbst dasjenige, was sie in sich aufgenommen, selbstständig verarbeiteten, und das, was sie in sich so zu sagen hineingedacht, selbstständig in ihrer Weise gewissermaßen wieder aus sich herausdächten. Daher wurde auf Anfertigung schriftlicher Abhandlungen, zu denen sich die Zöglinge das Thema nach eigenem freien Ermessen wählen konnten, ein Hauptgewicht gelegt. Und diese Abhandlungen wurden nicht etwa als bloße Schularbeiten betrachtet und behandelt, sondern sie sollten ganz selbstständig neben den gewöhnlichen Unterrichtsarbeiten dastehen. Zu diesem Zwecke hatten wir auf Anregung unserer Vorstände und Lehrer unter uns selbst einen eigenen Verein, Academie genannt, gegründet, der, natürlich unter der Respicienz der Vorstände, diese selbsteigene wissenschaftliche Bethätigung der Mitglieder neben und unabhängig von dem obligaten Studium vermitteln und fördern sollte. Jedes Mitglied machte sich anheischig, von Zeit zu Zeit eine in umfassenderem Maßstabe angelegte Arbeit zu liefern, entweder rhetorischen oder rein wissenschaftlichen Inhaltes. Von diesen Abhandlungen wurden dann durch einen eigens hiefür niedergesetzten Ausschuß die hervorragenderen ausgewählt, und in periodisch wiederkehrenden Versammlungen, denen die Vorstände, Lehrer und andere Notabilitäten beiwohnten, öffentlich vorgetragen oder vorgelesen. Daran schloß sich dann eine Kritik

dieser Abhandlungen von Seite der Vorstände und Lehrer an, welche mit dem Tadel der gemachten Fehler oder der statthabenden Mängel zugleich die Anerkennung des Guten und die Aufmunterung zu weiterer Thätigkeit verband, so ist kaum zu sagen, von welch' großem Vortheile diese Einrichtung für die Anregung selbstständigen Denkens und selbstständiger wissenschaftlicher Thätigkeit war. Es entwickelte sich unter uns ein edler Wetteifer zu gründlicher Erörterung und Ausarbeitung selbstgewählter Themata; es wurde uns förmlich zum Bedürfnisse, unsere Kraft an Lösung solcher Aufgaben zu bethätigen, und wir glaubten unserer Pflicht in Hinsicht auf wissenschaftliches Streben gar nicht zu genügen, wenn wir nicht von Zeit zu Zeit eine solche Abhandlung selbstständig verfaßten und niederschrieben. Es war das ein reges Leben, eine emsige Thätigkeit! Mit Freuden erinnere ich mich zurück an diese Zeit und an all' die rastlose Arbeit- und Strebsamkeit, die unsere Jugend verschönerte und uns die Wissenschaft lieb und werth machte. — Und nun kommt man und spricht von Niederhaltung selbstständigen wissenschaftlichen Strebens in den Seminarien, von rekrutenmäßiger Abdrillung, von Kirchhofstille, von einem „Tiktak" scholastischer Lehrmethode! Sollen denn die Gelehrten einen Freibrief dafür haben, Alles mit den niedrigsten Schmähungen zu verfolgen, auch das, was sie nicht kennen und wovon sie gar keine Ahnung zu haben scheinen? Was muß da aus der Wahrheit werden, wenn man öffentlich Anklagen erheben darf, ohne sie zu beweisen — Anklagen, von denen das gerade Gegentheil wahr ist?

Auch an die Lehrer an den Seminarien tritt die Anklage heran. Es wird ihnen ohne das geringste Bedenken sammt und sonders Tüchtigkeit und Fähigkeit für den Lehrberuf abgesprochen. „Kein energischer und begabter junger Mann," heißt es, „könnte sich für einen solchen Beruf mehr begeistern." Ich selbst hörte einmal die Aeußerung: Für das Lehramt in Seminarien eigne sich ein Jeder; ein „Com-

pendium" könne jeder ablesen und seine Bemerkungen daran knüpfen, solche Lehrer könne man „auf der Gasse auflesen." Für einen Lehrer, der selbst zwölf Jahre an einem Seminar gewirkt hat, liegt hierin eine Beleidigung und Kränkung, die kaum zu ertragen ist. Doch davon will ich absehen. Es liegt mir daran, meine eigenen Lehrer, denen ich meine Bildung verdanke, gegen solchen Hohn und solche Verachtung in Schutz zu nehmen, und auch hier den wahren Thatbestand der Anklage gegenüber zu stellen. Ein großer Theil meiner Lehrer ist bereits zur ewigen Ruhe eingegangen; aber die Pietät fordert es, auch jetzt noch den Stein abzuwehren, der auf ihr Grab geschleudert werden will. Ich habe schon viele „energische und begabte" Lehrer kennen gelernt; aber ich kann es ohne alle Uebertreibung sagen, die große Mehrzahl meiner Lehrer stand diesen verehrten Männern in Nichts nach. Mit größter Treue und Hingebung walteten sie ihres Amtes, mit Klarheit und Gründlichkeit trugen sie uns die Lehre der Wissenschaft vor, und wo wir immer Aufschluß verlangten über Punkte, die uns noch nicht vollständig klar waren, zeigten sie sich stets bereit, uns über die Schwierigkeiten hinwegzuhelfen. Von „Ablesen eines Compendiums" war gar keine Rede; jeder hatte seine Vorlesungen selbstständig ausgearbeitet, und trug sie uns in der Weise vor, daß man deutlich sah, sie seien sein geistiges Eigenthum. So waren uns die Lehrer zugleich Muster im wissenschaftlichen Streben und Vorbilder zur Nachahmung. Besonders drängt es mich, jenes Mannes Erwähnung zu thun, welcher durch vier und zwanzig Jahre Vorstand unseres Seminars war und unsere Erziehung und Bildung eigentlich leitete. Es ist der im Laufe dieses Jahres verstorbene Dompropst Dr. Ernst in Eichstätt. Was dieser Mann während seiner vierundzwanzigjährigen Thätigkeit als Regens des Seminars und als Lehrer an der philosophisch-theologischen Lehranstalt leistete, das wird in der Geschichte jener Diöcese

unvergeßlich bleiben. Mit einer Lehr- und Mittheilungsgabe ausgestattet, wie man sie selten findet, riß er in seinen Vorträgen Alles hin, und wußte die Aufmerksamkeit und das Interesse für den Gegenstand in einer Weise zu erregen und zu fesseln, daß die Stunden, in denen wir seinen Unterricht genossen, uns wie Augenblicke dahin schwanden. Zur Erziehung war er wie geschaffen; sein pädagogischer Tact war ausgezeichnet, sein pädagogischer Blick selten irre gehend. Die Liebe, die Achtung und das Vertrauen seiner Zöglinge wußte er, ohne es direct zu beabsichtigen, in einem solchen Maße sich zu erwerben, daß wir mit unbegrenzter Hingebung an ihm wie an unserem Vater hingen. Solche Männer sind selten heutzutage; kein Wunder daher, wenn er der antichristlichen Partei und dem Byzantinismus auf's Tiefste verhaßt war. Das war aber für uns nur ein Grund mehr, ihn zu verehren und zu lieben. Seine Bescheidenheit ließ ihn die Oeffentlichkeit scheuen, und ich bin sicher, daß er bei seinen Lebzeiten eine Anerkennung seiner Verdienste in einer für die Oeffentlichkeit bestimmten Zeitschrift nie geduldet hätte; jetzt aber, nachdem er eingegangen ist in die ewige Ruhe, halte ich es für eine Pflicht der Pietät und Dankbarkeit, ihm hier in den Spalten dieser Zeitschrift öffentlich dieses Denkmal, zugleich im Namen aller jener Männer, die ihm ihre Erziehung verdanken, zu setzen.

Das sind meine Erfahrungen, die ich an Seminarlehrern gemacht habe: und nun urtheile man, mit welchem Rechte gesagt werden könne, „kein energischer und begabter Mann könne sich für einen solchen Beruf begeistern." — Aber, sagt man, die finanzielle Stellung der Lehrer an Seminarien ist zu prekär, als daß tüchtige Kräfte sich herbeilassen könnten, ein Lehramt an denselben zu übernehmen. — Allerdings, die finanzielle Lage der Lehrer an den Seminarien ist gewöhnlich gerade keine beneidenswerthe, auch an dem Seminar, in welchem ich erzogen wurde und dann das

Lehramt übte, war sie nichts weniger als glänzend. Bei der Säcularisation war das Seminarvermögen eingezogen worden; der Staat gab es nicht mehr heraus, und so war der Bischof genöthigt, die Mildthätigkeit der Gläubigen der Diöcese für sein Seminar in Anspruch zu nehmen. Daß unter solchen Verhältnissen der Gehalt der Lehrer kärglich ausfallen mußte, ist klar. Aber wir glaubten, als wir uns für das Lehramt habilitirten, daß die materielle Stellung für einen Lehrer nicht das erste sei; die Liebe zur Wissenschaft und zum Unterrichte, die man uns im Seminar eingepflanzt hatte, ließ uns über diesen Mangel hinwegsehen; wir glaubten, daß wenn der Bischof selbst den Bettelsack in die Hand nehme, um sein Seminar zu erhalten, und wenn die Gläubigen der Diöcese — Priester und Laien — sich weitgehende Opfer zu dem gleichen Zwecke auferlegten, wir Lehrer gleichfalls ein Opfer zu bringen hätten. In diesem guten Glauben wirkten wir unverdrossen fort, und der Eifer für unseren Beruf war wahrhaftig nicht geringer, weil der Gehalt gering war. Nun erfahren wir freilich, daß wir in einer großen Täuschung befangen waren; nun erfahren wir, daß beim Lehramte und bei der Pflege der Wissenschaft nicht das moralische Interesse dafür, sondern der Geldbeutel entscheidend sei.

Bisher haben wir die sog. „Seminarfrage" mehr, um mich so auszudrücken, von ihrer theoretischen Seite aus betrachtet. Man begnügt sich jedoch nicht damit, die Seminarien als eine Art Verdummungsanstalten hinzustellen, in welchen durch Anwendung einer falschen Methode der Sinn für wissenschaftliche Bestrebungen erstickt und die wissenschaftliche Bildung verkümmert wird: — man spielt den Kampf auch auf das sittliche Gebiet hinüber, und scheut sich nicht, gegen die Seminarerziehung geradezu die Anklage der Entsittlichung zu erheben. „Die Folgen der Seminarerziehung und Seminarbildung für die Entwickelung des sittlichen

Charakters," heißt es, „können nur die allertraurigsten sein." Näher specificirt und erläutert wird diese allgemeine Phrase dahin, daß die Seminarerziehung keinen sittlich festen Charakter zu bilden vermöge, weil sie nur darauf angelegt sei, die im Herzen des Jünglings schlummernden Leidenschaften durch Absperrung desselben von den die Leidenschaft erregenden Gelegenheiten niederzuhalten und zu übertünchen, nicht aber dieselben zu bekämpfen und auszurotten, So komme es, daß der Jüngling, ohne sittlich gediegenen Charakter in's Leben hinaustretend, der Gewalt seiner nun erst in voller Kraft erwachenden Leidenschaften schutzlos und ohne sittlichen Halt anheimfalle.

In dem Seminar, in welchem ich erzogen wurde, wurde auf die Ausbildung des sittlichen Charakters der Zöglinge eine wo möglich noch größere Sorgfalt verwendet, als auf ihre intellectuelle und wissenschaftliche Bildung. Ein heuchlerisches Wesen, das unter dem gleißenden Scheine äußerer Frömmigkeit innere Verderbniß des Herzens verbirgt, war unseren Vorstehern und Lehrern ein Greuel, und sie hatten Klugheit und pädagogischen Blick genug, um ein solch' heuchlerisches Wesen, wenn es sich hie und da zeigen wollte, sogleich zu entdecken. Damit war aber auch das Schicksal des Heuchlers entschieden; er ward unerbittlich aus der Zahl der übrigen Zöglinge ausgeschieden und aus dem Seminar entfernt. Man wollte sittliche Charaktere bilden, nicht Heuchler und Schwächlinge in die Welt schicken. Als vornehmstes Mittel zu dieser sittlichen Bildung galt die Religion und der öftere Empfang der heiligen Sacramente. Das leuchtende Beispiel, das die Vorstände selbst in sittlicher Beziehung gaben, die überzeugungsvollen, tief in das weiche Herz des Zöglings eindringenden Ermahnungen und Aufmunterungen derselben trugen mächtig dazu bei, die Liebe und Begeisterung der Zöglinge für das Gute zu wecken, zu nähren und zu fördern. Ach, wie schön war die Zeit, wo wir, fern

von den Gefahren und Zerstreuungen der Welt, uns mit Innigkeit und Liebe der Selbstheiligung befleißigten, um uns vorzubereiten für den Beruf, den die göttliche Vorsehung in unserem Innern sich ankündigen ließ! Man hielt uns fern von den verführerischen Gelegenheiten, denen der Jüngling im Strome des Weltlebens ausgesetzt ist — das ist wahr; aber man handelte hiebei nach dem allgemein anerkannten und von der Kirche gepredigten pastoralen Grundsatze, daß der Mensch, um die Tugend zu erringen und in der Tugend fortzuschreiten, die Gelegenheiten zum Bösen nicht suchen, sondern meiden müsse, und daß, wer sich in Gefahr begebe, darin umkommen müsse. Wenn euch dieser Grundsatz nicht behagt, nun, so werft den Stein nicht auf die Seminarerziehung, die diesen Grundsatz befolgt, sondern werft ihn auf die Kirche, welche denselben predigt, werft ihn auf die Vernunft, welche denselben billigt und als wahr anerkannt, werft ihn auf die Erfahrung, die dessen Wahrheit bei jedem Schritte gewährleistet! Der Priester muß die Gläubigen vermöge seines Amtes als Vertreter der Sittlichkeit immer und immer ermahnen, daß sie die Gelegenheit zum Bösen meiden müssen, weil sie sonst nicht in der Tugend sich erhalten könnten; er muß diese Mahnung ganz besonders an die ihrer Reife erst entgegengehende Jugend richten: — und für ihn, für seine eigene sittliche Bildung sollte das Gegentheil gelten? Wie könnt ihr denn nur einen solchen Gedanken aussprechen! — Aber, sagt ihr, dem Jüngling werden durch eine solche „Absperrung" die Freuden der Jugend verkümmert; daher wird er dieselben, wenn er einmal dem Zwange entronnen ist, nur mit um so größerer Begierde suchen, um sich für den früheren Mangel schadlos zu halten, und wird so unrettbar dem Verderben anheimfallen. — Seid ohne Sorgen! Die Freuden der Jugend werden dem Jünglinge in den Seminarien nicht verkümmert; sie werden nur in den Schranken heiliger Zucht ge-

halten. Nichts lag unseren Erziehern und Lehrern ferner, als uns die Freuden der Jugend zu mißgönnen und uns in ein kopfhängerisches Wesen hineinzuführen. Es konnte keine abgesagteren Feinde pietistischer Kopfhängerei geben, als sie es waren. In jeder Weise förderten sie unter uns jugendliche Unterhaltung, jugendliches Spiel, jugendliche Fröhlichkeit, und so wie einer der Zöglinge sich davon zurückzog, um etwa trübsinnigen oder phantastischen Gedanken nachzuhängen, wurde er sogleich darüber zu Rede gestellt, in der Ueberzeugung, daß Heiterkeit und Fröhlichkeit die Signatur eines sittlich geordneten inneren Wesens sei, während Trübsinn und Kopfhängerei auf innere sittliche Zerrüttung schließen läßt. So verlebten wir die Tage unserer Jugend in fröhlichem und heiterem Zusammenleben; wir fühlten kein Bedürfniß nach den zerstreuenden und vielfach gefährlichen Freuden der Welt, wir hatten hiefür Ersatz in Fülle; und als wir daher aus dem Seminar in's praktische Leben hinübertraten, hatten wir nicht bloß kein Verlangen nach diesen zerstreuenden Freuden, sondern wußten dieselben nach ihrem wahren Werthe zu würdigen, und hatten Kraft genug, um uns von denselben fern zu halten. — Das ist der wahre Sachverhalt. Und nun kommt man und bezeichnet die Seminarerziehung als entsittlichend, und schleudert auf uns den Vorwurf der sittlichen Charakterlosigkeit!

Wir sind nicht engherzig. Wir sagen nicht, daß bloß durch die Seminarerziehung gute Priester gebildet werden können. Nichts liegt uns ferner als dieses. Gott hat verschiedene Wege, auf welchen er die Einzelnen zu seinem Ziele führen kann. Die Einen leitet er auf diesem, die Anderen auf einem anderen Wege zu dem Berufe, den er ihnen vorgezeichnet. Diese Wahrheit wurde uns auch im Seminar immer und immer eingeprägt. Daher kam es, daß jene, welche auf der Universität ihre philosophischen und theologischen Studien gemacht hatten, wenn sie in das Seminar

übertraten, von uns ganz in der gleichen Weise behandelt wurden, wie die übrigen Mitzöglinge. Ein feindlicher Gegensatz, eine Rivalität konnte sich gar nicht bilden; die Vorstände hätten dieß unter keiner Bedingung geduldet. Wir betrachteten uns alle gegenseitig als ebenbürtig, und das gleiche Band der Liebe umschlang uns alle. Also eine Exclusivität der Seminarerziehung für das Priesterthum sind wir weit entfernt zu intendiren. Aber wenn wir die Wege, auf welchen Gott Andere leitet, als gut und berechtigt anerkennen, so halten wir auch den Weg, auf welchem Gott uns zum Ziele geleitet, für einen guten, und zwar für einen sehr guten, und werden es nie dulden, daß man diesen Weg der Seminarerziehung als einen zweckwidrigen oder gar entsittlichenden bezeichne. Es wäre eine Schmach für uns, wollten wir dazu stillschweigen, wenn die Mutter, die uns geboren, beschimpft und mit Schmutz beworfen wird.

Und nun das „russische Popenthum!“ — Ein russisches Popenthum, heißt es, wird durch die Seminarien erzeugt, zum Schaden und zum Verderben der Kirche. — Ein russisches Popenthum? Ei, wie ist uns denn? Wir können uns doch nicht entsinnen, daß aus unseren Reihen je Einer nach Rußland berufen wurde, um mit seinem Rathe der russischen Regierung behilflich zu sein zur Ausrottung der katholischen Kirche in Rußland und Polen! — Ein russisches Popenthum? — Ei, ein russisches Popenthum bezeichnet Preisgeben der Kirche an die Staatsgewalt, bezeichnet byzantinischen Cäsaropapismus. Wir wüßten denn doch nicht, daß aus unseren Reihen je einer für ein solches System geschwärmt hätte. Wir wüßten nicht, daß je einer aus unserer Mitte den Schutz eines Cultusministeriums gegen Verfügungen oder Aussprüche der kirchlichen Auctorität angerufen hätte. Eine Conciliumsdepesche haben doch nicht wir geschrieben? — Ein russisches Popenthum? Ei, wenn die Seminarien ein russisches Popenthum erziehen würden,

dann würde man sie doch nicht als staatsgefährlich verschreien, dann würde man die Männer, die aus denselben hervorgehen, nicht als „Ultramontane“ und in dieser Eigenschaft als die ärgsten Feinde des Staates brandmarken; dann würde man sie nicht in einem gewissen Lande systematisch überall ausschließen, wo es sich um Besetzung eines höheren Lehramtes handelt, dann würde man sie nicht allen Schmähungen einer entsittlichten Schand- und Judenpresse schutzlos preisgeben.

Versuchen wir dann, wie es sich mit den Anklagen, die auf die Seminarien gehäuft werden, in Wahrheit verhalte. Das Urtheil über die alles Maß übersteigende Behauptung: „Die Folgen einer klerikalen Bildung von Kindsbeinen an seien nur destructive; sie haben nur Schattenseiten und in der That keine einzige Lichtseite,“ ist damit von selbst gegeben. Solche Behauptungen richten sich selbst. — Aber, könnte man sagen, in der ganzen bisherigen Ausführung handelt es sich bloß um Ein Seminar. Es mag sein, daß dasselbe in Folge einer guten Leitung eine Ausnahme von der Regel gemacht habe; daß es aber auch in anderen Seminarien sich so verhalte, wie in dem genannten, sei damit noch lange nicht bewiesen, und daher auch die Anklagen nicht widerlegt.

Aber, ihr Herren, ihr sprecht ja für's erste ganz allgemein. Ihr sagt, daß die Seminarerziehung an sich und ihrer Natur nach verwerflich sei für den deutschen Clerus, weil sie nur Schattenseiten und in der That keine einzige Lichtseite habe. Verhält es sich also, dann kann es ja gar keine Ausnahme von der Regel geben, da dasjenige, was von der Natur einer Institution gilt, schlechterdings allgemein ist. Und für's zweite ist es ja doch in aller Welt üblich, daß nicht der Beklagte, sondern der Ankläger zu beweisen hat. Und in unserem Falle könntet ihr den Beweis

für eure Behauptungen nur durch Vorführung von Thatsachen erbringen. Warum thut ihr das nicht? So lange ihr das nicht thut, bin ich im Rechte, wenn ich sage, die Thatsachen, die ich selbst erlebt und mitgelebt habe, sprechen entschieden gegen eure aprioristischen Aufstellungen und widerlegen dieselben vollständig. Gelingt es euch aber, Thatsachen aufzustöbern, die gegen die von mir beigebrachten Thatsachen sprechen, so habt ihr letztere noch lange nicht widerlegt. Denn ihr könnt daraus nur schließen, daß in manchen Seminarien nicht Alles so ist, wie es sein soll, und das wird Niemand in Abrede stellen, da keine menschliche Institution schon von vornherein gegen alle Fehler und Mißstände gefeit ist. Ihr habt das Recht, diese Fehler und Mißstände zu tadeln; ihr seid aber nicht berechtigt, die Institution der Seminarien als solche zu verwerfen, so lange die Kirche für dieselben ihre Auctorität einsetzt, und so lange es Seminarien gibt, welche thatsächlich der ihnen vorgesteckten Aufgabe genügen.

Ich stelle endlich keineswegs in Abrede, daß ein Seminar zu Flor und Blüthe nur unter der Bedingung gelangen könne, daß es gut geleitet wird, daß Vorstände und Lehrer tüchtige und ihrer Aufgabe gewachsene Männer sind. Aber ist denn das nicht bei jeder menschlichen Institution der Fall? Verhält es sich denn bei unseren Hochschulen anders? Wozu denn die eingehenden und gewissenhaften Berathungen der Facultäten, wenn es sich um die Besetzung eines Lehrstuhles handelt? Haben denn diese Berathungen nicht gerade den Zweck, den rechten Mann herauszufinden, welcher der Aufgabe, die das Lehramt an der Hochschule an ihn stellt, gewachsen und so in der Lage ist, den Flor und die Blüthe der bezüglichen Hochschule zu fördern? Irrungen und Mißgriffe können hier und dort vorkommen, und kommen sie vor, so müssen die Folgen davon sowohl für die Hochschulen, als für die Seminarien mehr oder minder verhängnißvoll sich

gestalten. Aber so wie es lächerlich wäre, deßhalb, weil etwa an der einen oder der anderen Hochschule ein Mißgriff in der Anstellung eines Lehrers gemacht worden ist, die Hochschulen selbst in Bausch und Bogen zu verurtheilen: so unvernünftig wäre es auch, die Seminarien sammt und sonders zu verdammen, weil etwa an dem einen oder anderen ein Mißgriff in der Aufstellung von Vorständen oder Lehrern gemacht worden ist. Das, sollte man meinen, wäre doch an sich evident.

Möchte daher dieses heillose Gebahren, dieser verderbliche Zwist zwischen katholischen Gelehrten und Priestern einmal aufhören! Was ist denn der guten Sache, was der Wissenschaft damit gedient, wenn man in polternden Broschüren und Zeitungsartikeln Anathema ruft über die Seminarien, wenn man die Lehrer, die an denselben wirken, verunglimpft, und die Männer, die aus denselben hervorgegangen, beschimpft! Man nenne nur Einen Vortheil, der daraus für die gute Sache und für die Wissenschaft erwachsen kann! Ist es ein so großes Verbrechen, wenn man auf dem Gebiete der Wissenschaft in manchen Punkten anderer Ansicht ist? Hat es denn nicht zu jeder Zeit wissenschaftliche Streitigkeiten gegeben? Wenn ein Lehrer an einem Seminar Sätze aufstellt, welche Jemanden als falsch erscheinen: so widerlegt er mit wissenschaftlichen Gründen; Jeder hat dazu das Recht und eventuell auch die Pflicht! Ich selbst ließe mir das Recht um keinen Preis nehmen. Aber halte man es doch auch umgekehrt nicht sogleich für einen Hochverrath oder für eine Versündigung an der Wissenschaft, wenn die eigenen Ansichten wissenschaftlich bekämpft werden! Man wirft Anderen so oft vor, daß sie ihre eigene Ansicht für die allein kirchliche halten, und Alles verketzern, was damit nicht übereinstimme. Erforsche man doch auch das eigene Gewissen, ob man nicht den Vorwurf den man Anderen macht, auch sich selbst zu machen habe.

Oder ist dieser Kampf gegen die Seminarien und gegen die in denselben befolgte pädagogische und wissenschaftliche Methode nicht gleichfalls ein Product des falschen Bewußtseins eigener Unfehlbarkeit, ein Product exclusiver Rechthaberei? Lasse man doch die Seminarien in ihrer Weise wirksam sein; weder die Kirche noch die Wissenschaften werden davon einen Schaden haben! Hochschulen und Seminarien sollen in friedlichem Nebeneinander und in edlem Wetteifer wirken für die Eine gute Sache der Wissenschaft und des Christenthums — das war von jeher mein Ideal und ist es auch jetzt noch. Und dieses Ideal wurde uns schon im Seminar selbst eingepflanzt. Weit entfernt, daß man uns Abneigung gegen die Hochschulen und Mißachtung derselben eingeflößt hätte, zeigten vielmehr unsere Vorstände und Lehrer stets die größte Hochachtung gegen dieselben und gegen die Männer, welche in christlichem Geiste an denselben wirkten. Und diese Hochachtung ging naturgemäß auch auf uns über. Es war sogar im Plane, die fähigeren Köpfe auf der Hochschule ihre Bildung weiter führen zu lassen, hätten nur die Mittel nicht gefehlt. Und nun diese Verunglimpfung der Seminarien! Es ist unsäglich traurig, daß selbst solche Männer des geistlichen und weltlichen Gelehrtenstandes, deren Namen wir von jeher nur mit der größten Hochachtung zu nennen gewohnt waren, in dieses widerliche Getriebe förmlich hineingezerrt werden. Möchte doch der Friede rasch wiederkehren! Wir hoffen auch in dieser Richtung von dem bevorstehenden Concil das Beste. Wir sehen demselben keineswegs, wie unsere Gegner, „mit Angst und Besorgniß" entgegen. Was das Concilium dogmatisch definiren wird, das werden wir mit Freuden als die Stimme des heiligen Geistes, der seine Kirche leitet und „in alle Wahrheit führt", annehmen und anerkennen, mag es mit unseren bisherigen wissenschaftlichen Ansichten übereinstimmen oder nicht. Wir hoffen, daß auch

unsere Gegner das Gleiche thun werden. Dann ist der Boden zur Verständigung gewonnen, und guter Wille und Versöhnlichkeit werden das Uebrige thun. Dann wird diese widerwärtige Spannung, welche jetzt die Geister scheidet und die doch im Grunde nur von Einer Quelle ausgeht, aufhören, und ein freudiges Zusammenwirken im Dienste der Wahrheit wird an die Stelle des Streites und der Entzweiung treten. Das walte Gott!

Stöckl.

XXXV.

Zur älteren Glockenkunde.

Ein Beitrag zur kirchlichen Archäologie der Glocken und Thürme.

Wenn der 849 verstorbene Walafrid Strabo behauptet[1]), der Gebrauch der Glocken zähle nicht zu den alten Gebräuchen, die Glocken seien vielmehr zuerst in Campanien und zwar in der Stadt Nola gefertigt und nach dem Lande die größeren campanae, die kleineren nolae genannt, so wohnt dieser Erzählung nur insofern ein geschichtlicher Werth in, als es seiner Zeit schon größere Glocken neben den kleineren gab und beide Arten auch dem Namen nach auseinandergehalten wurden; die beiden anderen, die wichtigsten Elemente seiner Aussage, sind falsch. Daß er Campanien für die Heimath der Kirchenglocken ansah, mochte darin seinen Grund haben, daß die Erze und Metalle und die aus diesen Stoffen hergestellten Gefäße dem Lande Campanien schon bei den Alten eine große Berühmtheit verschafft hatten, und Erdformen und Metallarbeiten wesentlich zur Herstellung einer Glocke gehörten[2]). Sollte Walafrid's Aussage sich jedoch auf eine historische Quelle stützen, so könnte es wohl eine mißverstandene Stelle Isidor's sein, wornach eine Art Waage, die campana genannt wird, von Campanien abzuleiten ist[3]). Wer also jene Aussage Isidor's, der gleichwohl deutlich genug die campana als trutina bezeichnet, auf

---

1) De exordiis et in elementis rerum ecclesiasticarum c. 5.
2) Otte, Glockenkunde 1858. S. 4.
3) Origenes XVI, 24. Campana a regione Italiae nomen accepit, ubi primum ejus usus repertus est. Haec duas lances non habet, sed virga est signata libris et unciis et vago pondere mensurata, unicuique ponderi certus est modus nominibus propriis designata. In diesem Sinne findet sich campana auch in der von Anastasius Bibliothekarius übersetzten vita Joannis Eleemosynarii des Bischofs Leontius von Cypern c. 1. no. 6: Omnia in una campana statera modio et artabe (ägypt. Maß) emere et vendere. Acta S. S. Jan. II. 499.

eine Glocke bezog, der mußte allerdings Campanien als das Vaterland des letzteren ausgeben[4]).

Noch unrichtiger beweist sich das andere Element des Walafrid'schen Berichtes, wornach der Gebrauch der Glocken nicht zu den alten Gebräuchen zähle, mag er nun die Zeit rückwärts bis tief in die heidnische Zeit oder nur bis zum Erlöschen des römischen Kaiserreiches im Auge haben.

Die gesammte Cultur der heidnischen Vorzeit vom östlichen Orient bis zum römischen Occident kannte und benutzte Klangwerkzeuge, die ebenso verschiedenartig waren an Arten wie an Bestimmung. Den christlichen Glocken kamen wohl die ausgebildetsten Formen derselben nicht gleich, allein in kleinerem Maße und in bescheidener Technik waren sie nicht bloß bei den classischen Völkern, sondern auch den Juden bekannt, während die Schallwerkzeuge der Asiaten und Aegypter wohl meistentheils nicht aus Metall hergestellt waren. Nur fällt als ein gemeinsames Zeichen aller Völker in der Geschichte auf, daß die Klangwerkzeuge überall zunächst und vorzugsweise im Dienste der Religion und des Cultus standen, um sich genau so, wie später in der christlichen Zeit, nach und nach auch in dem profanen Leben praktische Dienste zu leisten.

Was die Juden betrifft, so schreibt schon das mosaische Ritualgesetz dem Hohenpriester Aaron vor, so oft er in's Allerheiligste träte, den Saum seines Leibrockes abwechselnd mit goldenen Glöckchen und Granatäpfeln zu schmücken[5]) — ein Ritus, dem spätere jüdische Gelehrten einen tiefen symbolischen Gehalt beilegten. Philon[6]) deutet nämlich die Glocken des Hohenpriesters auf den Einklang der Welt und die Harmonie der Sphären, Flavius Josephus aber[7]) erkennt in den Granatäpfeln und Schellen Sinnbilder des Blitzes und des Donners.

Klangwerkzeuge verschiedener Art finden sich ferner im Cultus der Kleinasiaten und Aegypter, welche sie theilweise ihren entartesten religiösen Scenen dienstbar machen. Denn während die Aegypter, wenn sie die Isistrauer begingen, sich eines Klapperwerkzeuges, des Sistrum, bedienten, um

---

4) Ebenso unbegründet ist die wohl erst im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert aufgekommene Ueberlieferung, als habe der Bischof Paulinus von Nola die Kirchenglocke erfunden. Otte, a. a. O. S. 4, 5.

5) Moses II., 23, 33. Sirach 55, 11.

6) Opp. 1. 452.

7) Archaeol. Jud. VII. 7. Bellum Jud. V. 5. 7.

die feindliche Gottheit Typhon zu verscheuchen, durchzogen sogenannte Metragysten im Dienste der asiatischen Naturgöttin Cybele sich verwundend und bettelnd sogar die Nachbarländer, und zwar unter dem Schalle des Tympanums und der phrygischen Flöte[8]).

In weiterem Gebrauche und in schellenartiger Form begegnen uns die Klangwerkzeuge in Griechenland. Eherne Balken spielten bei der nächtlichen Feier der Mysterien und besonders im Orakel zu Dodona eine wichtige, weltbekannte Rolle. Fromme Mitmenschen, welche der Grieche von jeder Schuld frei glaubte, pflegte er schon zu Grabe zu läuten, um anzudeuten, daß ihre Seelen in höhere Sphären übergegangen seien. Mit Glöckchen umgab man auch den Leichenwagen Alexander's des Großen, die über eine decorative Bestimmung hinweg vielleicht auf das glückliche Fortkommen des Machthabers im Jenseits weisen sollten. Nach griechischer Anschauung entsündigte das tönende Erz die Seelen und vermochte der reine Klang rein zu stimmen und die bösen Dämonen zu verjagen[9]). Doch weit entfernt, das tönende Erz bloß zu religiösen Zwecken zu verwerthen, wußte der kluge Grieche es auch zur Zierrath und zum praktischen Nutzen anzuwenden. Geschichtsschreiber und Dramatiker bezeugen, daß die Soldaten, welche im Lager und in den Städten die Runde zu machen hatten, daß ferner die Pferde und Wagen der Helden mit ehernen Glöckchen angethan waren[10])

Erst recht verstand der praktische Römer, das tönende Erz den religiösen und besonders den praktischen Zwecken dienstbar zu machen, ihm mit einem weiten Gebrauche auch eine große technische Vollkommenheit und Formvollendung zu geben. Daß der Erzton den Zauber breche und die bösen Geister vertreibe, war bei den Römern uralter Volksglaube, und da das, was entzaubert, auch bezaubert, so wurden die Erzbecken geradewegs zu magischen Zwecken gebraucht[11]). Der Gebrauch der Schellen bei den Opfern der Römer ist bezeugt. Nicht weniger haben diese ihre Tonwerkzeuge von den älteren Zeiten der Republik bis tief in die Kaiser-

8) Döllinger, Heidenthum und Judenthum. 1857. S. 437. 347.

9) E. v. Lassaulx: Studien des classischen Alterthums. 1854. S. 305.

10) Organ für christliche Kunst. VII. 109 nach Abbé Barraud in Didron's Annales archéologiques tom. XVI. livrais. 6. und Jules Corblet in der Revue de l'art chrétienne. livrais. 2.

11) Ovid. Fast. V. 441 sq. Tebull. I. 8. 22. Plinius, Histor. Natural. XXX. 2. 14. Vgl. E. v. Lassaulx a. a. O. S 306.

zeit dem privaten Leben im Hause, dem öffentlichen Treiben auf den Straßen, in den Bädern und auf dem Markte zu Nutzen gemacht. Ueber den Hausthüren hingen Schellen zum Anzeigen und zum Rufen der Diener. Am Morgen weckten Glöckchen die Dienerschaft und riefen zu geeigneter Zeit zur Tafel. Sie verkündeten den Fuhrleuten außerhalb, wenn innerhalb einer engen Straße sich bereits ein Wagen befand, sie zeigten an, wann die öffentlichen Bäder zugänglich, wann die Fische auf dem Markte angekommen waren. Schellen hing man den Missethätern um, entweder daß sie nicht unvermerkt entrinnen sollten oder um das Auge der Vorübergehenden zum Mitleid oder zur Selbstprüfung auf sie zu lenken. Selbst den Thieren hing man Schellen um den Hals, den Pferden, Maulthieren und Ochsen wohl mehr aus Rücksichten der Zierde, aus Nützlichkeitsrücksichten wohl mehr den Ziegen und Schaafen, wenn sie auf die Weide getrieben wurden[12]).

Man denke sich unter diesen Schellen keine bedeutenden Gußwerke, solche sollte erst das Christenthum für seinen Gottesdienst sich selbst entwickeln. Die römischen Klangwerkzeuge waren tintinnabula, kleine Glocken, nicht von einer, sondern von verschiedener Form und ungleichem Umfange, doch mehr breit und rundlich, als hoch, wie die Reste[13]) und Alterthümer der Katakomben zeigen[14]).

Nichts war natürlicher, als daß auch in's Christenthum, welches zunächst an das Heidenthum sich knüpfen mußte, sowohl zu profanen, wie zu kirchlichen Zwecken die Glocken und die Klangwerkzeuge übergingen. Ihr Nutzen war einmal zu bekannt, ihre Anwendung zu verbreitet, als daß sie von einer neuen Culturperiode hätten verstoßen werden können. So ist es in der That. Im Occident benutzen die Christen die kleinen Glocken alsbald zu allerhand profanen Zwecken und alsbald auch zum Gottesdienste der Kirche. Der Orient empfand zwar das Bedürfniß der Zeichengeber zu den kirchlichen Stunden und Tageszeiten am ersten, aber er bediente sich anderer, dort traditioneller Klangwerkzeuge.

---

12) Die Stellen bei Plautus, Pseud. I. 3. 112. Trinum. IV. 2. 15. Martialis XIV. 163. Sueton, August. c. 91. Plaut. Trucul. IV. 3. 8. Sidon. Epistol. II. 2. Vgl. Organ f. christl. Kunst. VII. 110. 111.

13) Siehe die Abbildungen bei Rich, Wörterbuch der röm. Alterthumskunde. 1862. sub. v. tintinnabulatus, tintinnabulum.

14) Perret, Les catacombes de Rome. Tom. IV. pl. 8. Fig. 7—11. p. 110.

Es ist ausgemacht, daß dort wenigstens seit dem vierten Jahrhundert der Gottesdienst angezeigt wurde und in den Klöstern der Regel nach angezeigt werden mußte[15]). Verschieden war indeß die Art der Anzeige. Ursprünglich mag sie durch eigene Boten erfolgt sein[16]), wie ja noch späthin die Zeiten des Gottesdienstes in den Klöstern einfach angesagt wurden, aber schon bald findet sich als Versammlungszeichen die tuba, die bis zum sechsten Jahrhundert reicht, und endlich das Hölzerschlagen[17]). Dieß, glaubt man, ging doch nicht vor dem achten Jahrhundert aus den Klöstern als öffentliches Versammlungszeichen auf den ganzen christlichen Orient über, wo es noch heute neben den Glocken theilweise fortbesteht[18]). Daß die Sarazenen im Mittelalter statt der Glocken Ausrufer hatten, auf deren Mahnung sie zu kommen pflegten — das fiel den occidentalischen Christen, welchen solcher Brauch unbekannt war, als eine bemerkenswerthe Erscheinung auf[19]). Uebrigens waren, wie sich zeigen wird, den orientalischen Christen schon in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts wirkliche Glocken sehr bekannt.

Daß die Christen im Occident ursprünglich ihren Gottesdienst durch Läufer anzeigten, bezeugt der Brief des heil. Ignatius an Polykarpus, und daß sie sich als Zeichengeber ähnlicher hölzerner Instrumente bedienten, wie der Orient, vermuthet man besonders deßwegen, weil noch jetzt an vielen Orten an bestimmten Tagen der Charwoche, wo der helle Glockenklang die Trauer stören würde, die kleineren hölzernen Klappern und die größeren Raspeln als Flüchtlinge der frühchristlichen Zeit wieder in Wirksamkeit treten[20]). Amalarius Fortunatus fand den Gebrauch des Hölzerschlagens noch in Rom, und er gibt zu verstehen, daß derselbe ehedem, als die Christen noch im Geheimen ihren Gottesdienst verrichten mußten, in den Katakomben ein Bedürfniß gewesen und von dort seiner Zeit überkommen sei[21]).

---

15) Cf. Regula Pachomii c. 3. u. 9. Otte a. a. O. S. 1.
16) Kreuser, Kirchenbau. 2. Aufl. I. 252.
17) Vita Theodosii coenobiarchae A. A. SS. Jan. I. 698.
18) Genaueres bei Otte a. a. O. S. 2 u. 3.
19) Cf. Arnoldi Lubecens. Chronicon. VII. 11.
20) Augusti, Denkwürdigkeiten der christlichen Kirche. XI. 419. Kreuser a. a. O. S. I. 252. 253.
21) Amalarii Fortunati de eccles. officiis IV. 21. Nec non etiam altitudo signorum, quae fiebat per vasa erea, deponitur et lignorum sonus usquequaque humilior aeris sono, necessario pulsatur... Potest et in hoc humilior usus ecclesiae designari antiquis temporibus, quam nunc sit et praecipue tunc, quando latitabat per cryptas propter persecutores . . .

Wie dem aber auch sei, — die Schellen des römischen Heidenthums scheinen mit dem Erlöschen des letzteren in das frei aufblühende Christenthum übergegangen zu sein, und zwar nicht bloß zum privaten, sondern auch zum kirchlichen Gebrauche.

Wie die Römer, so hingen auch die Westgothen schon ihren Pferden, Rindern und Schaafen Glöckchen um den Hals[22]), und wie in heidnischer Zeit, so erscheint alsbald die Schelle, um die Zeit des Essens anzuzeigen. Wenigstens ließ sich der heil. Benedict, als er sich 495 in die Felskluft bei Subiaco zurückgezogen hatte, seine Nahrung an einem Seile mit einer Schelle reichen, welche ihm die Ankunft der Nahrung anzeigte[23]). Derselbe heil. Benedict führte aber auch die Schelle als Zeichengeber zunächst in den klösterlichen Gottesdienst ein, indem er seinen Jüngern ein für alle Mal empfahl: Ad horam divini officii, mox ut auditum fuerit *signum*, relictis omnibus summa cum festinatione curratur[24]). Nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts gedenkt der heil. Gregor von Tours des signum, also der zeichengebenden Schelle im Dienste der Kirche und zur Anzeige des canonischen Gottesdienstes so häufig[25]), als ob sie bereits längst über die klösterlichen Kirchen hinaus auf Pfarrkirchen übergegangen wäre. Gleichzeitig haben die Glocken bereits eine weite Verbreitung auf den britischen Inseln gefunden; unter dem Abt Columba, welcher 599 starb, finden sie sich bereits auf der fernen schottischen Insel Hy im Gebrauch[26]), und schon früher heißt es von dem irischen Mönch Dagäus, der 586 gestorben sein soll, er sei nicht bloß ein ausgezeichneter Schreiber, sondern auch der vorzüglichste Arbeiter (faber) in Erz gewesen und habe 300 Glocken gefertigt[27]).

Man sieht dieser Thatsache an, daß die Glocken noch nicht gegossen, sondern wohl einfach aus geschmiedeten und geschlagenen Blechen zusammengenietet waren, wie

22) Lex Wisigothorum VII. tit. II. 11. In den Mittheilungen der k. k. Central-Commission VIII. 334.

23) Otte a. a. O. S. 5.

24) Regula s. Benedicti. c. 43.

25) Histor. Francor. III. 15. Vitae Patrum c. 4. nach Otte a. a. O. S. 3; ferner de miraculis s. Martini II. 45. de gloria confessorum c. 96.

26) Vita Columbae c. 22. 23. ap. Mabillon AA. SS. I. 346.

27) Otte, Kunstarchäologie. 4. Aufl. S. 244. Die Stelle aus den Acta SS. ward mitgetheilt von Wattenbach in der Zeitschrift für christl. Archäologie und Kunst. I. 22.

die älteren Glockenreste zeigen. Diese sind nämlich meistens aus Blech- und Eisenstücken in Form von Zuckerhüten oder viereckig zusammengenietet. Die älteste Glocke Deutschlands, der Saufang in Köln, welcher dort 613 von einem Schweine aufgewühlt sein soll und noch vor einigen Jahrzehnten in der Cäcilienkirche geläutet wurde, hatte die Gestalt einer Kuhschelle, $15^1/_2$ Zoll Höhe und am ovalen Rande $13^3/_4$ und $8^3/_4$ Zoll Breite[28]). Eine Glocke zu Wildparting bei Rosenheim, womit der hier 697 des Martertodes gestorbene heil. Marin, ein Irländer, seine Gläubigen zum Gottesdienste gerufen haben soll, maß in Haubenform nur 6 Zoll Höhe, 11 Zoll in der unteren Weite und wog nur 11 Pfund. Zwei andere Glocken in Bayern theilen mit dieser die Technik und daher auch wohl dasselbe Alter: die eine zu Ascherding am Starnberg hat gleichfalls Haubenform und mißt 5 Zoll Höhe, 10 Zoll Weite und fast 2 Zoll Dicke; die andere auf dem Kirchthum zu Ramsach bei Murnau ist aus Eisenplatten in viereckiger Gestalt zusammengenietet, hat aber nur die Höhe von 1 Fuß[29]). Dieselbe Technik und dasselbe Material zeigte eine Glocke zu Noyon, womit die heil. Godesberta im siebenten Jahrhundert ihre Nonnen zum Gottesdienste gerufen haben soll[30]). Die meisten Glocken dürften kleiner und ärmlicher gewesen sein, als diese. Uebrigens scheinen deren im Beginne des siebenten Jahrhunderts schon recht beträchtliche Stücke in den französischen Kirchen vorhanden gewesen zu sein. Es muß doch mehr als der Klang einer Schelle gewesen sein, wenn der König Chlotar die Stadt Sens in Burgund 615 belagerte, die Feinde von großem Schrecken ergriffen wurden und die Flucht nahmen, als Bischof Lupus in die dortige Stephanskirche ging und das signum ecclesiae rührte, um das Volk zu versammeln[31]). Ungefähr zum Jahre 700 erfahren wir, daß dem Bischof Rigobert von Rheims zwei Glocken entwendet wurden, der Gebrauch der Glocken selbst jedoch zum Gewöhnlichen gehört[32]), gleichwie auch der ehrwürdige Beda den Glockenton in England bereits als einen bekannten bezeichnet[33]). Ja, um 640 sind

---

28) E. F. von Mering, die Peters- und Cäcilienkirche in Köln. 1884. S. 58. Abbild. im Organ für christl. Kunst. VII. 11. 1.

29) Weininger in den Hist.-pol. Blättern. B. 56. 812. 813.

30) Organ für christl. Kunst. VII. 23. 1. Zu Diemeringen wurde eine Glocke in konischer Form umgegossen, deren Krone aus einem Mittelstab mit 4 Viertelkreisen bestand, Abbild. im Organ. VII. 262.

31) Vita Lupi Sennonensis epci. Otte, Glockenkunde. S. 5.

32) Otte, a. a. O. S. 6.

33) Binterim, Denkwürdigkeiten. IV. 1. 291.

die Glocken schon so weit verbreitet, daß die Bewohner Jerusalems mit den Sarazenen den Vertrag eingehen, keine Kreuze auf die Kirche zu setzen . . . noch auch mit den Glocken zu läuten[34]).

Aus diesen chronologischen Nachrichten ergibt sich, daß das altrömische tintinnabulum als signum vom heil. Benedict in den klösterlichen Gottesdienst genommen wurde, daß es nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts in Gallien, Irland und Schottland, im siebenten Jahrhundert gar im Orient in Gebrauch ist. Schon hat es seine ursprüngliche Größe um ein Bedeutendes vermehrt, denn theilweise verbreitet es schon einen mächtigen, für Feinde schreckbaren Ton in die Ferne. Aber es wird noch bloß handwerksmäßig zu Hunderten von einem Manne aus geschlagenem Eisen und zwar in den Klöstern gemacht, welche ja auch zuerst den Mangel eines metallenen helltönenden Zeichens empfanden und, indem sie ihm bald abhalfen, den übrigen Kirchen im Gebrauche der Glocken vorangingen. So bedeutsam erscheinen gerade hier der heil. Benedict und seine Söhne als die Urheber eines kirchlichen Geräthes, welches mit so lieblicher, süßer Stimme zu den Gläubigen der ganzen Kirche reden sollte, daß ihnen seit einem Jahrtausend eine Kirche und ein Gottesdienst ohne Glocken undenkbar vorkömmt.

Aber noch fehlt Vieles: die Glocken stehen selbst erst auf der untersten Stufe der Entwickelung und sind wohl erst in der Einzahl in jeder größeren Kirche vorhanden; von einer Glockenweihe lesen wir noch Nichts, obschon sie bereits von dem einen oder anderen Gefäße eingetreten sein mochte. Allein allen diesen Unvollkommenheiten hilft das achte Jahrhundert ab. Sehen wir uns die Berichte an, so ergibt sich im Leben des heil. Corbinian, des Bischofs von Freisingen, daß er ex more tintinnabuli die Diener mit einem signum zusammenrief, und zugleich finden wir tintinnabula. Sie sind also nun in der Mehrzahl vorhanden[35]). Alsdann erscheinen die Glocken auch wieder in der Einzahl. So erbat sich um die Mitte des Jahrhunderts der heil. Bonifacius vom Abte Cuthbert, einem Schüler

34) Gfrörer, Kirchengeschichte. III. 946. Gregor VII. Bd. VII. 148., dessen Ansicht, die Glocken seien zu Anfang des sechsten Jahrhunderts von den Buddhisten den kleinasiatischen Christen überkommen und von diesen in's Abendland übergegangen, schwerlich zu erweisen sein dürfte, zumal Griechenland und die Sophienkirche von Konstantinopel unter Kaiser Michael 865 von den Venetianern 12 Glocken erhalten haben soll. Kreuser a. a. O. I. 256.

35) Aribonis Vita s. Corbiniani ap. Mabillon, AA. SS. III. 501. 502.

Beda's, eine Glocke (cloca)[36]) zum Geschenke, und dieser entsandte wirklich eine solche an Lullus, den Nachfolger des heil. Bonifacius[37]). Zu Utrecht hören wir indeß nur ein cloccum ecclesiae. welches von selbst läutet, als der Leichnam des heil. Bonifacius von hier nach Fulda gebracht werden soll[38]). Allein meistens finden sich nun mehrere Glocken, wenigstens in den Klosterkirchen Deutschlands, insbesondere 779 zu Fulda. Als nämlich der heil. Abt Sturm von Fulda auf seiner Missionsreise in Sachsen wegen Unwohlseins nach Fulda zurückkehren mußte und sein Ende nahen sah, gebietet er seinen Mönchen, zugleich alle Glocken (omnes gloggas) zu läuten und den versammelten Brüdern das Herannahen seines Todes anzuzeigen[39]).

Noch mehr. In diesem Jahrhundert entstehen auch nachweislich schon eigene Glockenbehälter und Thürmchen über den Kirchen. So beschaffte der Abt Teutsind

---

36) Jetzt begegnet uns zuerst das Wort cloca. Es dürfte hier der Ort sein, auf die Ableitung desselben genauer einzugehen, zumal die seitherigen Ableitungen zu gesucht sind und zu wenig die Bezüge zwischen dem Wurzelworte und dem Worte Glocke und noch weniger die sachliche Verwandtschaft zwischen dem Wurzelworte und dem abgeleiteten feststellen. Die Einen (Weininger a. a. O.) leiten es ab von clochen = schlagen, klopfen, rufen; die Anderen (Otte a. a. O. S. 6 und Kunstarchäologie S. 243) von clachan = frangi, rumpi, clangere. Unseres Erachtens ist es bezeichnend, daß hier das Wort cloca zuerst in der Feder des Angelsachsens Bonifacius und später gerade wieder in sächsischen Schriften als glogga, clocca, cloco, cloccum oder in ähnlicher Form vorkommt, dem das deutsche Wort Glocke zu Grunde liegt. Was bedeutet Glocke in der sächsischen niederdeutschen Sprache? Nichts anderes als „hell"; denn noch heute sind in der westphälischen Mundart Bezeichnungen, wie „er hört glogge," „er sieht glogge aus," „er hat glogge Augen" für hell sehen, hören und helle Augen gang und gebe. Daher glauben wir in diesem Worte „glogge" des niederdeutschen Dialectes die Wurzel für das lateinische cloca und dessen Variationen zu finden: daher dieß denn auch nichts anderes bedeutet, als die „helle", die „helltönende", was der Wurzel wie der Sache gleich gut entspricht.

37) Gfrörer. Gregor VII. B. VII. 148. Otte's Vermuthung S. 6, es seien deßwegen die ersten Glocken von England nach Deutschland gekommen, widerspricht also das vorher aus dem Leben des heil. Corbinian beigebrachte Beispiel.

38) Willibaldi vita s. Bonifacii c. 12. in Mon. German. Histor. II. 352: seitdem lesen wir unzählige Male in den Biographien, Legenden und Chroniken, daß die Glocken einer Kirche von selbst ihre Trauerklänge anstimmten, wenn ein Heiliger aus dem Leben schied, wenn seine Reliquien abgeholt oder beigesetzt wurden. Cf. AA. SS. Juni I. 139. 472. 555.

39) Eigilis vita s. Sturmii in Mon. G. H. II. 377.

vor 738 für die Michaelskirche in St. Wandrille campanam in *durricula* ejusdem collocandam, ut moris est ecclesiarum[40]). Es war also in der ersten Hälfte des Jahrhunderts schon kirchlicher Brauch, für die Glocke architektonisch zu sorgen. Wenn man die einschlägigen Nachrichten vergleicht[41]), so finden wir, daß die Glocken durchgehends über der Kirche, über dem Dache hangen, und zwar entweder in einem eigenen Thürmchen oder frei zwischen zwei Holzpfeilern, wie noch heute auf vielen Landcapellen. Dieß letztere mag der ältere Brauch gewesen und den kleineren Kirchen bis tief in's Mittelalter eigenthümlich geblieben sein, größere Kirchen mögen schon früh ein eigenes Glockenthürmchen, doch wohl nicht so sehr auf dem Westgiebel, als vielmehr auf dem Ostende des Daches erhalten haben, wo sich ja noch heute stellenweise Dachreiter für die kleineren Chor- und Meßglocken erheben, welche an Bestimmung und Größe den älteren Kirchenglocken überhaupt vergleichbar sind[42]). Uebrigens wurden, wie sich zeigen wird, späterhin, als die Glocken zahlreicher und schwerer wurden und stärkere Lager erforderten, zunächst selbst bei den größten Kirchen, auch wenn es schon Steinbauten, hölzerne Vorwerke meistens über dem Westportale errichtet, und es währte, wie es scheint, eine geraume Zeit, ehe sie allgemein in die Kirchthürme übergingen, die wirklich nicht aus dem Bedürfniß, die Glocken zu bergen, sondern aus ganz anderen Gründen ihre Entstehung gefunden haben werden[43]). In Italien schuf

---

40) Gesta abbat. Fontanell. in Mon. G. H. II. 284.

41) Z. B. nach Otte, Glockenkunde. S. 7. die Stelle der Breviarium Carol. M. c. an. 813 in Monum. Boica: pendentes super eandem ecclesiam signa bona II. Ferner aus den dem zehnten Jahrhundert angehörenden Letaldi Miracula *Maximini* abbatis Micianensis ap. Mabillon AA. SS. O. S. B. Sec. I. Signum usibus ecclesiae preparari jusserat, quod secundum quorundam morum per tectum ecclesiae elevatum est. Und nach Kreuser a. a. O., nach Mabillon, Annal. O. S. B. II. 236. *turri*que imposita, ex qua signa seu campanae de more pendebant.

42) In der Mitte des elften Jahrhunderts besetzte Bischof Hozilo von Hildesheim seine neue Domkirche im Westen an der Giebelseite mit einem mächtigen Westthurme, dagegen errichtete er über der Dachfirst auf der Mitte des Kreuzes ein kleineres Thürmchen wohl ebenso zur Zierde, als zur Aufnahme der Chorglocke. Kratz, Dom zu Hildesheim. II. 205. In gothischer Zeit erhielt auch der Dom zu Köln über dem Chore sein Chorthürmchen, „das goldene," welches im Anfange dieses Jahrhunderts zunächst seines Schmuckes beraubt und dann niedergerissen wurde, auf daß ein größerer an ungeeigneter Stelle es vertrete. Kreuser a. a. O. I. 760.

43) Cf. Viollet-le-Duc, Dictionnaire de l'architecture française. III. 286. Weingärtner, System des christlichen Thurmbaues. 1860.

man bekanntlich für die Glocken eigene Thürme abwärts von der Kirche, und solche haben sich auch im Norden, wie in Schleswig, erhalten. Wurde doch noch innerhalb der Jahre 1418 bis 1516 der große rothe Thurm in Halle in der Nähe des hohen Chores der ehemaligen Liebfrauenkirche völlig freistehend als Glockenthurm aufgeführt[44]), der zugleich ein spätmittelalterlicher Zeuge ist, daß die Thurmhäuser sich in der Wurzel und im Verlaufe wohl von den Westthürmen der Kirche unterschieden.

Kehren wir zu den Glocken des achten Jahrhunderts zurück, so überrascht uns ihre Verbreitung, ihre Zahl und ihr besonderer Behälter im Aeußeren des Gotteshauses. Sie sind bereits ein wesentliches Geräth, ein Hauptelement des christlichen Gottesdienstes geworden. Wie hätte die Kirche sie ohne Weihe belassen können, zumal sie gegenüber Gott dem Herrn dort oben und den Menschenkindern unten auf der Erde so viele und so erhabene Aufgaben zu vollziehen hatte[45]). In der That ist jetzt auch die Glockenweihe so allgemein und gewiß schon so sehr in üblichem Ceremoniell der Kirche ausgebildet, daß die Leute schon abergläubische Vorstellungen daran knüpften. Daher erließ Karl der Große im Capitular des Jahres 789 das Verbot, ut *clocas* non *baptizent*, nec cartas per perticas appendant propter grandinem, was jedenfalls nicht die Weihe an sich betraf[46]), sondern insofern sie unter abergläubischen Zuthaten vollzogen wurde[47]), denn die Glockenweihe reichte[48]) vielleicht schon weit in die Vorzeit Karl's des Großen zurück und geht von ihm ununterbrochen weiter, und erlangt eine Bedeutung, daß sie nur vom Bischofe vorgenommen werden durfte und höchstens den Aebten gestattet war, sie an den Glocken ihrer Klöster vorzunehmen[49]).

Die Glocke selbst war ja jetzt schon zu einem so wichtigen Kirchengeräthe entwickelt und als res sacra so innig und ehrerbietig in den Dienst der Kirche hineingezogen, daß

S. 27 ff., obwohl beide aus ganz verschiedenen Gründen die Entstehung der Thürme aus dem Glockenbedürfniß leugnen.

44) Frh. v. Hagen, Stadt Halle. I. 236. Andere Beispiele bei Kreuser a. a. O. I. 257.

45) Ueber die Art der Weihe und die Aufgaben der Glocke vergl. das Münsterische Pastoralblatt, herausgegeben von Dr. Giese. Jahrg. V. 109 ff.

46) Capitulare an. 799 in Mon. G. H. III. 69.

47) Vgl. Otte, Glockenkunde. S. 11.

48) Vgl. Römisches Pontificale von J. A. Nickel. II. 305—340.

49) Otte, Glockenkunde. S. 9.

sie nicht einmal von profanen Händen mehr bedient werden sollte. Wie der Bischof allein sie weihte, so sollten Geistliche sie läuten. Denn die Aachner Synode (801) sagt: Die Geistlichen sollten zu den bestimmten Stunden des Tages und der Nacht die Glocken ihrer Kirchen läuten und die betreffenden Gottesdienste halten[50]). Und eine Kölner Synode gebot noch 1300, daß als campanarii, die bei Stiftskirchen auch clokemanni genannt werden, nur litterati zuzulassen seien, welche in Ermangelung eines Respondenten zugleich am Altare assistirten. Nach dem ordo Romanus hatte der ostiarius zugleich das Läuten mit zu besorgen und sich während dieses seines Amtsgeschäftes mit dem superpelliceum zu bekleiden; nach dem canonischen Rechte soll der Küster die einzelnen canonischen Stunden durch Läuten anzeigen[51]). Soweit entartete dieß hohe Amt, daß es jetzt meistens nur mehr von Tagelöhnern und Miethlingen besorgt wird, die ohne kirchliche Stimmung oft auf eine geeignete Musik keine Rücksicht nehmen, ja ihre Pflicht gar unter Trinken und Ausgelassenheiten besorgen und dann die Glocken rücksichtslos und leichtsinnig verderben.

Wie immer Bedürfniß und Thätigkeit ineinander greifen, sich heben und neue Bahnen anweisen, so war auch die Technik der Glocken unter Karl dem Großen bereits zum Gusse vorangeschritten. Der Glockenguß wird nicht mehr von den Klöstern, sondern auch schon von den Laien gehandhabt und erfährt gar Experimente. Den größten Ruhm erlangte der Gallener Mönch Tancho, der als der gefeiertste Erzgießer seiner Zeit für den Kaiserdom Karl's des Großen zu Aachen eine Glocke goß, deren Ton dem Kaiser Bewunderung einflößte. Und siehe! schon stellt sich ein anderer Künstler ein, ein ausgezeichneter Erz- und Glasarbeiter, und erbietet sich dem Kaiser eine Glocke zu gießen, deren Ton die Tancho'sche übertreffen sollte, wenn ihm nur außer einer Menge Kupfers noch hundert Pfund Silbers statt des Zinnes (vice stanni) geliefert würde. Der Kaiser geht auf den Vorschlag ein, aber der Gießer unterschlägt das Silber und gießt statt dessen Zinn mit Kupfer zu einer wohlgestalteten Glocke zusammen, so daß der Kaiser sich höchlich verwunderte, einen Klöppel hineinmachen und sie aufhängen ließ. Der Kirchencustos und die übrigen Capläne versuchten, der eine nach dem anderen, die Glocke zu läuten, aber vergebens. Da griff der Glockengießer selbst den Strick, doch der

50) Monum. Germ H. III. 87 sq. Hefele, Conciliengeschichte. III. 691.
51) Otte, Glockenkunde. S. 41.

Schwengel fällt aus und schlägt ihn durch Haupt und Eingeweide zu Boden zur Strafe für seine Unredlichkeit[52]). Aus dieser Erzählung geht weiter hervor, daß die alte Glockenspeise schon fest aus Kupfer und Zinn bestand, welches der betrügerische Gießer durch Silber ersetzen zu wollen versprach. Er unterschlug es nicht bloß, um ein Verdienst zu machen, sondern auch weil er wissen mochte, daß Silber sich überhaupt zu einer Ingredienz der Glockenspeise nicht eigne; die Laien lieferten es, weil sie mit den Gußverhältnissen wenig vertraut waren. Die Gießer selbst aber kannten ihre Sache gut und waren derselben schon um so gewisser, der Guß hatte mit einem Worte schon eine fachmännische Ausbildung erlangt. Daß übrigens der Guß nicht plötzlich alle Glocken beherrschte, und die Glocken der kleineren Kirchen noch lange aus den geschlagenen Metallstücken der früheren Zeit bestanden, erklärt sich einmal aus der conservaten Richtung der Zeit von selbst. Ueberdieß waren die Künste noch im Entstehen und gewiß auch der Glockenguß. Dazu kommt das Zeugniß Walafrid Strabo's, welches von vasis fusilibus vel etiam productibus, quae simpliciter signa vocantur redet, also die Gußglocken noch von den geschlagenen in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts unterscheiden zu müssen glaubt. Sollten jene Glocken, welche den Missionären in die nordischen Missionen nachgesandt wurden, schon gegossen worden, also schwere Glocken gewesen sein?

Nun, wo die Glocken sich vergrößern und vermehren, genügt auch das kleine Dachthürmchen allein nicht mehr, es müssen eigene G l o c k e n h ä u s e r am freien Westende der Kirche angebracht werden. So fanden denn die Glocken am Karlsdome zu Aachen ihr Haus im dritten Geschoße der Vorhalle[53]), und solche Glockenhäuser wurden anscheinend noch später beibehalten, als die Westfaçade mit zwei Doppelthürmen besetzt war, die dann das Glockenhaus als Mittelbau einschlossen. Höchst lehrreich sind in dieser Hinsicht die älteren Baureste des Klosters Neucorvei in Westphalen, die Vorhalle und in ihren Haupttheilen die beiden flankirenden Westthürme, welche innerhalb der Jahre 873—885 unter dem Abte Adelgar erbaut sein müssen[54]). Der Mittelbau der Thürme besteht zu unterst aus der Vorhalle, darüber

52) Einhardi vita Caroli M. c. 26. Monach. Sangall. de Gestis Caroli M. I. 29. 30. in Monum. Germ. H. II. 744.

53) Kinkel, Geschichte der bildenden Künste. 1845. S. 266.

54) Erhard, Regesta Historiae Westphaliae. I. 444. 460.

aus einem Saale und diesem folgt das Glockenhaus[55]). Nach einem glaubhaften Berichte[56]) erbaute Abt Witigowo 991 auf der Insel Reichenau das Westwerk seiner Kirche aus zwei kuppelrunden Treppenthürmen und innerhalb derselben das Glockenhaus. Fast genau so verfuhr der große Baumeister Godehard von Hildesheim einige Jahrzehnte später, als er das Westwerk seines Domes ausbaute. Es ward eine Säulenhalle (paradisus), darüber das Glockenhaus errichtet und als Mittelbau mit zwei hohen Thürmen an beiden Seiten besetzt[57]). Aehnliche Einrichtungen kommen am Harze noch im zwölften und dreizehnten Jahrhundert[58]) vor. So mögen die älteren runden Doppelthürme[59]) mehrfach als Mittelbau ein Glockenhaus eingefaßt haben, und dieses das Motiv geworden sein für den später namentlich in Sachsen so hoch entwickelten Mittelbau der Thürme. Wollte man aber die Thürme aus dem Bedürfnisse der Glocken ableiten, so haben dieselben dermalen eine solche Schwere noch nicht erlangt, daß sie einen steinernen Thurm zum Träger erfordert hätten, geschweige denn zwei Doppelthürme. Ja, warum sollte man in Aachen die Glocken in die Vorhalle versetzt, in Corvei, auf der Insel Reichenau und in Hildesheim zwei Thürme erbaut und statt sie mit den Glocken zu zieren, noch ein eigenes Glockenhaus mitten zwischen denselben errichtet haben!!

---

55) Schnaase, Geschichte der bildenden Kunst. IV. 2. 52.

56) Burchardi Augiensis carmen de gestis Witigowonis in Mon. G. H. VI. v. 401. . . aula, quam per *utramque latum firmaverat* cum *turri gemina*, tereti sub imagine facta, fornicibus curvis per circuitumque reductis, ad quas ascensus monstrat gradus esse supinas. *Has inter . . . cymbala* signorum suspendit dulce sonantium.

57) Kratz in der histor. Zeitschr. für Niedersachsen. 1865. S. 369 die Stelle im Dome zu Hildesheim III. 70 . . . ibidem pulcherrime composuit et ante ipsas (valvas) paradisum delectabile pulchris porticibus altisque turribus inchoavit . . . cujus turres et *campanarium*, quod ipse *super* idem templum mira artificii ingeniositate sapienter adornatum composuit, optimis campanis certe ex perfectissimis ejus metartis artificibus exquisitis decenter adimplevit.

58) Weingärtner a. a. O. S. 28.

59) Vgl. Schnaase a. a. O. IV. 2. 83.

(Schluß folgt.)

XXXVI.

Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg.

Seit Jahren wurde das Zusammentreten der badischen Landstände nicht mehr mit so großem Interesse erwartet, als dieß bei der gegenwärtigen Session der Fall war, da es bekannt war, daß wichtige, die Kirche, wie die Gemeinden betreffende Gesetzesentwürfe vorgelegt werden sollten. Die ihrer Kirche treuen Katholiken hatten sich deßhalb als „katholische Volkspartei" constituirt und bei der partialen Erneuerung der Kammer auf die Wahlen einzuwirken gesucht. Allein es darf Niemanden befremden, daß die Bemühungen nur von geringem Erfolge begleitet waren, da bei den indirecten Wahlen die kleine Anzahl der Wahlmänner von Seiten der Regierung in einer Weise bearbeitet werden kann, welche schon zum Voraus den Erfolg sichert, während der Urwähler überdieß an der freien Aeußerung seiner Willensmeinung dadurch gehindert ist, daß die Wahl der Wahlmänner nicht geheim, sondern offen geschieht und der Name in Gegenwart der Wahlcommission in eine Liste eingetragen werden muß. Es ist begreiflich, daß bei dem gestrengen Herrn Bürgermeister, der Vorsitzender der Wahlcommission ist, und welcher bei uns in Baden nicht mehr die Gemeinde, sondern das Regierungsinteresse vertritt, ein Jeder in Ungnade fällt, der eine mißliebige Person bezeichnet. Demungeachtet gelang es doch dem Abgeordneten Lindau, der bisher die Fahne der katholischen Volkspartei hochgehalten, drei wackere Collegen in der Person des erst kürzlich zur Kirche zurückgetretenen Kreisgerichtsraths Baumstarks, des Dr. Bißing und des Pfarrers und erzbischöf-

lichen Decans Lender zuzugesellen. Auch entschloß sich der Hochwürdigste Herr Erzbisthumsverweser Dr. Lothar Kübel, den ihm durch die Verfassung eingeräumten Sitz in der ersten Kammer einzunehmen, und so konnte man mit Spannung den Verhandlungen entgegenblicken.

Und wirklich, man hatte sich nicht getäuscht, denn die Katholiken wurden gleich in der zweiten Sitzung der ersten Kammer aus dem Munde des Herrn Ministerpräsidenten Dr. Jolly und des von der Regierung zum Mitgliede der ersten Kammer ernannten Geheimraths Dr. Hermann in sehr bündiger Weise belehrt, wie die Regierung das Verhältniß des Staates zur Kirche auffasse, und was die Kirche demnach zu erwarten habe.

Die Thronrede hatte nämlich unter anderen schönen Blicken in die Zukunft auch in Betreff der kirchlichen Verhältnisse folgenden Passus enthalten: „Der Grundsatz der Selbstständigkeit der Kirche erheischt eine folgerichtige Abgrenzung der beiderseitigen Gebiete. Durch einen Gesetzentwurf über die obligatorische Civilehe und die bürgerliche Standesbezeugung und durch einen weiteren Entwurf über die Verwaltungen der weltlichen Stiftungen sollen die Mängel, an welchen die bisherige Gesetzgebung in dieser Beziehung leidet, verbessert werden." Bei der in der ersten Kammer entsponnenen Adreßdebatte sprach nun der Hochwürdigste Herr Erzbisthumsverweser, wie folgt:

„In der Thronrede ist das im göttlichen und positiven Rechte begründete und schon in der Allerhöchsten Proclamation vom 7. April 1860 ausgesprochene Princip, daß die Kirche ihr eigenes, selbstständiges Gebiet habe, wiederholt. Ich freue mich dieser Anerkennung. Ich kann auch von meinem Standpunkte aus, nachdem die Dinge einmal so weit gediehen sind, dem Vorhaben der Regierung, die Grenzen zwischen den staatlichen und kirchlichen Dingen genau zu markiren, nur beistimmen und solches unterstützen. Es kommt hier aber, wie in allen anderen Verhältnissen, nur

darauf an, was man unter dieser Grenzberichtigung versteht und wie diese durchgeführt wird. Der leitende Gedanke muß wohl sein, daß bezüglich jedes Gebietes die Natur der Sache, das Recht und die eingelebten Sitten gebührend und folgerichtig in Betracht gezogen werden. Die Autonomie muß jedem Inhaber eines Gebietes in Wahrheit ehrlich und vollständig zuerkannt werden. Auf jedem Gebiete soll der Inhaber frei schalten und walten, und es ist nur folgerichtig, wenn bei dieser Abgrenzung der beiderseitigen Gebiete auch der Inhaber des kirchlichen Gebietes selbstständig mitwirken darf. Es genügt nicht, daß man den Satz: Die Kirche ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten frei und selbstständig, ausspricht, ihn aber in der That in sein Gegentheil verwandelt. Leider hatte man eine solche Behandlung auf verschiedenen Gebieten: der Schule, der Pfründebesetzung, der Verwaltung des katholischen Gesellschaftsvermögens, erfahren. Es ist zum Beispiel eine eigenthümliche Abgrenzung durch das neue Schulgesetz, nach welchem der Staat das ganze Schulgebiet mit Ausschluß der Kirche an sich genommen hat. Die kirchliche Autorität hat rechtmäßig gegen eine solche Behandlung Verwahrung eingelegt, und ich muß mich derselben anschließen. Die beabsichtigte Einführung der obligatorischen Civilehe kann ich nicht begrüßen. Dieselbe ist mindestens nicht zum Vortheile der Religiosität, der Heiligkeit der Ehe und des glücklichen Zusammenlebens in der Ehe. Die Kirche betrachtet die sogenannte Civilehe nicht als eine kirchliche giltige Ehe."

Diesen ebenso scharf präcisirten, als sachlich richtigen Worten entgegnete nun der Herr Staatsminister Dr. Jolly:

„Der Hochwürdigste Herr Erzbisthumsverweser hat auch gegen die Grenzregulirung an sich nichts einzuwenden, nur fürchtet er, die Regierung und mit ihr die Majorität dieses und des anderen Hauses werde dieselbe in einer Weise vornehmen, die er nicht für richtig hält. Als die Gesichtspunkte, nach welchen bei der Grenzregulirung zu verfahren sei, be-

zeichnet er das Recht, die Natur der Sache und geeignete Rücksichtnahme auf feste und liebgewonnene Sitten des Volkes. Damit kann ich meinerseits mich vollkommen einverstanden erklären. Der Herr Bisthumsverweser hat aber in zweiter Reihe noch einen anderen Grund sich als den maßgebenden aufgestellt, dem ich entschieden widersprechen muß, um so mehr, als er seine praktischen Folgerungen nicht an jene ersten Gesichtspunkte, sondern an den zweiten Grundsatz angeschlossen hat.

Er legt nämlich dem Staate, wie der Kirche gleichmäßig das Recht der Autonomie bei und behandelt demgemäß beide als in rechtlicher Beziehung einander vollkommen gleichgestellt. Das ist aber ein absoluter Irrthum, gegen den und gegen dessen sehr weit reichende Consequenzen ich, so lange ich die Ehre haben werde, an der Spitze der Geschäfte zu stehen, mich stets auf das Nachdrücklichste erheben werde. Der Staat ist im Besitze der Souveränität, welche nach ihrem Begriffe die oberste rechtliche Gewalt ist, die von Niemanden abhängt und welcher unbedingt Alles, was im Staate existirt, also auch die Kirche als äußere Anstalt, unterworfen ist. Die Kirche dagegen ist nur für ihre Sphäre die Autonomie unter der Souveränität des Staates zugestanden. Die Souveränität ist ihrem Wesen nach eine rechtlich nicht beschränkte Gewalt, dagegen ist die Autonomie ihrem Begriffe nach durch die über ihr stehende Souveränität beschränkt. Es kann also davon die Rede nicht sein, daß Staat und Kirche einander rechtlich gleichgestellt seien, und ich muß deßhalb auch gleich der ersten praktischen Folgerung widersprechen, welche der Herr Bisthumsverweser aus seinem unrichtigen Vordersatz abgeleitet hat. Ich kann nicht zugeben, daß die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in jedem einzelnen Falle nur mit Zustimmung der Kirche bestimmt werden könne. Ich habe stets den Grundsatz befolgt, in allen Fragen, welche die Kirche berühren, derselben Gelegenheit zu geben, ihre Anschauung

und ihre Wünsche darzulegen, und ich habe es mir immer zur Pflicht gemacht und werde es auch fortan thun, ihren Wünschen jede thunliche Rücksicht zu schenken, so weit die Gesetze und die Interessen des Staates es gestatten. Es ist aber unmöglich, die freie Entschließung des Staates in allen Fällen, in welchen kirchliche Interessen berührt werden, von der Zustimmung der Kirche abhängig zu machen."

Das war ebenfalls eine sehr bündige Sprache. Damit aber der weltlichen Jurisprudenz auch die geistliche zur Seite stehe, bekräftigte der Regierungscanonist Geheimrath Dr. Herrman, „die von Herrn Bischof Kübel angeführte Selbstständigkeit der Kirche sei nicht derart zu verstehen, daß die Kirche, wie der Staat souverän sei; die Kirche habe vielmehr ihre Selbstständigkeit nur durch den Staat, welcher sie ihr durch seine Gesetze gegeben habe; die beiden Gebiete seien nicht gleichberechtigt, sondern die Kirche sei als ein Kreis innerhalb des großen Staatskreises aufzufassen, welche ihr Recht von dem Staate bekomme und nach der allgemeinen Rechtsordnung sich richten müsse. Man könne deßhalb von einem gütlichen Uebereinkommen zwischen Staat und Kirche nicht sprechen, denn es habe nur ein Wille im Staate zu gelten, welcher das suum cuique für jeden Einzelnen im Staate bestimme, und es sei daher lediglich Sache des Staates, die Abgrenzung der Gebiete vorzunehmen ohne Mitwirkung der Kirche."

Hier hätten wir also das kirchenpolitische Glaubensbekenntniß der badischen Regierung. Es ist der Spinozismus in der unverhülltesten Form, die Lehre vom absoluten und omnipotenten Staate, welche von der Regierungsbank aus proclamirt und von einer willfährigen Beamtenkammer beifällig hingenommen wurde. Dieß geschieht in denselben Hallen, in welchen Rotteck, Welker, Duttlinger, Sander, Aschbach, Hofman und andere Liberale Decennien lang unter der Aufmerksamkeit von ganz Deutschland für die Freiheit stritten und Fuß um Fuß den Absolutis-

mus zurückdrängten. Man könnte sich fragen, wie dieß nur möglich sei, wenn nicht anderwärts auf dem Gebiete des politischen Lebens die früheren Zustände ebenfalls auf den Kopf gestellt wären[1]). Jedenfalls werden wir uns kaum täuschen, wenn wir annehmen, daß dieses Glaubensbekenntniß des Ministeriums zugleich das Einführungsedict eines zukünftigen „strammen Regimentes" sei.

Die Erklärung des Herrn Staatsministers gibt uns übrigens nicht nur einen Fingerzeig für die Zukunft, sondern sie erklärt uns auch dessen Verhalten der Kirche gegenüber bis auf die Gegenwart, namentlich in Betreff des Stiftungsvermögens. Hier drängt sich nun wieder die Stromeyer'sche Angelegenheit in den Vordergrund.

Wie in einem früheren Hefte Ihrer Zeitschrift gemeldet wurde, hat der Hochwürdigste Herr Erzbisthumsverweser über den Bürgermeister Stromeyer von Constanz wegen dessen unkirchlichen Verhaltens die Excommunication ausgesprochen. Dadurch wurde derselbe der kirchlichen Gemeinschaftsrechte verlustig, mithin auch unfähig, Mitglied einer katholischen Stiftungscommission zu sein. Dieß wurde auch von dem katholischen Oberstiftungsrathe anerkannt und dessen Ausschließung aus der Commission verfügt. Diese Verfügung des Oberstiftungsrathes durfte aber auf ausdrückliche Anordnung des Herrn Jolly nicht ausgefertigt werden und wurde dieselbe von dem Ministerium inhibirt. Das erzbischöfliche Capitelsvicariat erließ deßhalb unterm 1. Juni d. J. ein Schreiben an die übrigen Mitglieder der katholischen Stiftungscommission, worin diesen als Katholiken untersagt wurde, in dieser kirchlichen Sache mit dem aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossenen Bürgermeister zu verkehren. Allein das Ministerium beharrte

---

1) Wir möchten hier bemerken, daß auch der Liberalismus jener Herren vor Allem Staatsabsolutismus war.

D. Red.

darauf, daß Stromeyer, obgleich excommunicirt, doch zweites Mitglied der Commission bleibe und daß keine Anordnung derselben ohne die Unterschrift Stromeyer's giltig sei. Die geistlichen Vorsitzenden dagegen weigerten sich, Stiftungssitzungen in Gemeinschaft mit dem excommunicirten Bürgermeister Stromeyer abzuhalten. Auf dieses hin ernannte das Ministerium des Innern den durch seinen Eifer für das gegenwärtige Regime bekannten Oberamtmann Lang zum landesherrlichen Commissär und somit zum Vorsitzenden der Constanzer Stiftungscommissionen. Dieser begab sich nach der Ernennung in die Pfarrhäuser vom Münster und von St. Stephan, und ließ die Depositenkisten beider Kirchenfonds auf das Amtsbüreau bringen. Am 7. September erschien er sodann in Abwesenheit des Pfarrverwesers von St. Stephan in dessen Wohnung und nahm eine Untersuchung der Stiftungsacten vor, wobei er einige Fascikel mitnahm. Hiergegen protestirte begreiflich der Pfarrverweser. Die Mitglieder der Stiftungscommission schlossen sich dem Proteste des Pfarrverwesers an und beriefen sich nicht nur auf den Erlaß des erzbischöflichen Capitelsvicariats, sondern wiesen auch namentlich darauf hin, daß sie gemäß §. 19 der Dienstinstruction ein Handgelübde an Eides statt abgelegt hätten, unter dem Vorsitze des geistlichen Vorstandes die Gerechtsame und die Interessen der katholischen Kirchen- und Stiftungsfonds wahren zu wollen, daß sie mithin nicht an Sitzungen Theil nehmen können, welche nicht unter dem Vorsitze des geistlichen Vorstandes stattfänden. Dieser Protest hatte nicht nur keinen Erfolg, Oberamtmann Lang ließ vielmehr am 1. October durch einen Polizeiwachtmeister und einen Schlosser die Registratur der Stiftungscommission gewaltsam öffnen und die Stiftungsacten hinwegnehmen. Dieß ist nun zwar keine Illustration zu dem bekannten §. 7 des Gesetzes vom 9. October 1860, der da sagt: Die Kirchengesellschaften ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbstständig, wohl aber ist es eine

genaue Consequenz aus den Anschauungen, welche die Herren Jolly und Herrmann dargelegt haben.

Bei allem Elende hat übrigens die ganze Geschichte auch ihre drollige Seite. Der Herr Oberamtmann Lang ließ nämlich die Mitglieder der Stiftungscommissionen kommen und fragte sie, ob sie bereit wären, ein Handgelübde dahin abzulegen, daß sie ihn als provisorischen Vorstand der Stiftungscommissionen anerkennen und unter seinem Vorsitze den Sitzungen beiwohnen wollten. Der Herr Oberamtmann wird wohl schwerlich glauben, daß das neue Handgelübde etwas werth sei, wenn man das alte gebrochen hat, und wenn noch ein Regierungsbeamter amtlich Jemanden auffordert, das von der zuständigen Obrigkeit vorgeschriebene und rechtmäßig abgelegte Handgelübde zu brechen und ein neues abzulegen, so erinnert das geradezu an die revolutionären Regierungen, welche den Unterthaneneid selbst brachen und sich sofort huldigen ließen. Wir bemerken noch, daß nur drei Stiftungscommissionsmitglieder sich verleiten ließen und ein neues Handgelübde ablegten. Mit diesen und dem Bürgermeister Stromeyer verwaltet nun Herr Oberamtmann Lang das Kirchenvermögen von Constanz. Wie nun aber die großh. Regierung glauben kann, auf diesem Wege zu einem Resultate zu gelangen, dieß ist um so auffallender, als sie, wie auch in diesen Blättern berichtet wurde, in ihren Ansprüchen an verschiedene Stiftungen entschieden Unglück und eine Reihe von Processen verloren hat. Insbesondere ist die Angelegenheit des Klosters Adelhausen in ein für die Regierung und die Civilgemeinde Freiburg ganz unerwartetes Stadium getreten. Der Oberstiftungsrath hat nämlich eine Reihe von Stiftungen, und namentlich auch das Vermögen des Klosters Adelhausen, welche ohne Weiteres von Herrn Jolly für weltlich erklärt wurden, als kirchliche reclamirt, und die Gerichte des Landes haben sich zur Entscheidung der Frage, ob eine Stiftung kirchlich oder weltlich sei, für zuständig erklärt. Nur die Civilkammer des

Kreis- und Hofgerichtes zu Freiburg hat namentlich auch die Klage auf die Zurückgabe des Vermögens des Klosters Adelhausen zurückgewiesen unter der Einrede, daß die Aufhebung dieser Anstalt von der großh. Staatsregierung als ein Ausfluß zustehender Staatsgewalt angeordnet worden sei, und daß diese öffentliche rechtliche Handlung keine bürgerliche, der gerichtlichen Entscheidung unterliegende Rechtssache sei. Dem gegenüber aber hat der Appellationssenat zu Freiburg das Urtheil der Civilkammer aufgehoben und die Zuständigkeit der bürgerlichen Gerichte bejaht und die Klage zur weiteren Verhandlung in die erste Instanz zurückgewiesen. Es wurde zugegeben, daß die Aufhebung des Klosters allerdings eine Handlung sei, welche ein Ausfluß der Staatsgewalt sei und daß mithin die Aufhebung keine Sache sei, welche der gerichtlichen Entscheidung unterliege. Anders sei es jedoch insoferne, als durch denselben Erlaß das Vermögen jener Corporation auch zugleich als weltliches Stiftungsgut erklärt und für dessen Verwendung und Verwaltung eine Anordnung getroffen sei. Diese Verfügung betreffe eine bürgerliche Rechtssache, da sie das vermögensrechtliche Verhältniß zum Gegenstande habe, und insoweit privatrechtlicher Natur sei. Ganz besonders wichtig ist auch folgende, den Entscheidungsgründen des Appellationssenates zu Freiburg entnommene Stelle, in welcher dieser Senat erklärt:

„Es ist unbestritten und ergibt sich auch aus §. 20 der Verfassungsurkunde und §. 10 des Gesetzes vom 9. October 1860 nebst der Vollzugsverordnung vom 20. November 1861, daß das Vermögen der kirchlichen Stiftungen insoweit Vermögen der Kirche im Allgemeinen, d. i. der ganzen Corporation ist, als dasselbe seinem Stiftungszwecke gemäß nur für die Kirche verwendet und seinem Zwecke nicht entzogen werden darf. Hat nun ein Gesetz der Kirche entweder allein oder gemeinsam mit dem Staate ein Aufsichts-

und Verwaltungsrecht zugestanden, so hat dieß seinen Ursprung nicht in dieser erst jüngst kundgegebenen Willenserklärung, sondern in der schon seit Jahrhunderten anerkannten Vermögensfähigkeit der Kirche in Betreff des ihr gehörenden oder kirchlichen Bedürfnissen gewidmeten Gutes, welch' letzteres ebenfalls unter den Begriff Kirchengut fällt.

So sieht sich der Leiter der inneren Angelegenheiten des Großherzogthums von sämmtlichen Richtercollegien des Landes verurtheilt. Wir wagen nicht zu behaupten, was in einem anderen Lande bei diesem Falle geschehen würde, wir wissen nur, daß dem genannten Herrn dadurch nicht nur der Muth nicht gesunken ist, sondern daß er vielmehr zu einer neuen rettenden That sich aufgefordert fühlt, um die gesunkene Reputation wieder zu heben.

Diese rettende That besteht aber in nichts Geringerem, als in der Einführung eines neuen Gesetzes, welches sämmtliche weltliche Stiftungen den Gemeinderäthen zur Verwaltung überliefert und die Frage, ob eine Stiftung kirchlich oder weltlich sei, nicht mehr vor die Gerichtshöfe der Landeskammer läßt, sondern sie dem Verwaltungsgerichtshof überweist, der von der Regierung abhängig ist. Allein dieser Verwaltungsgerichtshof hat auch nur über die Frage, ob eine Stiftung geistlich oder weltlich oder gemischt ist, zu entscheiden, und zwar in erster und letzter Instanz, alle anderen Fragen, namentlich die Fragen, von wem die Stiftungen zu verwalten sind und wer den Stiftungsgenuß vergeben und empfangen darf, werden von den Verwaltungsbehörden entschieden. Dann ist das ganze Stiftungswesen der Willkür des Herrn Staatsministers überlassen.

Dieser Gesetzesentwurf liegt nun der Kammer bereits vor und wird ohne Zweifel angenommen. Man hat ihn auch dem erzbischöflichen Capitelsvicariate mitgetheilt, aber demselben nur eine Frist von zehn Tagen zu etwaigen Be-

merkungen gelassen. Das Capitelsvicariat hat gegen den Entwurf in energischen Ausdrücken protestirt, insbesondere heißt es in dem deßfalls an das Ministerium gerichteten Schreiben: „Im Namen der Mission der Kirche, der Verfassung, der religiösen und persönlichen Freiheit, der Heilighaltung des Eigenthums und des Zweckes der Stiftungen, sowie des Rechtes protestiren wir gegen diese Säcularisation des katholischen Stiftungsvermögens. Ein solches Gesetz würde überdieß die Kirche und ihre Angehörigen rechtlos erklären, diesen nicht gestatten, über ihr Vermögen frei zu verfügen und der Wohlthaten ihrer Stiftungen sich zu erfreuen, der Kirche verbieten, wie jeder Privateigenthümer frei von staatlicher Bevormundung und Beeinträchtigung Vermögen in Zukunft zu erwerben, zu verwalten und zu verwenden. Ein solches Gesetz würde die bestehenden Grundsätze des Rechtes und des Eigenthumes erschüttern, die zum Schutze der katholischen Religion existenten völkerrechtlichen Verträge, die Verfassung und das Gesetz vom 9. October 1860 verletzen und die zwischen Staat und Kirche abgeschlossenen Uebereinkommen aufheben. Wir wären verpflichtet, falls ein solches Gesetz erlassen würde, dasselbe als die wohlerworbenen Rechte der Kirche und der Katholiken nicht alterirend zu erklären und diese Rechte mit allen Mitteln des Rechtes dagegen zu vertheidigen, die volle Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche vom Staate zur Durchführung zu bringen. Im Interesse der öffentlichen Ordnung und des Friedens bitten wir, diesen Gesetzentwurf den Ständen nicht vorlegen, sondern den Kirchen- und Schulconflict durch loyalen Vollzug der Vereinbarung von 1861 beendigen zu wollen. Vor Gott und dem Lande bezeugen wir, daß wir Alles gethan haben, um dem Wiederausbruche des Conflictes vorzubeugen, daß wir an der Schädigung der Autorität und der Ruhe des Landes nicht Schuld sind, welche aus der Fortsetzung so schwerer Dissidien entstehen."

Ich habe oben bemerkt, der Gesetzesentwurf werde von

der Kammer angenommen werden. Allein ganz glatt wird die Sache nicht ablaufen, da von bedeutenden Juristen das neue Gesetz geradezu als ein Attentat auf die Gerichtshöfe, wie auf das Kirchenvermögen betrachtet wird. Ganz besonders merkwürdig ist, daß der gegenwärtige Präsident der badischen ersten Kammer, der von der Regierung zum Mitgliede dieser Kammer ernannte Geheime Rath Mohl, der auch in dieser Eigenschaft zur Einführung verschiedener Gesetze mitgewirkt hat, der Regierung jetzt das Recht hierzu bestreitet. In seinem neueren wissenschaftlichen Werke: Politik (Band I. S. 196—199) sagt er:

„Keineswegs ist eine völlig freie Hand für neues Recht und Gesetz; es mag auch leicht der Fall vorliegen, daß rechtsverbindliche positive Bestimmungen bestehen, während doch ein anderes Verhältniß aus inneren und äußeren Gründen nothwendig geworden ist. Daß hier auf eine rechtlich untadelhafte Weise verfahren werden muß, bedarf nicht erst eines Beweises. Der Staat kann über die einer Kirche zustehenden, wohlerworbenen Befugnisse nicht nach Willkür verfügen, und wenn dieß nicht das Recht untersagt, so würde schon die Klugheit dazu rathen gegenüber von fest organisirten und einflußreichen Corporationen, welche erfahrungsgemäß zähe an ihren Ansprüchen festhalten, und wohl im Stande sind, dem Staate Verlegenheiten zu bereiten, wenn sie sich auf gutes Recht stützen können. — Bei genauer Prüfung des badisches Gesetzes vom 9. October 1860 über das Verhältniß von Staat und Kirche läßt sich nicht verkennen, daß in einigen Punkten gegen die hier aufgestellte Anschauung verstoßen ist, indem z. B. die Bestimmungen über wissenschaftliche Vorbildung der Geistlichen oder über Controle der Verwaltung der Kirchengüter nicht als zu dem Gebiete des staatlichen Lebens gehörig betrachtet werden können und doch ohne Zustimmung der Kirchen vorgeschrieben worden sind. Die zur Rechtfertigung des Uebergriffes wohl geltend gemachte Bewilligung von staatlichen Vorthei-

len, auf welche den Kirchen keine Berechtigung zugestanden hätte, ist nicht stichhaltig, und zwar selbst sittlich nicht, weil der Staat bei der Höherstellung der beiden großen Kirchen auch in seinem eigenen Interesse zu handeln glaubte. Wenn der Verfasser dieser Blätter an diesem Verstoße auch Antheil genommen hat, so bekennt er nach reiflicher Ueberlegung freiwillig seinen Irrthum. Diese Punkte hätten aus dem einseitig erlassenen Staatsgesetze entfernt und auf Vereinbarungen mit den Kirchenbehörden verwiesen werden sollen."

Gleiche Grundsätze vertritt ein anderes juristisches Mitglied der ersten Kammer, Geh. Rath Bluntschli, in seinem Werke über Staatsrecht, z. B. Band II. S. 324. Ziffer 7. So ist der gegenwärtige Minister des Innern nicht nur zurückgewiesen von allen Gerichtshöfen des Landes, sondern auch verurtheilt von seinen getreuesten Anhängern. Ein solcher Fall dürfte im Leben eines europäischen Staates ein Unicum sein und verdient notirt zu werden. Welcher Ruhm und welche Ehre dabei zu ernten sein wird, wissen wir nicht. Aber eines wissen wir: Als im Jahre 1856 der Minister Wechmar, unter welchem der Kirchenstreit zum Ausbruche kam, abtrat, da folgte ihm eine Fluth von Verwünschungen nach. Von wem? Von den Geistlichen? Nein, von den Beamten, die er zu seinen Werkzeugen gemacht hatte. Nun wollen wir weiter nichts bemerken, als daß Dinge, die einmal stattgefunden, sehr leicht wieder stattfinden können.

XXXVII.

Ein altes Gedicht auf den Mainzer Erzbischof Luitbert.

Die Handschrift der Burgundischen Bibliothek zu Brüssel, welche die Nummer 10615—10725 bilden, haben die Bollandisten mit vielen anderen höchst werthvollen Manuscripten der Bibliothek des Nicolaushospitales zu Kues entlehnt, die Rücksendung derselben an ihren Ort nicht bewerkstelligt. Die Nummer 10725 enthält mit einigen Ausnahmen die poetischen Erzeugnisse des irischen Mönches Sedulius. Er hatte sein Vaterland verlassen und Lüttich zu seinem Aufenthaltsorte gewählt. Denn: „Scottis consuetudo peregrinandi iam paene in naturam conversa est," sagt Walafridus Strabo. Unter seinen Gedichten findet sich auch eines, welches er an den Erzbischof Luitbert zu Mainz gedichtet hatte. Wahrscheinlich richtete er dieses Gedicht an Luitbert, weil er zugleich Abt des in der Lütticher Diöcese gelegenen Klosters Stabulaus (Stavelo) war. Vergl. über Luitbert als Abt von Stabulaus Act. Sanctor. d. XXVIII. Oct. p. 717. Das Gedicht steht fol. 222 r. Ich lasse es hier folgen.

Ad Leutbertum episcopum.

Corde laetamur hilares sereno,
Dum redit praesul decus atque blandum
Conferens secum populo benigne
Gaudia pacis.

Et iubar praesens, tenebrae recedant,
Pontifex almus, pietate plenus,
Ecce Leutbertus rutilat beatus
Gloria terrae.

'Nunc papae vultus radiat nitore,
Arboris sacrae benedicta virga,
Floribus pollens bonitatis actu
Ceu rosa paret[1]).

Ecce paschalis renitetne stella,
Cuius adventu hilarescit omnis,
Dives et pauper populusque vernat,
Spargite flores.

Cui dedit Christus sua sacra dona,
Infulam[2]) sanctis meritis nitentem
Corque tranquillum castitate comptum,
Francia gaude.

Palma cui triplex fabricatur astris,
Una nam claret probitate cordis.
Alteram comit tuba dulcisoris
Praesulis almi.

Terciam palmam decorat beatam
Inclitum factum bonitate plenum,
Dapsilis dextrae pietate pollens,
Larga potestas.

Hunc deus serva populum patronum,
Qui regit plebis nitidas bidentes.
Pascuae vitae mereatur astris
Pendere caulam.

X.

1) Eine andere Hand hat über paret geschrieben vel claret.
2) Infulam ist in Infolam verändert.

XXXVIII.

Literatur.

Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen von Dr. J. Hergenröther, o. ö. Professor des Kirchenrechtes und der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Dritter Band. Regensburg, Druck und Verlag von G. J. Manz. 1869. Seite XVI. 887. Dazu: *Monumenta* graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia collegit ediditque J. Hergenroether. Ratisbonae, typis et sumptibus G. J. Manz. 1869. p. 182[1]).

Mit dem vorliegenden dritten Bande hat Prof. Hergenröther in Würzburg seine umfangreiche Arbeit über Photius und das griechische Schisma zum Abschlusse gebracht. Zugleich mit diesem (die früheren an Volumen übertreffenden) Bande, dessen Erscheinen durch verschiedene Umstände, namentlich durch den zweimaligen längeren Aufenthalt des Verfassers in Rom, verzögert ward, wird eine Anzahl griechischer Schriftstücke, ursprünglich für den Anhang des Werkes bestimmt, gesondert ausgegeben, größtentheils Inedita enthaltend, theils Arbeiten des Photius, theils auf seine Zeit und das griechische Schisma bezüglich. Bei der Fülle des darge-

1) Ueber die beiden früheren Bände siehe Katholik. März 1867. S. 363 ff. Februar 1868. S. 139 ff.

botenen Stoffes können wir nur das Wichtigste zur Besprechung bringen.

Mit dem zweiten Bande war die Darstellung des Lebensganges des berühmten und berüchtigten Patriarchen beendigt; im Anfange des dritten Bandes (VIII. Buch) wird derselbe als Gelehrter gewürdigt. Hier erscheinen seine verschiedenen Schriften, wovon das Wörterbuch und die von Philologen und Historikern so hoch geschätzte „Bibliothek" noch vor seinem Patriarchate verfaßt wurden. Dasselbe war mit mehreren dialektischen Lehrbüchern der Fall, von denen Fragmente aus einer Münchener Handschrift in den „griechischen Monumenten" an zweiter Stelle erscheinen. Ein Seitenstück zu der Bibliothek bilden die meistens der Zeit seines ersten Exils angehörigen Amphilochien oder Abhandlungen über verschiedene biblische, dogmatische und andere Fragen von größerem oder geringerem Interesse, an Erzbischof Amphilochius von Cyzikus gesandt, verschieden an Zahl und Ordnung in den Handschriften. Hierbei wurde auch die in Athen nach einer Handschrift des Berges Athos durch Constantin und Sophocles Oeconomus 1858 veranstaltete Ausgabe derselben genau berücksichtigt, die dem Verfasser bei seiner in der „Theologischen Quartalschrift" jenes Jahres veröffentlichten Abhandlung noch nicht vorlag; letztere ward vielmehr, wie wir aus den Anführungen ersehen, von den hellenischen Editoren gebraucht. An diese werthvolle Sammlung verschiedenartiger Quästionen reihen sich die Bibelcommentare, meist nur fragmentarisch erhalten, vorzüglich in den Catenen. Die Paulinischen Briefe hat Photius sorgfältig erklärt und ihm scheint den Handschriften zufolge das Meiste von dem anzugehören, was unter dem Namen des Oekumenius bekannt ist, so daß dem gewandten Schismatiker der Ruhm eines bedeutenden Exegeten nicht wird abgesprochen werden können. Aber auch durch canonistische Arbeiten ragte der vielerfahrene Byzantiner hervor, unter

denen der ihm zugeschriebene Nomocanon in vierzehn Titeln die erste Stelle einnimmt. Wohl hat er ihn nicht zuerst verfaßt, sondern nur überarbeitet und bereichert, auch mit Scholien versehen. Wie Prof. Hergenröther in seiner Vorrede ausführt, trifft sein Urtheil über die Abfassung vieler in einer trefflichen Münchener Handschrift erhaltener Scholien durch Photius mit dem des gelehrten Cardinal Pitra im zweiten Bande seiner Monumenta juris ecclesiastici gr. überein. Außerdem sind von Photius canonische Briefe oder Decretalen erhalten und ein bisher ungedrucktes Synodaldecret des Inhalts, daß ein Priester nur einmal des Tages die Messe feiern dürfe, eröffnet die Reihe der von unserem Verfasser mitgetheilten griechischen Stücke. Von den polemischen Schriften wird zunächst das Werk gegen die Paulicianer besprochen, dessen erstes Buch vielfach mit Petrus Siculus, und, wie hier nachgewiesen wird, auch mit der Chronik des Mönches Georg Hamartolus übereinstimmt, was zu mehrfachen Untersuchungen anregt. Dann folgen die Streitschriften gegen die Lateiner. Das Buch „von der Mystagogie des heiligen Geistes" sammt einer kleineren Abhandlung über denselben Gegenstand hatte der Verfasser bereits 1857 zum erstenmale veröffentlicht; die historischen Collectaneen mit polemischer Tendenz gab zuerst Fontani; eine Abhandlung gegen den römischen Primat findet sich bei Beveridge; das von Cardinal Mai u. A. erwähnte Schriftchen gegen die Franken ist hier das erstemal gedruckt und nimmt in den Dokumenten die sechste Stelle ein. Sorgfältig hat der Verfasser die Gründe für und gegen die Autorschaft des Photius geprüft; sein Ergebniß ist, daß dasselbe in seiner jetzigen Gestalt nicht dem Photius, sondern dem elften Jahrhundert angehört. Das Schriftchen hat für die Geschichte der Polemik zwischen Lateinern und Griechen immerhin seine Bedeutung; es ward namentlich im zwölften und dreizehnten Jahrhundert mehrfach überarbeitet und vermehrt.

Mit diesen Werken sind aber die Schriften des byzantinischen Gelehrten noch lange nicht erschöpft. Wir haben von ihm zahlreiche längere und kürzere Briefe, die hier vollständiger als noch in der neuen Ausgabe von Balettas (London 1864) aufgezählt und größtentheils in den beiden vorhergehenden Bänden für die Geschichte verwerthet sind. Weniger ist uns von den Homilien bis jetzt bekannt; wir haben ein älteres, bei Combefis gedrucktes Verzeichniß und besaßen bis jetzt nur zwei derselben vollständig; erst in der Vorrede konnten die zwei von A. Nauck in St. Petersburg veröffentlichten Reden über die russische Invasion in Konstantinopel berücksichtigt werden; ein vom letzten Gerichte handelndes Fragment einer anderen Homilie bildet Document C. der griechischen Sammlung. Daß Photius auch Gedichte verfaßte, ist bekannt; von seinen Oden, Epigrammen und Sticheren ist aber nur sehr wenig erhalten; das bedeutendste sind drei von Cardinal Mai publicirte Oden. Das erstemal erhalten wir (Monum. gr. D.) eine Sammlung von über 200 moralischen Sentenzen (Gnomen), von denen etwa die Hälfte auch in anderen ähnlichen Werken steht. Zuletzt handelt unser Verfasser noch von den unächten, zweifelhaften und verlorenen Schriften des Photius. Die Abhandlung gegen die Bilderstürmer, die den Patriarchen Nicephorus und Photius und dem Studiten Theodor zugeschrieben wird (Mon. gr. E.), scheint nur Weniges von dem gelehrten Patriarchen zu enthalten; das Meiste kommt bei den beiden anderen Autoren vor. Ueber die verschiedenen Werkchen mit dem Titel „von den Synoden" erhalten wir nähere Nachrichten, wie auch überhaupt eine sehr reiche Literatur hier benützt ist. Wenn nun auch viele Arbeiten des Patriarchen nicht mehr verhanden sind, so reicht doch dasjenige, was wir von ihm besitzen, vollständig aus, um ihm unter den Gelehrten eine sehr hervorragende Stelle zu sichern. Hierin bleibt sein Ruhm ungeschmälert, so befleckt

sonst sein öffentliches Leben ist. Betrübend ist dieses Mißverhältniß zwischen Geist und Herz, zwischen Erudition und Charakter.

Das neunte Buch behandelt, nachdem im vorhergehenden der Weg allseitig gebahnt war, die Theologie des Photius in zwei Abtheilungen: I. Allgemeine Grundlehren. II. Die einzelnen Dogmen. Die erstere gliedert H. in fünf Kapitel: 1. Die dreifache Offenbarung Gottes (die natürliche — die mosaische — die christliche) 2. Natur und Uebernatur, Vernunft und Offenbarung. 3. Die heilige Schrift (sehr ausführlich, da hier die Briefe und Abhandlungen des Photius die reichste Ausbeute geben). 4. Tradition, Kirche und Hierarchie. 5. Die Theologie und die profanen Wissenschaften. Hier sucht der Verfasser nachzuweisen, wie der gelehrte Patriarch sein gesammtes Wissen seiner Theologie dienstbar zu machen bemüht war. In der zweiten Abtheilung wird 1) die Lehre von der Gottheit an sich, 2) die Lehre von den Beziehungen der Gottheit nach Außen unterschieden; in diesem letzteren Abschnitt wird Gott a) als Schöpfer und Erhalter, b) als Erlöser, c) als Vollender dargestellt. Bei der Behandlung der einzelnen Dogmen wird Photius öfter mit Johannes Damaskus zusammengestellt, den er mehrfach ergänzen kann und aus dem wieder das bei jenem Gesagte mehrfach seine Ergänzung findet. Die theologische Polemik gegen die Processio des heiligen Geistes auch aus dem Sohne wird eingehend gewürdigt, die Lehre vom gnomischen Willen in Christus, dem Abendlande wenig bekannt, des Näheren erklärt. Bezüglich der Lehre von den zwei Seelen glaubt H. den Photius von dem ihm zur Last gelegten Irrthume, wenigstens insoferne er ihn nie im Ernste vorgetragen, freisprechen zu können; in seinen theologischen Schriften findet sich davon keine Spur. Ueber die Verehrung und Anrufung der Mutter Gottes finden sich bei Photius sehr schöne Stellen; sie ist

ihm die durchaus Unbefleckte, durchaus Heilige, heilig über alle Heiligen (Panachrantos, Panhagia, Hyperhagia), unsere Versöhnung und unsere Zuflucht, unsere Mittlerin und Fürsprecherin. Auch über einzelne Sacramente und über manche eschatologische Fragen bieten die Schriften des Photius dem Dogmatiker manchen trefflichen Stoff und mehrfache Anregung zu weiteren Forschungen.

In einem Epilog (S. 651) äußert sich der Verfasser über die dogmatischen Leistungen des Patriarchen also: „Seine Theologie ist nicht frei von Einseitigkeiten, Lücken und Inconsequenzen, von Unklarheiten und Subtilitäten, aber auch wieder reichhaltig und großartig, ausgezeichnet durch positive Verdienste, besonders durch eingehende biblische und patristische Studien, durch die Zuhilfenahme des profanen Wissens, durch das Streben nach dialektischer Entwicklung. Sie ist durchaus antiplatonisch und antiorigenistisch. Durch den strengen Anschluß an die peripatetische Philosophie, durch die völlige Unbekanntschaft mit den reichen Schätzen der Schule Augustins, durch die Abneigung gegen alle platonischen Elemente, von denen aber doch manche aus den so hoch gehaltenen pseudoareopagitischen Schriften ihr zugeführt wurden, wird sie bisweilen trocken, dürftig und mangelhaft und durch die Verwerfung des Origenes und die Scheu vor Origenismus kommt es, daß ihr viele wichtige theologische Sätze der älteren Zeit fast ganz verloren gingen oder keine rechte Stelle mehr finden konnten. Auch die Trinitätslehre ist ungenügend und im Dienste einer heftigen Polemik vielfach entstellt . . . Nebenher läuft der Gegensatz gegen die Manichäer, der zu der starken Betonung der menschlichen Willensfreiheit führt, sowie der Gegensatz gegen die Ikonoklasten, in dem die von den Vätern in der Christologie geltend gemachten Argumente ihre Verwerthung finden . . . Ohne uns ein durchgebildetes dogmatisches System zu geben, zeigt Photius in der Behand-

lung der einzelnen Dogmen sich als geistvoller Theolog, als Scholastiker in der vollen Bedeutung des Wortes, als einer der einflußreichsten Repräsentanten der griechischen Scholastik, die lange vor der abendländischen entfaltet, aber bald von dieser überflügelt war, deren gründliche Erforschung bis herab in das fünfzehnte Jahrhundert gleichwohl noch immer für den dazu Befähigten eine lohnende Arbeit bilden wird, die um so fruchtbarer sich gestaltet, je mehr gleichzeitig das Verständniß der ältesten griechischen Theologie von den Väterzeiten an sich erschließt."

Den großen Einfluß des Photius zeigt das zehnte und letzte Buch die Fortentwicklung des Schisma in zehn Kapiteln. Die nächste Zeit nach Photius wird ausführlicher dargestellt, namentlich sein Schüler Nikolaus Mystikus, in dem die edlere Seite des Meisters fortzuleben schien. Kaiser Leo VI. nahm nach dem Tode seiner ersten Gattin, der nachher canonisirten Theophano (ein längerer Auszug aus einer Lobrede auf dieselbe von Nicephorus Gregoras steht Monum. G.) noch drei andere Frauen; darüber entbrannte der Tetragamiestreit, der erst nach des Kaisers Tod beendigt ward und noch lange nachwirkte. Wie früher die Parteien der Ignatianer und der Photianer, so standen jetzt die der Nikolaiten und der Euthymianer (Anhänger des nach der Vertreibung des Nikolaus erhobenen, dann aber wieder schimpflich entsetzten Patriarchen Euthymius) einander gegenüber. Die griechische Kirche ward unter Romanus I. und Constantin VII. durch den unwürdigen Patriarchen Theophylaktus „unter Nicephorus Phokas und Johannes Tzimisces durch steigende weltliche Bedrückung entwürdigt. Bei Gelegenheit der Beendigung der wegen des Euthymius entstandenen Wirren ward das Andenken des Photius feierlich erneuert und bald darnach sein polemisches Rundschreiben gegen die Lateiner wieder aufgefrischt, welches auch Michael Cärularius, wie hier

unseres Wissens zum erstenmale nachgewiesen ist, in seinem Synodaldecrete, theilweise wörtlich, copirte. Eingehend ist die damalige Polemik wie die des zwölften Jahrhunderts besprochen, neben dem bekannten Material ist sehr viel neues, ungedrucktes benützt. Nebst der polemischen Schrift des Philosophen Nicetas von Byzanz, der nach den Handschriften als Zeitgenosse des Photius erscheint (Monum. H.), liefern die Monumente auch ein gegen Armenier und Lateiner gerichtetes Stück des Nicetas Stethatus vom Kloster Studium (J.) und in der Darstellung selbst finden sich interessante Mittheilungen aus der größtentheils noch ungedruckten „heiligen Waffenrüstung" des Andronikus Kamaterus, verfaßt unter Manuel Comnenus, an dessen Hofe der verdienstvolle italienische Theolog Hugo Etherianus lebte, deßgleichen auch aus anderen Schriften. Der Verfasser verfolgt die unionsfreundliche wie die unionsfeindliche Strömung unter den Griechen, weiset das Uebergewicht der letzteren seit dem zwölften Jahrhundert und den völligen Sieg des Schisma nach; ebenso gibt er einen Ueberblick über die fortwährend vermehrten Anklagen der Griechen gegen die Lateiner, die er mit der Polemik gegen die Armenier und mit den Gegenbeschuldigungen der Lateiner vergleicht. Interessant ist auch die Darstellung der späteren griechischen Fabeln über die Päpste als Urheber der Spaltung, wovon drei der älteren (Monum. K.) sich abgedruckt finden. Nach einem sehr verbreiteten Berichte war Formosus der erste Anhänger, Christoph der erste Verkündiger der „italischen Häresie", nach einem anderen war es Sergius III. (oft mit dem vierten dieses Namens verwechselt), nach einem dritten der Sectirer Leucius, aus dem Andere einen Papst Felix machten, wozu noch das abgeschmackte, bei den Russen verbreitete Mährchen von einem Papste Peter dem Stotterer hinzukommt. Ueberall erscheint das von Photius zuerst bekämpfte Filioque als der Grund

der Trennung; es schuf eigentlich die Kluft, die alles Andere nur erweiterte. Photius erscheint als der eigentliche Koryphäe des Schisma, er gab ihm die dogmatische Grundlage, die wissenschaftlichen Argumente. Auf seine Schriften ging man im zwölften Jahrhundert immer zurück; ihn citirte man unter den kirchlichen Autoritäten. Die Unionsverhandlungen von Lyon und Florenz hat der Verfasser nicht in den Kreis seiner Darstellung aufgenommen, die nur die Wirksamkeit des Photius zu schildern hat; er hofft, auf sie noch zurückkommen zu können.

Das ist in der Hauptsache der Inhalt des dritten Bandes, dem ein Sach- und Personen-Register beigegeben ist. Höchst bedeutend ist die Zahl der benützten codices manuscripti wie der gedruckten Bücher. Im Königreiche Griechenland wie im russischen Kaiserreiche ist die Arbeit des Verfassers nicht unbeachtet geblieben, während protestantische Kreise in Deutschland ihr noch keine Aufmerksamkeit erwiesen. Aber schon der Reichthum an Material bürgt dafür, daß zukünftige Bearbeiter der griechischen Kirchengeschichte von dem vorliegenden Werke nicht werden Umgang nehmen können.

So ist denn dieses Werk einer immensen Erudition zur unvergänglichen Zierde der katholischen Wissenschaft vollendet. Außer der Reformation gibt es für die Kirche kein verhängnißvolleres Ereigniß als das griechische Schisma. Hergenröther's „Photius", der uns in die Ursprünge und das innerste Wesen des Schisma's einen so tiefen Einblick eröffnet, muß daher nicht blos in den engen Kreisen der Fachgelehrten, sondern bei allen, denen Christenthum und Kirche die höchste Angelegenheit ist, zur Lektüre und Studium auffordern, aber auch zum erhöhten Interesse und zum Gebete für den Schismatiker, damit, was menschlicher Weise unmöglich scheint, dennoch durch Gottes wunderbare Vorsehung verwirklicht werde: die Aufhebung dieses Schisma's,

welches das Verderben einer halben Welt seit eines Jahrtausends und heute noch eine der größten Gefahren der Zukunft ist. Photius war der eigentliche Urheber und er ist noch immer der Grundstein des Schisma's. „Er hatte," sagt der Verf. sein Werk beschließend, „zuerst die Lateiner als Häretiker bezeichnet; seine Lehre vom heiligen Geiste ward im zehnten Jahrhunderte in der Stille fortgepflanzt, sein polemisches Rundschreiben später wieder aufgefrischt, dann von Cärularius benützt und mit neuen Anklagen bereichert. Im zwölften Jahrhunderte ging man noch mehr auf seine Schriften zurück, gewöhnte sich daran, den längst Verschollenen als Autorität zu citiren, mehrte die Differenzen, griff Rom's Primat immer schärfer an, entfaltete immer größeren Haß gegen den „häretischen Westen". Während nur Wenige noch, und auch diese nur mit vielen Beschränkungen, die Kirchengemeinschaft mit den Lateinern vertheidigten, führten die Kreuzzüge und deren Folgen, das lateinische Kaiserthum in Byzanz, die Gewaltthaten der abendländischen Fürsten eine Verschlimmerung in den beiderseitigen Beziehungen, einen wilden Fanatismus bei dem Clerus, bei den Mönchen und dem Volke herbei, gegen den selbst die Politik der Kaiser vergebens ankämpfte. Der intellektuelle Urheber des Schisma ward canonisirt, vergöttert und der Photianismus gewann eine solche Gewalt, daß menschliche Einsicht und Kraft die Spaltung nicht mehr zu bannen vermögen, sondern selbst wenn die Erkenntniß der hohen Güter, die durch sie verloren gingen, und eine richtigere Würdigung ihres gefeierten Koryphäen, der wohl unter den Gelehrten, aber nicht unter den Heiligen einen Platz verdient, sich in weiteren Kreisen Bahn brechen sollte, nur große weltgeschichtliche Ereignisse und ein Eingreifen der göttlichen Vorsehung ihre Folgen aufzuheben im Stande sind."

---

1) **Lehrbuch der Philosophie** von Dr. Albert Stöckl, ord. öffentl. Professor an der Academie Münster. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Mainz, Verlag von Fr. Kirchheim. 1869.

2) **Metaphysik.** Ein Leitfaden für Vorlesungen, sowie zum Selbstunterricht. Von Dr. Georg Hagemann, Docent der Philosophie an der Academie zu Münster. Adolph Russel's Verlag. 1869.

1.

In der Ueberzeugung, daß gute Lehrbücher der Philosophie für Deutschland mehr als je dringendes Bedürfniß sind, haben wir im Augustheft vorigen Jahres uns Glück gewünscht, daß die Ausarbeitung eines solchen gleichzeitig von den beiden Lehrern der Philosophie an der Academie Münster in Angriff genommen wurde. Um so mehr freuen wir uns, daß das Werk des Herrn Dr. Stöckl bereits nach Jahresfrist eine zweite Auflage gefunden und daß Herr Hagemann der im vorigen Jahre herausgegebenen Logik in vorstehendem Grundriß der Metaphysik eine Fortsetzung gibt.

Herr Dr. Stöckl erklärt in der Vorrede zu der zweiten Auflage seines Lehrbuches, daß dieselbe nicht eine bloße Reproduction der ersten sei, daß er vielmehr das Werk neuerdings vollständig durchgearbeitet habe. Andererseits betont er aber auch, daß sowohl der Grundsatz, als auch die Anordnung des Ganzen vollständig sich gleich geblieben sind.

Ueber die letzteren haben wir uns bereits in der früheren Besprechung ausgesprochen. Wir können nur wiederholen, daß die Begriffe und Lehrsätze, welche Herr Dr. Stöckl entwickelt, im Wesentlichen jener Philosophie conform sind, welche die christliche Wissenschaft aus der attischen und insbesondere der aristotelischen Schule übernommen hat. Dieser Anschluß an die älteren Schulen ist es, durch welchen das Stöckl'sche Lehrbuch der deutschen philosophischen Literatur gegenüber eine ebenso charakteristische, als bedeutungsvolle Stellung einnimmt. Wer den Wirrwarr subjectiver Ideen

und Systeme kennt, welcher bisher dem Studirenden der Philosophie auf deutschen Hochschulen großentheils geboten wird, der wird ein Buch zu schätzen wissen, welches den speculativen Begriffen gemeinverständliche Namen gibt und die philosophischen Fragen in einfacher Sprache vorlegt.

Es ist natürlich, daß ein solches Buch dem Geschmacke philosophischer Schöngeister nicht zusagt. Auch die Hochwissenschaftlichen werden in demselben keine Befriedigung finden. Viele mögen die Berührung mit den modernen Anschauungen, Andere das Eingehen in die Schwierigkeiten der Alten vermissen. Mannigfache Urtheile dieser Art sind bei dem Erscheinen der ersten Auflage bekannt geworden.

Wir bitten aber die Einen wie die Anderen zu bedenken, daß ein Lehrbuch an und für sich zu einer gewissen Oberflächlichkeit verurtheilt ist, und daß es gerade in der Philosophie am wenigsten möglich ist, dem Anfänger Alles zu bieten. Damit soll nicht gesagt sein, daß Alles vollendet sei.

Auch wir hätten manchem Theile des Stöckl'schen Lehrbuches ein tieferes Eingehen in die Fragen und eine reichere Berücksichtigung der geschichtlich vorliegenden Schwierigkeiten gewünscht. Wir glauben andererseits, daß manche Theile kürzer gefaßt sein könnten. Aber wir würden es für ungerecht halten, dem Herrn Verfasser einen Vorwurf zu machen. Die Hauptaufgabe, die wir einem Lehrbuche stellen, ist, den in einer Wissenschaft sachlich wie historisch erwachsenen Stoff möglichst vollständig und möglichst klar darzulegen. Dieser Aufgabe entspricht das Lehrbuch von Stöckl schon in seiner ersten Auflage in anerkennungswerther Weise. Die zweite Auflage bietet in vielfacher Hinsicht wesentliche Verbesserungen.

Vor Allem freuen wir uns zu bemerken, daß in derselben die wichtigste und bedeutendste Literatur an den betreffenden Stellen aufgeführt wird. Auch ist es von großem

Gewinne, daß der Darstellung der verschiedenen Standpunkte, welche bei gewissen Problemen sich ergeben haben, einige historischen Notizen vorangestellt werden. Es wird dadurch Interesse wie Verständniß sehr gefördert.

Eine wesentliche Erweiterung hat in der zweiten Auflage die Social- und Rechtsphilosophie gefunden. Es wird eine ausführlichere Entwickelung des Begriffes und Ursprunges der Gesellschaft gegeben. Die verschiedenen Stände werden besprochen, die so schwierigen Fragen über Eigenthums- und Erbrecht, namentlich aber die Principien des Staats- und Völkerrechtes werden eingehender erörtert. Wenn die Ausdehnung dieser Abtheilung unseres Lehrbuches dadurch verdoppelt wurde, so hat der praktische Werth desselben einen noch größeren Zuwachs erhalten. Gerade in diesen Fragen hat die katholische Philosophie in der Gegenwart ihre wichtigste und fruchtbarste Aufgabe. Nur sie kann die Verwirrung bekämpfen, welche eine andere Philosophie in derselben hervorgebracht hat.

Wir glauben daher, daß Herr Dr. Stöckl sich ein besonderes Verdienst dadurch erworben hat, daß er die wichtigsten und namentlich die neueren socialen Verhältnisse in den Bereich seiner Besprechung gezogen.

2.

Die Metaphysik von Hagemann umfaßt nur 126 Seiten. In diesem engen Rahmen läßt sich selbstverständlich ein tieferes Eingehen in die so ausgedehnten Probleme dieser Disciplin nicht erwarten. Es kann sich nur darum handeln, die wesentlichsten Begriffe und Sätze zusammenzufassen.

Die Metaphysik wird definirt als die Wissenschaft, welche das Seiende als solches nach seinem Wesen, Grund und Ziel zu erforschen hat. Sie ist daher Fundamental-Wissenschaft, philosophia prima, und als solche allen anderen

Wissenschaften ebenso übergeordnet, wie sie der übernatürlichen Theologie untergeordnet ist.

Von der Methode der metaphysischen Untersuchungen hebt Hagemann mit Nachdruck hervor, daß sie zunächst die analytische zu sein habe, daß aber diese durch die synthetische ergänzt werden müsse. Rein synthetisch zu verfahren, sagt er, sei nur möglich auf dem Standpunkte des Pantheismus oder Ontologismus. Das analytisch Gewonnene noch einmal synthetisch reconstruiren zu wollen, sei gleichfalls unzulässig. Er theilt die Metaphysik ein zunächst in allgemeine Metaphysik oder Ontologie und in specielle Metaphysik. Die letztere wiederum in immanente Weltbetrachtung (Kosmologie) und transcendente Weltbetrachtung oder natürliche Theologie.

Diese Eintheilung ist bekanntlich in den älteren Schulen allgemein gebräuchlich und auch von Stöckl angenommen. Es fragt sich, ob es nicht weit richtiger und sachgemäßer wäre, die Theologie der Kosmologie voranzustellen. Gerade darin würde die von Hagemann statuirte Verbindung der analytischen und synthetischen Methode ihren Ausdruck finden. Die Erkenntniß Gottes würde als Resultat der in der allgemeinen Metaphysik vollbrachten Analyse und zugleich als Anfang der synthetischen Darstellung der Cosmologie erscheinen. Die Idee Gottes hat diese doppelte Stellung in der menschlichen Erkenntniß. Sie ist der letzte und höchste Gegenstand derselben, sofern sie die Erkenntniß der Creaturen zur Voraussetzung hat; aber sie ist auch die erste Erkenntniß, sofern die Welt nur aus Gott begriffen und erklärt werden kann.

Doch diese Bemerkung betrifft nur eine formelle Frage. Der Sache nach bleibt es sich gleich, ob man Kosmologie oder Theologie voranstellt, wofern nur die oben angedeuteten Grundsätze feststehen, daß Gott aus der Welt erkannt, die Welt aber aus Gott erklärt werden muß.

Sehr schätzenswerth ist die ausführliche, mit kurzer treffender Critik versehene Zusammenstellung der wichtigsten Literatur, welche S. 6—10 gegeben wird.

Ueber die allgemeine Ontologie hätten wir Manches zu sagen. Die Eintheilung in metaphysische Categorien und Principien gefällt uns nicht. Die Principien ergeben sich unmittelbar aus den Categorien, so z. B. das Gesetz des Widerspruches aus den Begriffen Sein und Wesen; das der Causalität aus den Begriffen der Ursache. Es wäre daher viel einfacher, diese Gesetze gleichzeitig mit den Begriffen festzustellen.

Die metaphysischen Categorien werden unterschieden nach den Begriffen des Seins, des Wesens und des Wirkens. Gegen diese Unterscheidung ist an und für sich nichts zu sagen; die Art und Weise jedoch, wie Herr Hagemann dieser Eintheilung die verschiedenen Seinsbestimmungen unterordnet, scheint uns mehr frei, als sachgemäß.

So ist z. B. nicht abzusehen, warum die s. g. transcendalen Attribute des Seienden Einheit, Güte, Wahrheit als Eigenthümlichkeit des Seins (als solchen) dargestellt werden, da sie ja doch ebenso das Wesen der Dinge betreffen und ohne dieses nicht erklärt werden können. Ebenso ist uns nicht klar, warum der Gegensatz von Substanz und Accidenz der Wesenheit der Dinge zugetheilt wird, da es ja eine verschiedene Seinsweise ist, welche diesen Gegensatz, sowie auch die verschiedenen Categorien der Accidenz begründet. Aber wir können an dieser Stelle nicht in diese einzelnen Fragen eingehen. Die richtige Ordnung der ontologischen Begriffe ist wohl eine der schwierigsten Punkte in der Philosophie. Glücklicher Weise nicht der wichtigste. Wenn nur die Begriffe selbst richtig gestellt sind. Und hierin können wir Herrn H. fast durchaus zustimmen. Aufgefallen ist uns, daß er zwischen Dasein und Sein unterscheidet und ersteres (S. 12) als das wirkliche bestimmte Sein dem letz-

teren als dem abstracten und unbestimmten gegenüberstellt. Diese Unterscheidung ist in der modernen Zeit vielfach aufgestellt worden. Die alte Schule kennt sie nicht und sie ist weder durch das Wort, noch durch die Sache begründet.

Auch was über den Gegensatz des Wesens und der Erscheinung gesagt ist (S. 22 ff.), scheint uns nicht ganz klar. Die äußeren Bestimmtheiten des Dinges sind nicht seine Erscheinung. Der Begriff der Erscheinung ergibt sich nur der sinnlich-äußerlichen Erkenntniß gegenüber. Die geistige Erkenntniß hat es wohl mit Accidentien, aber nicht mit Erscheinungen zu thun. Es hat daher dieser Begriff überhaupt seine Stelle nicht in der Metaphysik.

Die so wichtige Theorie von Form und Materie wird erst bei der Lehre von den Ursachen ziemlich kurz erörtert. Dieselbe hätte wohl bereits bei der Lehre von der Substanz zur Sprache kommen müssen, da ohne sie die Unterscheidung der verschiedenen Accidentien nicht möglich ist. Uebrigens wird diese Frage von Hagemann später in der speciellen Metaphysik oder Kosmologie wieder aufgenommen. Hier wird der s. g. „Formismus" der Scholastiker dem Dynamismus und Atomismus gegenüber in Betracht genommen und gegen mancherlei Mißverständnisse gerechtfertigt. In letzter Instanz jedoch bekennt sich Herr H. zu dem Standpunkte des dynamischen oder qualitativen Atomismus, welchen auch Tongiorgi vertheidigt, während er, gleich dem eben Genannten, in Betreff des Menschen an dem Satze festhält: Anima forma substantialis corporis.

Mit diesen Bemerkungen sind wir bereits dem zweiten Theile der Metaphysik nahe gekommen. Es ist unmöglich, die Probleme desselben im Einzelnen zu verfolgen. Im Allgemeinen können wir der Klarheit und Frische, mit welcher dieselben behandelt werden, nur die vollkommenste Anerkennung aussprechen. Besonders gut ausgearbeitet ist die rationelle Kosmologie, welche die verschiedenen Systeme der Na-

turphilosophie darstellt. Daß H. den qualitativen Atomismus festhält, ist eben bemerkt worden. Wir stimmen ihm hierin nicht bei, aber die Art und Weise, wie er diese Theorie begründet, zeugt von großer Einsicht und Kenntniß. Dasselbe gilt von dem Abschnitte, in welchem die Formen-Mannigfaltigkeit des organischen Lebens besprochen und die Darwin'sche Theorie kritisirt wird.

In der rationellen Anthropologie hält sich H. ganz an die Traditionen der katholischen Schulen. Die Beweise für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele werden sehr übersichtlich und lebendig entwickelt. Ebenso wird die so schwierige Frage über die Einheit der Seele und ihr Verhältniß zum Körper sehr klar beleuchtet. Daß Hagemann den Begriff der forma substantialis bei dem Menschen — freilich in modificirtem Sinne — anwendet, während er ihn bei den unorganischen Körpern verwirft, scheint uns nicht ganz consequent. Wenn der qualitative Atomismus überhaupt wahr ist, so muß er auch in den Organismen und insbesondere in dem menschlichen Leibe Geltung haben. Wenn man aber den menschlichen Leib aus selbstständigen chemischen Elementen aufbaut, dann ist in ihm kein Platz mehr für die forma substantialis. Doch wir wollen diese Frage, in welcher die moderne Empirie mit der scholastischen Philosophie allerdings in einen brennenden Conflict kömmt, nicht weiter verfolgen. Es genügt uns, darauf hinzudeuten, daß Herr H. hierin eine Mittelstellung einnimmt.

Die natürliche Theologie ist sehr gut ausgearbeitet. Erst wird der Materialismus und Pantheismus zurückgewiesen, dann eine kurze, aber sehr scharfsinnige Darstellung der Beweise für das Dasein Gottes gegeben. Mit Recht verwirft Hagemann die Beweiskraft der s. g. ontologischen Argumente. Die cosmologischen, teleologischen und psychologischen Beweise dagegen erprobt er in bündiger Form. Die hierauf folgende Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Got-

tes hat nichts Eigenthümliches, als etwa die Verwerfung der scientia media (S. 137). Das Vorherwissen des Bedingt-Zukünftigen, meint Hagemann, sei entweder ein Wissen von dem bloß Möglichen oder von dem Wirklichen; im ersteren Falle aber falle es der scientia simplicis intelligentiae, im letzteren aber der scientia visionis anheim.

Aus der Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt heben wir als besonders schön die Gegenüberstellung des Deismus und Theismus hervor. Der Begriff der Vorsehung gibt dem Verfasser Gelegenheit, auch die Vernunftgemäßheit der Wunder zu beleuchten, sowie das Dasein des Uebels zu rechtfertigen.

Den Schluß des Ganzen bildet eine Erklärung über die Bestimmung des Menschen. Es macht dieselbe namentlich dadurch einen guten Eindruck, daß sie die Grenzen zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß hervorhebt und den Kreis der ersteren mit der Hinweisung auf letztere abschließt.

Indem wir in Vorstehendem unser Urtheil über die einzelnen Abschnitte der Schrift Hagemann's niederlegen, müssen wir wiederholt darauf hinweisen, daß sie ein Leitfaden, nicht ein umfassendes Werk sein will. Als Leitfaden ist sie in der That sehr wohl gelungen und in vieler Beziehung meisterhaft. Vielleicht könnten selbst große Philosophen daraus lernen. An gesunden Begriffen enthält es jedenfalls mehr, als alle Gesammtausgaben der modernen Philosophen zusammen. Möchte die deutsche Jugend recht viel daraus schöpfen. Metaphysik thut unserer modernen Bildung so noth, als dem Bleichsüchtigen Stahl.

Joh. Friedrich Böhmer's Leben und Anschauungen von Johannes Janssen. Bearbeitet nach des Verfassers größerem Werke: Joh. Fr. Böhmer's Leben, Briefe und kleinere Schriften. Mit Portrait und Facsimile. Freiburg i. Br. bei Herder. 1869. Preis 1 fl. 24 kr.

Unsere Zeitschrift hat über die hohe Bedeutung des größeren dreibändigen Werkes, das gegenwärtigem Buche zu Grunde liegt, aus der Feder des hochverehrten Geh. Hofr. Prof. Dr. Zell eine so ausführliche Besprechung (1868. 2. Heft) gebracht, daß wir uns hier begnügen können, darauf zu verweisen. Zu bedauern war damals nur, daß der Umfang und Preis des kostbaren Werkes es unmöglich machten, ihm jenen ausgedehnten Leserkreis zu verschaffen, den es verdient. Es hat nun Herr Prof. Janssen einen oft wiederholten Wunsch erfüllt und hat mit jener Meisterschaft, die ihm eigen ist, den Kern und Geist jener drei Bände in einem mäßigen und, beiläufig sei es bemerkt, überaus wohlfeilen Bande zusammengestellt. Jede Seite des Buches ist von höchstem Interesse, und wäre es wahrlich ein schlimmes Zeichen für deutsche Bildung, wenn es nicht weiteste Verbreitung fände. Möchte es namentlich in der gebildeten Laienwelt Eingang finden. Böhmer ist nicht bloß ein Apostel ächter Bildung, wissenschaftlichen Strebens und patriotischer Gesinnung, er ist auch, obwohl er leider selbst in's Heiligthum nicht den Eingang gefunden, ein Zeuge für das Christenthum und für die katholische Kirche, wie in der neueren Zeit ein gewichtvollerer und unparteiischerer kaum gefunden werden kann.

Psallite sapienter, Psalliret weise! Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie. Dem Clerus und dem Volke gewidmet. Von Dr. Maurus Walter O. S. B., Abt von St. Martin in Beuron. Erste Lieferung Ps. I—XX. Freiburg i. Br. bei Herder. 1869.

Wir können dieses Werk gar nicht warm genug empfehlen; so vortrefflich ist es und ein so großes Bedürfniß füllt es aus. Auf dem soliden Grunde einer ächt wissenschaftlichen Erklärung der Psalmen ruhend, ist die wissenschaftliche Exegese nicht der Zweck, sondern nur der sichere Ausgangspunkt des Verfassers; er führt vielmehr mit ebenso großer Tiefe als Klarheit in den Sinn der Psalmen an sich und sodann in ihren ascetischen und liturgischen Gebrauch ein und zeigt namentlich, welche Anwendung die Psalmen in den einzelnen Officien haben. Dabei ist die Darstellung so voll Geist und Leben, daß sie dem Leser eine ununterbrochene Erbauung und Erleuchtung bietet. Wir haben nur zwei Wünsche, es möchte der Verfasser sein Werk möglichst rasch zu Ende führen — und es möchte dieses Buch in der Bibliothek keines Clerikers fehlen. Jeder wird daraus für jene Verrichtung des priesterlichen Lebens, die nächst der Darbringung des heiligen Opfers die heiligste ist, für das Breviergebet einen unberechenbaren Gewinn schöpfen.

Das Leben des heil. Lubentius, des ersten Apostels an der unteren Mosel und Lahn. Limburg a. L. In Commission bei Gläßer. 1869. 52 Seiten.

Das kleine Schriftchen, das den Rector der Marienthaler Wallfahrt, Herrn Linz, zum Verfasser hat, ward veranlaßt durch die fünfzehnhundertjährige Gedächtnißfeier in den Diöcesen Trier und Limburg. Eine fünfzehnte christliche

Säcularfeier hat Deutschland jenseits des Rheins noch nicht gefeiert. In richtiger Würdigung des Umstandes, daß es einer solchen Feier ohne Festschrift an Vollständigkeit gebricht, hat der Verfasser das, was die Geschichte über den heiligen Mann überliefert, zusammengestellt, gesichtet, mit Geschick verarbeitet und somit dem Heiligen ein literarisches Denkmal gesetzt, und dem christlichen Volke in's Gedächtniß geführt, wem es das Kostbarste auf Erden zu verdanken hat. An dem kritischen Apparat, von dem Haupttexte getrennt und demselben am Ende beigegeben (was sehr zu billigen, da viele Leser durch das Einflechten in den Text von der Lectüre abgeschreckt werden) erkennt man die historische Begabung des Verfassers. Möge er das anvertraute Talent anderen Materien zuwenden und die Schätze der Vergangenheit zur geistigen Kräftigung der Gegenwart verwerthen.

XXXIX.

Vor dem Concil.

Noch wenige Wochen und das allgemeine Concil wird in St. Peter eröffnet sein: dann wird Christus durch seine Kirche zu unserem Jahrhundert sprechen. All' die Stimmen menschlicher Bosheit und Schwäche, menschlicher Thorheit und Kurzsichtigkeit, die in so großer Menge und Mannigfaltigkeit in den letzten Monaten sich außerhalb und innerhalb der Kirche vernehmen ließen, werden dann nur dazu gedient haben, wieder einmal den Unterschied recht fühlbar zu machen zwischen der Weisheit der Welt, die Thorheit vor Gott ist, und der Weisheit Gottes, die zwar den Augen

der Welt thöricht erscheint, aber alle Weisheit und Stärke dieser Welt zu Schanden macht.

Wenn dann das Concil gesprochen hat, werden seine Beschlüsse freilich nicht mit einem Zauberschlage die Welt umändern. Aber mit derselben Klarheit und Festigkeit, mit der einstens alle treuen Söhne der Kirche sich um das Glaubensbekenntniß von Nicäa den Arianern und Semi-Arianern gegenüber schaarten, werden auch jetzt wieder die Söhne der Kirche mit unerschütterlicher Treue dem Vatikanum und seinen Entscheidungen folgen, ohne weder von Feinden sich schrecken noch von falschen Freunden sich verlocken zu lassen. Und wie nach den Wirrnissen, welche die Reformation auch in den Schooß der Kirche selbst getragen, das Concil von Trient jeder Unklarheit und jedem Schwanken ein Ende machte und Alle, die es mit der Kirche hielten, fortan nur Ein Bestreben kannten, die tridentinischen Beschlüsse zu vertheidigen und in's Leben einzuführen, und wie dadurch auf eine Zeit der Verwüstung und Trostlosigkeit eine Zeit der Wiedergeburt und des Aufschwunges folgte: so wird es auch nach dem Vatikanischen Concile der Fall sein.

Aus allen Theilen der Welt ziehen jetzt die Bischöfe, ihrer heiligen Aufgabe bewußt und treu dem Auftrage Christi, seine Zeugen zu sein vor allen Nationen, hin nach Rom. In einiger Zeit werden sie, die Beschlüsse des Concils in den Händen, Eines Herzens und Eines Sinnes und voll heiliger Begeisterung zu ihren Heerden zurückkehren, um nicht bloß die Worte, sondern auch den Geist des Concils unter alle Völker zu tragen. Und auf der ganzen Erde werden die gläubigen Völker ihre Stimme hören und aus ganzer Seele ihnen zustimmen. Sollten sich aber — wir hoffen, es werde nicht geschehen — Einzelne finden, welche ihre Weisheit höher achten, als das Urtheil der Kirche, dann werden diese Pflanzungen, welche Gott nicht gepflanzt, vom Boden der Kirche ausgerottet werden und spurlos verschwinden.

Inzwischen ist es heilige Pflicht der ganzen Christenheit, im Gebete auszuharren, wie der heilige Vater durch die Verkündigung des Jubiläums uns dazu aufgefordert hat. Möge der Seeleneifer des Clerus in allen Diöcesen alle Kräfte aufbieten, damit der Strom der Gnaden über alle Länder der Christenheit sich in Fülle ergieße und der Bußeifer und Gebetsgeist reiche Früchte bringe. Mögen auch Alle, denen der Dienst des göttlichen Wortes anvertraut ist oder die berufen sind, durch Schrift und Presse der Sache Christi und seiner Kirche zu dienen, es sich angelegen sein lassen, den Geist des Glaubens und des Vertrauens, der Liebe, der Einigkeit, der Ehrfurcht und des Gehorsams gegen den apostolischen Stuhl und den mit ihm unauflöslich im heiligen Geiste verbundenen Episcopat zu nähren und zu stärken.

Gaben

für Stiftung eines Fonds zur Dotirung der vom Bonifacius-Verein gegründeten Pfarreien.

Uebertrag	1172 fl.	—	kr.
Zinsen	99 „	—	„
Summa	1271 fl.	—	kr.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XL.

Ueber die Einheit der Person Jesu Christi.

(Schluß.)

VII.

Verhältniß der Lehre Günther's zu jener des Nestorius.

Es könnte verlorne Mühe scheinen, Günther gegenüber erst ausführlich zu beweisen, daß die Lehrbestimmungen der Kirche in Christus nur eine Persönlichkeit, die göttliche nämlich und keine menschliche anerkennen. Gesteht ja Günther selbst dieß ein. Zwar behauptet Knoodt[1]), daß derselbe dort nicht von der Lehre der Kirche, sondern der Schule rede: aber dem ist nicht so. Die Frage, welche Günther den Neffen stellen läßt, lautet also: „Jenem wie diesem Irrthume hat sich die Kirche zwar standhaft und siegreich widersetzt: folgt aber schon hieraus, daß ihr eigenes Verständniß das tiefste und höchste und der Ausdruck derselben als der richtigste im eigentlichen Sinne bei aller Classicität hinzunehmen sei? Sie mußte allerdings gegen jede ursprüngliche Separatexistenz zweier Naturen sammt der jeder von beiden eigenthümlich zustehenden Persönlichkeit feierlichst protestiren: aber ging man andererseits nicht zu weit, wenn man von der ursprünglichen Vereinigung der beiden Naturen, was allein die Hauptsache war, die Vollkommenheit der menschlichen Natur, die allein in der Persönlichkeit besteht, ausschloß[2])?“ Ebenso ausdrücklich,

1) A. a. O. S. 310.

2) Vorsch. Bd. 2. S. 260.

als in dieser Frage, ist in der Antwort, die der Oheim auf sie gibt, von der Kirche die Rede: „Was blieb der Kirche bei solchen Vorgängen anders übrig, als jenem ursprünglichen Separatismus gegenüber eine ursprüngliche Vereinigung der zwei Naturen zu behaupten? — in welcher Behauptung dann, nach den damaligen Resultaten der rationellen Psychologie, die Einheit der Person involvirt war." Da könnte man nun etwa annehmen, daß nicht die Kirche, sondern die Gelehrten in der Kirche durch den Mangel einer besseren Seelenlehre aus der ursprünglichen Einigung die Einheit der Person gefolgert hätten; aber es folgt sogleich: „Wenn nun also die Kirche sich gegen den ursprünglich getrennten Bestand der beiden Naturen erklären mußte, so hatte sie auch nur die Wahl: entweder die göttliche Natur in der creatürlichen, — oder diese in jener absoluten subsistiren zu lassen; und bei solch' einer Wahl sich für das Entweder zu entscheiden, hätte doch nur einer von Gott ganz verlassenen Institution einfallen können[3])." Die Kirche selbst also hat nach Günther der menschlichen Natur in Christo die eigene Subsistenz und Persönlichkeit abgesprochen.

Und wenn er nicht von ihr, sondern von der Schule zu reden beabsichtigte, wie konnte er sich dann ebendort den Einwurf machen: „Was die gelehrten Leute in der damaligen Zeit nicht wußten, hätte doch der heilige Geist wissen und es den Nichtwissern für die Unwissenden mittheilen sollen?" Er antwortet hierauf, was er bei mancher anderen Gelegenheit sagt: Gott greife der Entwickelung des Menschengeistes nicht vor, und führe ihn allmälig zu vollerer Erkenntniß. Man könne aber nicht sagen, daß er durch einen Irrthum der Wahrheit zu Hilfe gekommen sei: denn wenn man auch dem Erlöser die menschliche Persönlichkeit und (was nach Günther eines und dasselbe ist) die menschliche

3) Ebend. S. 384 f.

Willensfreiheit abspreche, so führe das noch nicht nothwendig zu jener heidnisch-fatalistischen Auffassung, von welcher der Neffe geredet hatte. Denn Gott könne einem geschaffenen Geiste die freie Willensentscheidung erlassen.

Nur dieß also läßt sich sagen, daß Günther glaubte, die Einheit der Person Jesu Christi könne, obgleich sie von der Kirche gelehrt worden sei, ohne die Unfehlbarkeit dieser anzutasten, in Abrede gestellt werden. Der Grund, den er hiefür angibt, ist freilich, wie man leicht sieht, ohne alles Gewicht. Denn wenn es in Christus dem Herrn eine menschliche Persönlichkeit, und jene Willensfreiheit, die Günther meint, nämlich Wahl zwischen dem Guten und Bösen, gibt, die Kirche diese aber leugnet: so ist ja doch diese Leugnung an und für sich ein Irrthum, möge nun damit jene fatalistische Auffassung des Heilandes verbunden sein oder nicht.

Daher haben denn auch die Vertheidiger Günther's sich vielmehr zu zeigen bemüht, daß die Lehre ihres Meisters mit den Entscheidungen der Kirche in vollem Einklange, ja in dieser mehrfach enthalten sei, und nur dieß räumt Knoodt ein, „die Kirche spreche es nicht geradezu und mit dürren Worten aus, daß die menschliche Natur in Christo persönlich sei, obwohl sie ihr alle jene qualitativen Lebensäußerungen zuspreche, in denen die Persönlichkeit factisch gegeben sei[4]).“ Um also die Verschiedenheit der Lehre Günther's von jener, welche die Kirche als häretisch verwarf, an's Licht zu bringen, heben sie überall mit dem größten Nachdrucke hervor, was wir Günther selbst schon sagen hörten: der Kern der nestorianischen Irrlehre sei in dem ursprünglichen Separatismus der zwei Personen und Naturen zu suchen, welchem die Kirche die ursprüngliche Vereinigung entgegengestellt habe.

Es ist nun sehr wahr, daß allen Beschlüssen der Kirche zufolge Nestorius Irrthum darin bestand, in dem Erlöser

4) A. a. O. S. 356.

eine Scheidung des Menschen Jesus oder des Emmanuel von dem göttlichen Worte anzunehmen; aber es ist ebenso unwahr, daß er vorzüglich oder gar einzig darin bestanden habe, die menschliche Natur in ihrem Ursprunge als getrennt zu denken und die Vereinigung mit der Gottheit erst später eintreten zu lassen. Der heil. Cyrillus bemerkt in seinem Schreiben an den Papst Cölestin, daß auch nach Nestorius das göttliche Wort mit dem Menschen Jesus schon im Mutterleibe vereinigt worden sei, und in den schon erwähnten Anathemismen, welche Nestorius jenen des heil. Cyrillus entgegenstellte, heißt es ausdrücklich, daß diese Vereinigung im Augenblicke der Empfängniß stattgefunden [5]).

Und gewiß, wenn es der Irrlehre gegenüber nur oder hauptsächlich darauf ankam, daß die Vereinigung nicht erst später begonnen, sondern eine ursprüngliche gewesen sei: so würde doch die Kirche dieß in einer der vielen Entscheidungen, die sie erließ, hervorgehoben haben. Statt dessen verwirft sie immer nur die Trennung, Scheidung, Theilung in zwei Söhne, zwei Personen, zwei Subsistenzen, welche Nestorius einführe: und obschon aus der Natur der Einheit, welche die Kirche dieser Theilung entgegenstellt, hervorgeht, und auch aus der Weise, in welcher sie davon redet, sich ergibt, daß dieselbe eine ursprüngliche war, so wird doch dieß nicht einmal ausdrücklich erklärt, und konnte also nicht das sein, worauf es im Kampfe gegen Nestorius vor Allem ankam.

Allerdings verwirft der zwölfte Canon des fünften allgemeinen Kirchenrathes auch noch insbesondere die Lehre Theodors von Mopsuestia, daß Christus aus einem Zustande

---

5) Si quis formam servi consubstantialem esse dixerit Spiritui sancto, et non potius per illius mediationem, eam, quae est ad Deum Verbum, *ex ipsa conceptione* habuisse dixerit conjunctionem, per quas communes nonnunquam in homines miranda curatione exercuit . . . , anathema sit. Anath. IX.

sittlicher Unvollkommenheit allmälig zu größerer Heiligkeit, und erst nach der Auferstehung zu unveränderlicher Sündlosigkeit gelangt sei: aber selbst hier wird als Grund dieses Irrthums nicht angegeben, daß nach Theodor sich das göttliche Wort mit der Menschheit nicht sofort, als diese gebildet ward, sondern erst später vereinigt habe; sondern vielmehr, daß nach ihm das göttliche Wort ein Anderer und ein Anderer Christus der Mensch sei[6]). Nämlich auch dieses folgt aus der kirchlichen Lehre von der Einheit der Person des Gottmenschen, daß es in diesem zwar ein Anderes und ein Anderes, aber nicht auch einen Anderen und einen Anderen gebe. Weil das sächliche: Anderes auf die Beschaffenheit, das männliche: Anderer aber auf das Subject oder die Person bezogen wird, so kann man in Christus die göttliche und menschliche Natur als Eines von dem Anderen, aber darum nicht auch den Menschen von Gott als den Einen von dem Anderen unterscheiden[7]). Aus demselben Grunde sind dahingegen Vater,. Sohn und heiliger Geist jeder ein Anderer, aber keiner ein Anderes[8]).

Auch hier wird uns also bestätigt, daß nicht die Ursprünglichkeit der Vereinigung, sondern die Art derselben die Hauptsache war: es mußte eine Vereinigung anerkannt werden, in Folge welcher sich im Gottmenschen nicht zwei Subjecte oder zwei Personen unterscheiden lassen. Wir unterscheiden in dem Werke der Menschwerdung eine doppelte

6) Εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεοδώρου τοῦ ἀσεβοῦς τοῦ Μοψουεστίας τοῦ εἰπόντος, ἄλλον εἶναι τὸν Θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν χριστὸν ὑπὸ παθῶν ψυχῆς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον καὶ τῶν χειρόνων κατὰ μικρὸν χωριζόμενον, καὶ οὕτως ἐκ προκοπῆς ἔργων βελτιωθεντα, καὶ ἐκ πολιτείας ἄμωμον καταστantα . . . . Can. 12.

7) S. Thom. s. p. 3. q. 17. a. 1. ad. 2.

8) Una est enim essentia Patris et Filii et Spiritus S. in qua non est aliud Pater, aliud Filius aliud Spiritus S., quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus S. Fulg. de fide ad Petrum. l. 1. — Cf. s. Thom. p. 1. q. 31. a. 2.

Thätigkeit Gottes: die Hervorbringung der Menschheit in dem Schooße der Jungfrau, und die Vereinigung derselben mit dem ewigen Worte. Ist nun die Menschheit, die hervorgebracht wird, abgesehen von ihrer Vereinigung mit dem Worte, nicht bloße menschliche Natur, sondern Mensch, d. i. menschliche Person, so möge die Vereinigung immer in demselben Augenblicke stattfinden: wir haben doch in Christus zwei Subjecte oder Personen, und das Wort ist nicht Mensch, sondern mit einem Menschen vereinigt worden. Nur dann wird es in Wahrheit Mensch, und ist mit diesem eine Person, wenn die im jungfräulichen Mutterschooße hervorgebrachte Menschheit mit dem Worte als eine zweite Natur vereinigt wird, und erst dadurch, daß das Wort als solche sie annimmt und inne hat, Subsistenz hat und Mensch ist.

Uebrigens leugnen wir gewiß nicht, was manche heiligen Väter und namentlich auch Cassian an dem oben angeführten Orte sagen, und ihnen folgend die Theologen wiederholen, daß Nestorius, wie Theodor, von einer Vereinigung rede, welche erst später, namentlich bei der Taufe des Herrn, eingetreten sei. Aber bei den so bestimmten Erklärungen des heil. Cyrillus und des Nestorius selbst müssen wir entweder folgern, daß Nestorius, wie fast alle Irrlehrer, nicht immer dasselbe behauptete, oder annehmen, daß er unter der späteren die vollendete Vereinigung verstanden habe. War ja die Vereinigung, welche er behauptete, des Fortschrittes fähig. Gleichwie Maria die Jungfrau im selben Augenblicke empfangen, und mit Gott im heiligen Geiste vereinigt, und doch zu der ihr eigenthümlichen Heiligung erst, als sie den Herrn empfing, erhoben wurde: also war nach Nestorius auch der Mensch Christus von seiner Empfängniß an mit dem Wort durch den heiligen Geist verbunden, gelangte aber erst zur vollendeten Einigung, als der heilige Geist über ihn in der Taufe herabstieg. In dieser Hinsicht ist demnach die Lehre Günther's von der nestorianischen gar nicht einmal verschieden. Wohl tritt nach ihm das Verhältniß,

vermöge dessen die menschliche Natur oder vielmehr der Mensch Jesus zum Vereinsleben mit dem Logos bestimmt ist, mit der Empfängniß ein; aber das wirkliche Vereinsleben, in welchem die formale Einheit der Person bestehen soll, beginnt doch erst, nachdem das menschliche Selbstbewußtsein unter dem Einflusse des Logos erwacht ist, und wird erst vollendet in der Freiheitsprobe.

Richten wir also nun unsere Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit der Vereinigung, so hat man zwar mit Nachdruck hervorgehoben, daß die Vereinigung, welche Nestorius lehre, nur eine ethische sei[9]); aber eben dieses ist die Frage, ob jene, die Günther behauptet, eine andere als die ethische sei. Welche Erklärung gibt man uns von derselben? Ihrem Grunde nach ist sie in dem ursprünglichen Verhältnisse gegeben, kraft dessen der Menschensohn nicht sich, sondern dem ewigen Gottessohne gehörig ist, und daher, sobald er sich in dem erwachenden Selbstbewußtsein findet, auch in dieser seiner Gehörigkeit findet. Vollendet jedoch wird die Lebenseinheit erst, indem der Menschensohn „mittelst freier Bekräftigung und Einwilligung in diese Gehörigkeit dieselbe aus einer objectiven zur subjectiven macht. Also gehörend zu und aufgeschlossen für und bezogen auf den Logos, und frei hingegeben an ihn und gehorsam sich bestimmen lassend von ihm, und lebend in und aus Ihm als seinem absoluten Lebensgrunde — ist der Mensch Jesus mit dem Logos Eine Person." Man bemerke, daß in Folge der freien Hingebung die Einheit der Person sich nicht bloß offenbart, sondern erst recht verwirklicht wird; was Knoodt noch bestimmter ausspricht, indem er fortfährt: „Denn nun ist ja eine Lebenseinheit, eine formale Ichheit gegeben, unter welcher, wie Günther sagt, das göttliche und menschliche Leben Christi zu stehen kommt, und in welcher der Logos den Stempel seiner (göttlichen) Ichheit jedem Vorgange in der

9) Knoodt a. a. O. S. 323.

einen wie in der anderen Region seines Doppellebens ausdrückt [10])." So dürfen wir denn gewiß wohl fragen, ob die Lebenseinheit, welche durch die beschriebene Hingebung und Gehörigkeit des Menschensohnes gegeben ist, eine andere als die sittliche sei, die von jedem mit Gott vollkommen vereinigten Heiligen auszusagen ist.

Um dieß noch besser zu erkennen, erwäge man, daß wie das Wort Einheit, so auch die Ausdrücke „gehörig" und „für sich sein" in unterschiedener Bedeutung, in ethischer nämlich und in physischer, gebraucht werden. In der letzteren Bedeutung drücken sie aus, daß die Menschheit dem ewigen Worte, wie eine Natur dem, der in ihr da ist, angehört, und in ihm, gleich der göttlichen Natur, ihren Träger und Besitzer hat. Sie ist also darum nicht für sich, weil sie nach Art einer Theilsubstanz einem Anderen angehört und gleichsam einverleibt ist. Wenn aber die Menschheit Christi als solche nicht bloße Natur, sondern Person, wenn sie Mensch ist; so ist sie auch als ein dem physischen Sein nach abgeschlossenes und vollendetes Ganze für sich, und kann dem Worte, wie jeder anderen Person nur noch im sittlichen Verstande angehören, indem sie nämlich bestimmt ist, einen mehr oder weniger innigen Lebensverkehr mit ihm zu haben. Sie bildet dann aber auch mit ihm immer nur eine moralische Person.

Man bemerke ferner, daß die moralische Einheit der Person nicht bloß eine sehr reale, sondern auch eine physische Vereinigung zum Grunde und zur Folge haben kann. Jedoch diese physische Vereinigung ist keine substanziale, so daß die Vereinigten zu einer Substanz, noch auch eine hypostatische, so daß sie zu einem Wesen oder einer Person in physischem Sinne würden, sondern eine accidentale, in Folge derer das, was vereinigt wird, nur in gewissem

10) Ebend. 204.

Sinne und nicht schlechthin ein einheitliches Ganzes bildet, wie z. B. der Aether mit dem ihn erfüllenden Dufte.

Gott selbst vergleicht die Vereinigung, zu der er sich in der Ordnung der Gnade mit uns Menschen herabläßt, der Vermählung, und unser Heiland bildet der Schrift gemäß mit den Seinigen, wie das Haupt mit den übrigen Gliedern, einen Leib. Wir sagen also mit Recht, daß sowohl jeder einzelne Gerechte mit Gott, als auch die ganze Gemeinde der Gläubigen mit Christus eine moralische Person sind. Und es ist auch hier mit der moralischen Einheit eine physische, aber nur accidentale Vereinigung der Substanzen, und eine ebenfalls physische Durchdringung ihrer Lebensthätigkeit verbunden. Denn durch die Gnade, welche sie zur göttlichen Kindschaft erhebt, wird die Seele bis in ihre Wesenheit geadelt, und dadurch zur Wesenheit Gottes in eine Beziehung gesetzt, die den wahrsten und innigsten Lebensverkehr zur Folge hat. Gottes Geist wohnt und weht in ihr, schenkt sich ihr und einigt sich ihr, wie der Bräutigam der Braut, und die Seele, nicht mehr sich, sondern „ihm gehörig, und an ihn hingegeben, von ihm sich bestimmen lassend, lebt in und aus ihm, als aus ihrem absoluten Lebensgrunde."

Was immer also man in der Schule Günther's von der „Lebenseinheit zwischen dem Menschen Jesus und dem göttlichen Logos" sagt, das findet sich auch in der Gemeinschaft der geheiligten Seele mit Gott, und kann somit keine andere, als die Einheit der moralischen Person begründen. Man übersehe hiebei nicht, was wir schon oben hervorhoben, daß in der uns von Knoodt beschriebenen Lebenseinheit die hypostatische Vereinigung v o l l e n d e t werden soll. Denn das, worin sie sich vollendet, muß ihre Natur offenbaren.

Freilich ward nun beigefügt, dieser Lebenseinheit wegen drücke der Logos den Stempel seiner göttlichen Ichheit jedem Vorgange seines Doppellebens auf. Aber es fragt sich eben, in welchem Sinne und in welchem Umfange dieses, jene

Lebenseinheit und keine andere vorausgesetzt, geschehen könnte. Weil die geheiligte Seele, vom Geiste Gottes getrieben, in und mit ihm thätig ist, so könnte Gott immerhin auch darum ihr Wirken sein Wirken nennen; wie denn der Apostel in der That nicht anstand zu betheuern, daß nicht sowohl er, als Christus in ihm lebe: und weil die Heiligen mit Christus wie Glieder eines Leibes mit dem Haupte verbunden sind, so konnten die heiligen Väter sagen, daß Christus in den Blutzeugen kämpfe, leide, sterbe. Aber Jedermann wird zugeben, daß dieses nur eine bildliche und uneigentliche Sprache ist.

Nun kommt hiezu noch, daß das menschgewordene Wort nicht bloß „allen Vorgängen seines Doppellebens den Stempel seiner göttlichen Ichheit aufdrückt," sondern unter einem und demselben Ich die göttlichen, wie die menschlichen Attribute von sich aussagt. Dieses aber wäre, eine bloß moralische Einheit der Person vorausgesetzt, nicht mehr eine bildliche und uneigentliche, sondern eine verkehrte und sinnlose Sprache. Oder konnte etwa der Sohn Gottes, weil er in dem angegebenen Sinne in Paulus lebte, aus dessen Munde sprechen: „Ehe Abraham war, bin ich?" oder weil er in Petrus von neuem gekreuzigt werden wollte, in ihm beten: „Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war?" In ganz anderer Weise also muß das göttliche Wort mit dem Menschen Jesus Christus eine Person sein, als es Gott mit den Gerechten, Jesus Christus mit seinen Gläubigen ist.

Daß nun aber die Einheit, welche Günther lehrt, keine andere als diese letztere sei, haben wir oben aus dem hergeleitet, was er über ihre Vollendung durch die freie Hingebung sagt. Es dürfte aber scheinen, daß Günther selbst es bestimmt und ausdrücklich zugestehe. Denn wir lesen bei ihm, daß der Geist Gottes mit dem ersten Menschen zwar nicht von Anfang auf hypostatische Weise vereinigt gewesen, daß aber diese Vereinigung nach bestandener Freiheitsprobe

hätte eintreten können und müssen. Denn auch „in der erlöseten Menschheit könne die Hypostasirung ihres creatürlichen Selbstbewußtseins (die Erfüllung desselben mit dem Inhalte des göttlichen Bewußtseins — mit Gedanken des heiligen Geistes), wenn auch nicht als normaler, so doch als abnormer Zustand anerkannt werden, sowohl für einzelne Individuen, als für momentane Bedürfnisse in denselben Individuen[11])." Dazu kommt, daß er die Ausgießung des heiligen Geistes wiederholt ganz ausdrücklich eine Menschwerdung der dritten Person nennt[12]). Damit scheint nun doch gesagt, daß die Menschwerdung der zweiten Person von der Inwohnung des heiligen Geistes in den Gerechten und die Vereinigung des Logos mit der Menschheit in Christus von der Vereinigung der Heiligen mit Gott ihrer Natur nach nicht verschieden sei: was genau die Lehre des Nestorius ist.

Da hilft durchaus nicht hervorzuheben, daß die Vereinigung des Logos nach Günther eine ursprüngliche und unzertrennliche sei[13]); denn dieß ändert an und für sich die Art der Vereinigung nicht, und ward deßhalb auch von Nestorius eingeräumt. Daß sie auch nach ihm mit der Empfängniß eintrat, wurde schon gezeigt; sie wird aber von ihm auch, und zwar gleich im Beginne seines Streites wider den heil. Cyrillus, für eine unzertrennliche erklärt[14]). Was endlich noch ganz besonders zu bemerken ist, nach Nestorius war die Inwohnung des Logos im Menschen Jesu eine erhabene, göttliche und so innige Verbindung, daß ihretwegen das göttliche Wort im Evangelium sich das, was des mit

11) Vorsch. Bd. 2. S. 363 f.

12) Ebend. S. 370. 395. Vergl. S. 425.

13) Knoodt a. a. O.

14) Er nennt die Menschheit Christi: τὸν ἀναμάρτητον ναὸν καὶ τῆς θείας ἀχώριστον φύσεως. (Inter epist. S. Cyrilli.) Ep. 5.

ihm verbundenen Fleisches war, anzueignen pflegt[15]). Auch hier also tritt keine Verschiedenheit hervor.

Indeß spricht Günther sich im Gastmahle Peregrin's über das Verhältniß der Vereinigung des Wortes zu der Vereinigung des heiligen Geistes mit der Menschheit umständlicher aus, und wir müssen seine Erklärung um so mehr beachten, als sie gerade zu dem Zwecke gegeben wird, über das in der Vorschule Gesagte „bestimmteren und deutlicheren Aufschluß zu geben."

Wie wir wissen, besteht nach Günther die fragliche Vereinigung in einem Verhältnisse zweier Lebensprincipe, kraft dessen das Bewußtsein des einen dem anderen mitgetheilt wird. Nun müssen wir aber in dem Bewußtsein die übrigen Gedanken von dem Ichgedanken, wie den Inhalt von der Form unterscheiden. Durch den Ichgedanken nämlich weiß das Princip nicht bloß die übrigen Gedanken, sondern weiß sie als seine Gedanken, und eben das ist die Form des Selbstbewußtseins. Es kann also das Bewußtsein des einen Princips dem anderen nur seinem Inhalte, es kann ihm zugleich seiner Form nach mitgetheilt werden. Das erstere geschieht, so oft Gedanken des einen in das Bewußtsein des anderen, das zweite nur, wenn der Ichgedanke des einen in den Ichgedanken des anderen übergeht, um in demselben der Form nach aufzugehen. Erst hiemit ist die formale Einheit der Person, welche die hypostatische Vereinigung der Principe voraussetzt, gegeben. Während demnach in jenem ersteren Falle ein Princip das ihm Mitgetheilte nicht unter dem Siegel der eigenen, sondern der fremden Ichheit ausspricht; wird in dem letzteren Falle der Inhalt des fremden, wie der Inhalt des eigenen Bewußtseins unter dem Siegel

15) Εἶναι μὲν οὖν τῆς υἱοῦ θεότητος τὸ σῶμα ναὸν, καὶ νάον κατ' ἄκραν τινα καὶ θείαν ἡνωμένον συνάφειαν, ὡς οἰκειοῦσθαι τὸ τούτου τὴν τῆς θεότητος φύσιν ὁμολογεῖσθαι καλον, καὶ τῶν εὐαγγελικῶν παραδόσεων ἄξιον. Ibid.

einer und derselben Ichheit verkündigt. Die Propheten reden nicht in ihrem Namen, sondern geben vielmehr Tag und Stunde an, wo das Wort des Herrn an sie erging. Auch Christus „spricht zwar von sich als Gesandten im Unterschied von dem, der ihn gesandt, und als Sohn, im Unterschiede vom Vater: — aber er mag als Sohn und Gesandter was immer aussagen, Göttliches oder Menschliches, Himmlisches oder Irdisches, Ewiges oder Zeitliches, unter dem Siegel Einer und derselben Ichheit wird es immer verkündigt. Dasselbe Ich, was da sagt: Meine Lehre ist nicht Mein, sondern Desjenigen, der mich gesandt, — dasselbe sagt: Wer mich sieht, sieht den Vater; — Ehe Abraham war, bin ich[16])."

Wenn nun Günther bei dieser Gelegenheit mit den bestimmtesten Worten sagt, „die Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem Geiste des Menschen sei keine hypostatische, und werde nie eine solche," so ist freilich schwer zu begreifen, wie er auch in der zweiten Auflage der Vorschule noch schreiben konnte, die hypostatische Vereinigung des heiligen Geistes mit dem Urmenschen hätte nach bestandener Freiheitsprobe des letzteren ohne Hinderniß eintreten können und müssen[17]). Indeß lassen wir dieß auf sich beruhen, und untersuchen wir, ob durch die obigen Erklärungen seine Ansicht von der Irrlehre sich so weit entferne, daß sie mit der geoffenbarten Wahrheit in Einklang gebracht werde.

Dieß wäre ganz gewiß der Fall, wenn sich aus ihnen ergäbe, daß in Folge jener Mittheilung des Bewußtseins, von der Günther redet, ein und dasselbe Ich Göttliches und Menschliches sich in aller Wahrheit beilegen konnte. Aber ich sehe nicht, wie dieß irgendwie begreiflich werde. „Das Bewußtsein," sagt Günther, einer gewöhnlichen Definition beitretend, „ist die eine Form der mannigfaltigen Geistes-

16) Peregrin's Gastmahl. S. 391—393.
17) Bd. 2. S. 363.

thätigkeit, und darum die Verbindung dieser Mannigfaltigkeit zur Einheit[18])." Nun ist aber doch klar, daß das Bewußtsein, um wahr zu sein, auch ein Reales, das der Mannigfaltigkeit als Träger zu Grunde liegt, voraussetzt. Oder ist es nicht dieser eine Träger und Inhaber des Vielen, den der Ichgedanke ausdrückt, und durch dessen Erfassung er das Mannigfaltige zur Einheit verbindet? Daraus ergibt sich aber ohne Weiteres, daß der Ichgedanke, damit er wahr bleibe, nie mehr ergreifen und sich aneignen kann, als von dem einen Träger wirklich getragen wird. Ist ja das Ich nichts Anderes, als eben dieser Träger, insofern er sich selbst denkt. Demnach setzt die formale Einheit, wenn sie Einheit des Bewußtseins sein soll, die reale Einheit, d. i. die Einheit des Subjectes, voraus. Wenn in Wahrheit dasselbe Ich sich menschliches und göttliches Sein beilegt, so muß auch Einer und derselbe zugleich Träger der doppelten Natur sein.

Wir pflegen zu sagen, das Selbstbewußtsein hafte nicht wie das bloße Bewußtsein in der Erscheinung, sondern dringe bis zur Wesenheit oder dem Sein. So wahr dieß ist, muß doch nicht gerade die Wesenheit noch auch das Sein, sondern vielmehr der Seiende als eigentlicher Gegenstand des Selbstbewußtseins bezeichnet werden. Oder bezieht nicht, wer da spricht: „Ich bin," eben das Sein und wer spricht: „Ich bin Mensch" — die menschliche Natur auf sich als den Inhaber derselben? Es kann also unbeschadet der Einheit des Ichs wie die Erscheinung, so auch die Wesenheit und in gewissem Sinne auch das Sein ein mehrfaches, aber der Inhaber muß Einer sein. So kann denn auch in Christus das Ich, welches spricht: „Ich bin Mensch," nur darum dasselbe sein, welches spricht: „Ich bin Gott," weil die Wesenheit als der das Sein bestimmende Grund zwar doppelt, der Seiende aber nur Einer ist. Derselbe Sohn, der vom Vater ewig die göttliche Natur empfängt, hat in der Zeit

18) Peregrin's Gastmahl a. a. O.

von der Mutter die menschliche empfangen, und in Folge dessen bezieht er in seinem Selbstbewußtsein die menschliche, wie die göttliche auf sich als den einen Inhaber beider. — Wie die Natur, also ist auch das Wissen, Wollen, Wirken in ihm gedoppelt und verschieden. Es gibt demnach ein zweifaches Bewußtsein im Gottmenschen. Aber wenn derowegen der Ichgedanke (die Thätigkeit, welche das Ich denkt) ein doppelter ist, so ist doch der eigentliche Gegenstand desselben, das Ich, einer, weil Einer der Denkende ist. Sowohl durch seine göttliche, als durch seine menschliche Vernunft denkt und spricht der Sohn Gottes: Ich bin Gott und bin Mensch, wenn gleich die Weise, in welcher er seine Gottheit und Menschheit erkennt, verschieden ist, wie die Vernunft, durch die er erkennt.

Während also die Einheit des Ichs, welche Günther gewiß mit Recht aus den Worten des Herrn selbst erschließt, in der alten Lehre über die Einheit der Person ihre Erklärung findet, bemüht sich Günther vergebens, sie aus seiner Theorie begreiflich zu machen. Wollte man, was er vom Uebergehen des einen Ichgedankens in den anderen sagt, buchstäblich verstehen, so würde das menschliche Selbstbewußtsein Christi ganz aufhören. Denn der Ichgedanke des einen Princips soll ja in jenen des anderen übergehen, um in ihm aufzugehen. Aber das will Günther schon deßhalb ganz gewiß nicht sagen, weil seiner Theorie zufolge mit dem menschlichen Selbstbewußtsein auch die menschliche Persönlichkeit aufhören würde. Wir müssen also vielmehr auf das zurückblicken, was Günther an der schon angeführten Stelle in der Vorschule sagt: es sollen sich die Bewußtsein zusammensetzen, so daß sich eine Ichheit als jene formale Einheit vorfinde, unter der göttliches und geistiges (menschliches) Leben mit abwechselnder Vorherrschaft des einen und des anderen wirksam sind[19]).

19) Bd. 2. S. 293 f.

Von einer Zusammensetzung des Wissens Christi ließe sich wohl insofern reden, als in ihm ein und dasselbe Subject ein doppeltes Wissen, das göttliche und menschliche hat: aber wenn eben diese Einheit des Wissenden nicht als eine numerisch reale anerkannt wird, dann kann auch die Ichheit, unter welcher göttliches und menschliches Leben stehen, nicht im wahren und eigentlichen, sondern höchstens in tropischem Sinne eine sein. Sind wie der Bewußtsein, so der Wissenden zwei, so kann zwar der eine sich mit dem anderen innigst vereint wissen, und deßhalb in hyperbolischem Sinne von dem, was des Anderen ist, wie wenn es sein wäre, reden; aber nie kann er sich als den Anderen wissen und im eigentlichen Sinne das Leben desselben seines nennen. Wir kommen also hier zu demselben Ergebnisse, zu dem wir oben geführt wurden. Günther's Lehre vorausgesetzt, könnte das göttliche Ich wohl einiges, was des Menschen ist, in tropischer Redeweise, anderes aber ganz und gar nicht von sich aussagen, vor Allem sich nicht Mensch und Menschensohn nennen.

Um das Erörterte in Kürze zu wiederholen, so hat Nestorius ebenso wohl als Günther eine ursprüngliche und unauflösbare Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus gelehrt, und wenn er dieselbe sich erst in der Zeit vollenden ließ, so ist auch darin Günther von ihm nicht abgewichen. Der wahre „Separatismus" des Nestorius bestand darin, daß er die Menschheit Christi als ein dem physischen Sein nach für sich bestehendes, also selbstständiges Wesen betrachtete, und folglich den aus Maria geborenen Menschen Jesus vom ewigen Sohne Gottes des Vaters wie einen von dem anderen unterschied. Und weil Günther hierin ihm beistimmt, so kann er auch keine Einheit der Person, als jene annehmen, die aus der Vereinigung mehrerer Personen, d. i. selbstständiger Wesen entspringt, und die daher nie bewirken kann, daß Christus in wahrem und eigentlichem Sinne Einer sei. Wenn aber Günther die Vereinigung des

Wortes mit der Menschheit Christi von jener, die Gott mit den Gerechten hat, durch das, was er von der Mittheilung des Bewußtseins lehrt, zu unterscheiden sucht, so muß man darin allerdings ein Streben anerkennen, den Nestorianismus zu überwinden, ein Streben jedoch, das nicht zum Ziele gelangen konnte.

Den allerstärksten Beweis hievon haben uns seine Vertheidiger selbst, ohne es zu ahnen, geliefert. Sowohl Knoodt als Baltzer nämlich führen aus einem Glaubensbekenntniß, das sie dem Kirchenrathe von Chalcedon zuschreiben, den Satz an: „Wir lehren Einen Sohn in unserem Herrn Jesus Christus, und zwar vorzüglich den göttlichen Logos, den wesenhaften Sohn Gottes und Herrn erkennend, miterkennend aber den angenommenen Jesus von Nazareth, als den Theilnehmer an der Sohn- und Herrschschaft in der Verbindung mit dem Logos[20])." Hier sei, also bemerken Knoodt und Baltzer in voller Uebereinstimmung, das zwischen dem göttlichen Logos und dem Menschen Jesus obwaltende Verhältniß genau als jenes bestimmt, in welchem nach Günther die formale Einheit der beiden „Ichprincipien" sich gründe. Wie nämlich im Menschen dem Geiste, so komme im Gottmenschen dem Logos eine vorzügliche, d. i. die hegemonisch bestimmende Stellung zu: und wie deßhalb das Ich des Menschen vorzugsweise auf den Geist und einschließlich zugleich auf den Leib bezogen werde, so beziehe sich im Gottmenschen das Ich vorzüglich auf den Logos, und einschließlich zugleich auf den Menschensohn. Dieß werde vom Concil durch die Wörter: erkennend und miterkennend ausgedrückt. Durch die Bezeichnung des Menschen

20) Unum filium dicimus et Dominum nostrum Jesum Christum, per quem omnia facta sunt, principaliter quidem Deum Verbum intelligentes substantialiter filium Dei et Dominum; cointelligentes autem assumtum Jesum a Nazareth, quem unxit Deus spiritu et virtute, sicut in Verbi Dei copulatione filiationis et dominationis participantem.

aber als des Theilnehmers an der Herrlichkeit des Logos in der copulativen, d. i. formalen Einheit, werde dem Menschensohne die Persönlichkeit nicht ab-, sondern zugesprochen[21]).

Niemand wird verkennen, daß hiemit der vollste Einklang der Lehre Günther's mit dem Glaubensbekenntniß, das man vorbringt, dargethan ist. Aber zum großen Nachtheil der Sache Günther's und zu noch größerer Beschämung ihrer Vertheidiger ist bereits vor mehreren Jahren im Katholik[22]). und war vorher vom Pater Franzelin[23]) nachgewiesen, daß jenes Glaubensbekenntniß, weit entfernt ein katholisches zu sein, vom Urheber der nestorianischen Irrlehre, Theodor dem Mopsuestener, herrührt, und von Nestorius selbst gebraucht zu werden pflegte. Wer in der Conciliengeschichte in etwa bewandert ist, würde dieß, wenn nicht aus dem oben angeführten Satze, wenigstens aus der Ueberschrift (Expositio symboli falsati), die sonderlicher Weise von Baltzer selbst angegeben wird, erkannt haben. Denn nicht nur findet sich unter eben dieser Ueberschrift das fragliche Bekenntniß in den Acten des dritten und vierten allgemeinen Kirchenrathes[24]), sondern es ist von ihm in diesen auch sonst noch öfters die Rede[25]), stets aber wird beigefügt, daß es das durch Theodor von Mopsuestia verfaßte Symbolum der Nestorianer sei. In den Acten des fünften allgemeinen Concils findet es sich freilich unter dieser anderen Ueberschrift: Isti sunt thesauri impietatis Theodori. Sceleratum Symbolum Theodori,
und in der gar scharfen Verurtheilung wird zugleich gesagt,

21) Knoodt a. a. O. S. 325 f. Baltzer. Neue Briefe. II. S. 162 f.

22) Jahr 1862. I. S. 584 ff.

23) Theses de Verbo incarnato. an. 1859. p. 351 seqq. (Bis jetzt nur in Litographien ausgegeben.)

24) Mansi. Coll. Concil. Tom. IV. p. 1347. Tom. VI. p. 891.

25) Ibid. Tom. V. p. 696. Tom. IX. p. 410. (s. Cyr. Ep. ad Proclum.) p. 570. (Justiniani Imp. confessio.)

daß bereits die Väter zu Ephesus ihm und seinem Urheber das Anathem gesprochen[26]). Diesen nämlich wurde es, wie an der angeführten Stelle berichtet wird, von dem rechtgläubigen Priester Charisius vorgelegt. In dem Urtheil der Verwerfung aber, welches die Synode aussprach, wird eben jener Theil des Bekenntnisses, der von der Menschwerdung Gottes des Sohnes handelt, ausdrücklich hervorgehoben[27]). Auf dem Concilium zu Chalcedon scheint über dasselbe nicht eigens verhandelt worden zu sein; es findet sich jedoch in der von Baltzer citirten Actio prima, und wird noch an den anderen von uns angegebenen Stellen erwähnt, weil manche Denkschriften und theilweise auch die Acten der ephesinischen Synode zu Chalcedon verlesen wurden. Darum hätte Baltzer das Blatt, welches ihn so arg getäuscht hat, nur umzuwenden brauchen, um gleich nach der Expositio symboli falsati auch das eben mitgetheilte Anathem zu lesen.

Wenn übrigens derselbe eben bei Erörterung der Conciliенbeschlüsse seinem Gegner Clemens immer von Neuem vorwirft, daß er den dogmatischen Studien wenig obgelegen, so kann das nur denselben Eindruck machen, wie wenn bei Günther der Neffe den Nestorianismus auf den Eutychianismus folgen und aus beiden den Apollinarismus sich entwickeln läßt, und dann vom Oheim gelobt wird, „im Studium der sogenannten Kirchengeschichte seinen Geist vor-

---

26) Et postquam lecta sunt *blasphemiae Theodori* et impium ejus symbolum S. Synodus exclamavit: Hoc symbolum Satanas composuit. Anathema ei, qui hoc symbolum composuit. Hoc symbolum Ephesina prima Synodus una cum auctore ejus anathematizavit. Ibid. Tom. IX. p. 229.

27) Si qui inventi fuerint vel episcopi vel clerici vel laici sive sentire sive docere ea, quae continentur in oblata expositione a Charisio presbytero de unigeniti Filii Dei incarnatione, sive scelerata et perversa Nestorii dogmata, quae et subnexa sunt: subjaceant sententiae sanctae hujus et universalis Synodi.

züglich auf das innere Leben der Kirche, und zwar auf den Kern desselben, die Ideenwelt des Christenthums," gerichtet zu haben[28]).

VIII.

Einreden wider die Beweisführung für die reale Einheit der Person Jesu Christi.

Wir haben den Beweis für die reale Einheit der Person Christi zuerst und vorzüglich darauf gestützt, daß den göttlichen Büchern und den kirchlichen Bekenntnissen zufolge das ewige Wort sich nicht mit einem Menschen vereinigt, sondern Mensch geworden, und darum in Christus, wie wir soeben noch sagten, Gott Mensch und der Mensch Gott ist; daß nach eben jenen Glaubensquellen Gott der Sohn in aller Wahrheit aus Maria geboren, am Kreuze gestorben, von den Todten auferstanden ist. Obwohl nun dieser Beweis, wie beim heil. Cyrillus, bei Cassian und anderen Vätern, so bei sämmtlichen Theologen als der klarste und stärkste an die Spitze gestellt wird; so haben doch die Vertheidiger Günther's gerade auf ihn keine Rücksicht genommen. Clemens nämlich, gegen den sie zunächst schrieben, hatte sich auf keine theologische Beweisführung eingelassen, sondern damit begnügt, der Behauptung Günther's, „die menschliche Persönlichkeit dürfe in Christus der göttlichen nicht zum Opfer gebracht werden," die Entscheidungen der Kirche, deren zufolge es in Christus nur eine und nicht zwei Personen gibt, entgegenzustellen. Aber wenn aus diesem Umstande das Verfahren der Vertheidiger Günther's in jenen ihren Schriften seine Erklärung findet, so bleibt doch die Thatsache bestehen, daß weder die Schüler noch der Meister es auch nur versucht haben, den hauptsächlichen Beweis der herkömmlichen Lehre, die sie angriffen, zu entkräften. Es ist freilich

28) Vergl. Bd. 2. S. 260 und S. 276.

auch nicht einzusehen, wie ihnen dieses hätte auch nur dem Scheine nach gelingen können.

So sehen wir denn, was man über die Entscheidungen der Concilien, daß in Christus dem Herrn nicht zwei, sondern nur eine Person zu bekennen sei, zur Rechtfertigung Günther's vorgebracht hat. Clemens hatte zuerst die oben schon erwähnte Entscheidung des Kirchenrathes zu Chalcedon angeführt. Wenn es also in derselben heißt, die göttliche und menschliche Natur seien zu einer Person und einer Hypostase vereinigt, so daß Christus nicht in zwei Personen getheilt, sondern ein und derselbe eingeborene Sohn Gottes sei: so entgegnet man, daß zwei vollkommene Naturen, wenn sie, wie der Kirchenrath zugleich erklärt, ohne Verlust ihrer Eigenthümlichkeit vereinigt werden, nicht zu einer realen, sondern nur zu einer formalen Person, welche als solche die Persönlichkeit einer jeden der beiden Naturen voraussetzt, werden können. Diese Antwort stützt sich, wie man sieht, auf die bei Günther stets wiederkehrende Behauptung, daß eine vollkommene Natur nothwendig auch ihre eigene Persönlichkeit habe. Nach dem, was oben über Natur und Hypostase gesagt wurde, möge man beurtheilen, wie gegründet eine solche Behauptung sei, und wir werden auf dieselbe noch später zurückkommen. Wenn übrigens dieser Beschluß der Kirche seinem Wortlaute nach von einer formalen Einheit der Person Christi verstanden werden könnte, so würde doch eine solche Deutung durch eine andere Entscheidung unmöglich gemacht. Denn im fünften Canon des zweiten Kirchenrathes zu Constantinopel, den wir oben mittheilten, wird demjenigen das Anathem gesprochen, „der die eine Hypostase unseres Herrn Jesu Christi so versteht, als lasse dieselbe mehrere Hypostasen zu, und auf diese Weise in dem Geheimnisse Christi zwei Hypostasen oder Personen einzuführen sucht." Nun wird uns aber von Knoodt eben bei dieser Gelegenheit ganz ausdrücklich erklärt, daß „die formale Person als solche die Persön-

lichkeit einer jeden der beiden Naturen in der Weise zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, daß die niedere (menschliche) Persönlichkeit von der höheren (göttlichen) erhoben wird." Wer also die eine Person Christi für eine formale hält, der deutet die eine Subsistenz so, daß sie mehrere zuläßt, und führt in dem Geheimnisse Christi zwei Persönlichkeiten ein.

Obschon dieser Canon des constantinopolitanischen Concils von Clemens unmittelbar nach dem obigen Beschlusse des Concils zu Chalcedon angeführt worden war, übergehen ihn die Vertheidiger dennoch mit Stillschweigen, was um so mehr befremden muß, als er ihre Lehre von der formalen Person am nächsten berührt. Indessen glauben sie in anderen kirchlichen Entscheidungen für diese sogar Anhaltspunkte und mehr als Anhaltspunkte zu finden.

Das dritte Anathem des ephesinischen Kirchenrathes trifft Den, welcher in dem einen Christus die Hypostasen nach der Vereinigung scheidet, indem er sie nur durch die Gemeinschaft der Würde oder des Ansehens, oder der Herrschaft und nicht durch natürliche (physische) Einigung verbindet[29]). Hier werde also, sagt Knoodt, von Hypostasen in der Wahrheit geredet; Hypostase aber bedeute nach Clemens selbst so viel als Person. Und wenn der Canon die Einigung derselben für eine physische erkläre, so werde diese von Günther gewiß nicht geleugnet, da ohne dieselbe die formale Einheit durch das Selbstbewußtsein undenkbar wäre[30]).

Allein wir haben schon gezeigt, daß zur Zeit des ephesinischen Kirchenrathes, und namentlich beim heil. Cyrillus, der die Anathematismen verfaßte, daß Wort Hypostase noch

29) Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ, τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν αὐθεντίᾳ ἢ δυναστείᾳ καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον, συνόδῳ, τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν· ἀνάθεμα ἔστω.

30) A. a. O. S. 324 f.

keineswegs im Gegensatz zu Natur für Person gebraucht würde; und wenn dieß nicht andersher bekannt wäre, so genügten die Erklärungen, die der Heilige zur Vertheidigung eben dieses dritten Canons wider die Orientalen und Theodoret schrieb, um es außer Zweifel zu setzen. Denn er läßt in ihnen, sei es, daß er den Text des Canons anführt, sei es, daß er den Sinn desselben bestimmt, sehr oft das Wort φυσις an die Stelle des Wortes ὑποστασις treten. Unter den beiden ὑποστασεις, sagt er, verstehe er das, was vereinigt worden, die Gottheit und die Menschheit. Diese seien gewiß verschieden, und auch nach der Vereinigung als verschieden zu betrachten, insofern sie sich nicht vermischen; aber sie dürfen, nachdem sie einmal geeinigt sind, nicht in der Weise getrennt werden, daß man die Menschheit als ein Wesen und die Gottheit als ein anderes, und unter diesen beiden nur eine Gemeinschaft, wie sie auch unter Gott und der geheiligten Seele besteht, annehme. Auch hier dringt der Heilige darauf, daß der eingeborene Sohn Gottes, das Wort nicht einen Menschen zu sich erhoben, sondern die menschliche Natur annehmend, Mensch geworden ist[81]).

Weit entfernt also, daß die Lehre Günther's durch diesen Anathemismus vertheidigt werden könnte, wird sie auch in ihm vielmehr verworfen. Wohl ist es wahr, daß auch Günther eine physische Einigung der Hypostasen als Grund der formalen Einheit der Personen lehrt; aber es ist dieß, eben weil sie keine reale Einheit der Person hervorbringt, nur eine accidentale Vereinigung. Diese aber leugnete auch Nestorius schon deßhalb nicht, weil er die Vereinigung des Wortes mit dem Emmanuel für eine Inwohnung erklärte, und derjenigen, die Gott mit der geheiligten Seele hat, verglich. Denn es ist dieß ja, wie schon oben bemerkt wurde,

---

81) Ο Μονογενος γέγονεν ἄνθρωπος καὶ ὀυχ ὡς σὺ φὴς, ἀνέλαβεν ἄνθρωπον, σχετικὴν αὐτῷ δωρόυμενος τὴν συνάφειαν καὶ τῇ τῆς υἱοτητος χάριτι στεφανῶν, καθατιερ ἡμᾶς. Apolog. contra Theod.

eine geistige Inwohnung, die auch ihm zufolge die allerinnigste Lebensgemeinschaft begründete. Eben deßhalb wird sie auch als eine Vereinigung der Wirksamkeit nach bezeichnet. Möge nun immer von dieser jene, die Günther behauptet, durch das, was er von der Theilnahme an dem Bewußtsein lehrt, sich unterscheiden, es bleibt eine accidendale, d. i. eine solche Vereinigung, in welcher die hervorgebrachte Einheit sich nicht in der Substanz, noch in der Subsistenz, sondern nur in der Erscheinung findet. Wenn körperliche Substanzen durch unvollkommene Mischung vereinigt, Wasser z. B. mit Wein vermengt wird, so bewahren sie das ihnen eigenthümliche Sein, und bleiben also zwei verschiedene Naturen, aber sie treten in eine Berührung, zufolge welcher die Erscheinung, die Farbe z. B., der Geschmack, einer ist. Diese Einheit der Erscheinung und nichts anderes ist die formale Einheit, von der in Günther's Schule die Rede ist.

Um uns die Einheit des Gottmenschen aus jener des Menschen zu erklären, unterscheidet Trebisch „das Verhältniß der Substanzen und das Verhältniß der Thätigkeiten oder Erscheinungen." Das erstere ist eine Einheit, welche insofern eine hypostatische und substanziale genannt werden kann, als Hypostasen oder Substanzen sich einigen; das andere aber ergibt eine vermittelnde Einheit, welche die Einheit der Substanzen in der wechselseitigen Färbung der jedesmaligen Functionen offenbart. Diese nämlich „gehen zwar selbstständig von der eigenthümlichen Substanz aus, jedoch nicht ohne Einschlag (mittelst Ein- und Rückwirkung) der anderen mitverbundenen. Dieß ist die formale Einheit (weil Bethätigungen die Form des Princips sind), vermöge welcher jede bewußte und freie menschliche Thätigkeit zu einer geistig-seelischen wird[32]).

32) A. a. O. S. 144 f. Ebenso und noch deutlicher Knoodt: „Aus dieser Substanzen-Relation ergibt sich noch eine andere Rela-

Während also hier die reale oder physische Vereinigung der Naturen nur diese Einheit der Erscheinungen und Thätigkeiten zur Folge hat, gab uns der heil. Cyrillus als Folge der physischen Vereinigung, welche der dritte Canon lehre, die Einheit des erscheinenden und thätigen Subjectes an. Denn darum, sagte er, sei die ἑνωσις φυσικη eine wahre, weil in Christus der Gottessohn und Menschensohn nicht zwei, nicht einer in dem anderen, sondern Einer sei, insofern der Eingeborene nicht einen Menschen zu sich aufgenommen, sondern Mensch geworden sei. Und wenn die Theologie, um diese Erklärung auf einen bestimmten Ausdruck zurückzuführen, sagt, die physische Vereinigung sei keine substanziale, weil die beiden Naturen nicht zu einer werden, sondern unvermischt bleiben, aber auch keine accidentale, welche nur eine Einheit der Erscheinung zur Folge habe, sondern eine hypostatische oder persönliche, weil eine Hypostase oder Person, nämlich die zweite Person der Gottheit, beide Naturen inne habe: wenn, sagen wir, die Theologie also redet, so ist ihr darin die Kirche selbst vorangegangen, indem sie auf dem zweiten Concil zu Constantinopel erklärte, die Einheit des ewigen Wortes mit dem Menschen sei keine Einheit der Wirksamkeit, sondern der Hypostase nach, so zwar, daß im Gottmenschen nur eine Hypostase sei, und dann noch hinzufügt, diese Einheit sei nicht so zu ver-

---

tion, nämlich der Lebensfunctionen oder Erscheinungen der verbundenen Substanzen. In dieser anderen Relation kommt die Füreinandergesetztheit und Aneinandergewiesenheit also auch Unzertrennlichkeit der beiden Substanzen zur Offenbarung: die verschiedenen Functionen gehen zwar je von einer Substanz aus, aber nicht ohne Einschlag (mittelst Einwirkung und Rückwirkung) der anderen verbundenen. Beide Substanzen führen also ein einheitliches, weil wechselseitig bestimmtes und bedingtes Leben .... Und das ist die Form-Einheit oder die formale Einheit von Geist und Natur im Menschen, die eine Person des Menschen ...." A. a. O. S. 328 ff.

stehen, daß zwei Hypostasen oder Personen vereinigt, sondern eine Person in zwei Naturen da sei[33]).

Der erstere dieser beiden Canonen verwirft zugleich mit der Einigung der Wirksamkeit nach (ἑνωσις κατα ἐνεργειαν) auch die Einigung der Beziehung, dem Verhältnisse nach (ἑνωσις κατα ἀναφοραν ἡ σχεσιν) und stellt ihnen die hypostatische Vereinigung (ἑνωσις κατὰ ὑποστασιν) entgegen. Auch dieses hatte man wider Günther, der die Einheit der Person Christi ausdrücklich für eine Beziehung oder Relation erklärt, hervorgehoben. Aber Knoodt entgegnet, es komme Alles darauf an, was für eine Relation zwischen dem Logos und dem Menschen in Christus angenommen werde. Das Concilium verwerfe jene, welche von Nestorius und Theodor behauptet werde, nämlich ein bloß äußeres Verhältniß, das durch Gnadengaben, durch die Annahme zum Sohne durch Mittheilung der Würde, des Namens entstehe: wohingegen nach der Erklärung des heil. Cyrillus „die Menschwerdung des Logos das Ineinander der Aneignung des Unserigen und des Theilgebens des Seinigen" sei. Eben diese nicht äußere, sondern innere Relation lehre Günther. Wenn es aber schon häretisch wäre, die Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus überhaupt eine Relation zu nennen, so würde dieser Vorwurf auch den heil. Thomas von Aquin treffen, der wiederholt die Unio für ein Verhältniß (relatio quaedam) zwischen Gott und der Menschheit erkläre[34]).

Allein hier ist für's Erste zu bemerken, daß wir, um den Sinn der kirchlichen Entscheidung zu bestimmen, nicht bloß die Einheit, welche in ihr verworfen, sondern zugleich jene, welche als die wahre gelehrt wird, zu betrachten haben. Wenn also der Kirchenrath nur entschieden hätte, die Einheit des Gottmenschen sei nicht die Einheit der Beziehung,

---

33) Siehe die oben angeführten Canonen 4 und 5.

34) A. a. O. S. 328 ff.

welche die Nestorianer behaupteten, zwei Personen unterscheidend, die nur der Benennung, der Ehre und Anbetung nach eine Person wären, so möchte man zweifeln können, ob dadurch auch eine Lehre verurtheilt werde, welche zwar die Einheit der Beziehung festhalte, aber einer solchen Beziehung, derzufolge die zwei Personen in einer innigeren Weise zu einer Person würden. Allein der Kirchenrath fügt hinzu, vielmehr sei mit den Vätern zu erkennen, daß sich das Wort mit der menschlichen Natur der Hypostase nach vereinigt habe, so daß in Jesus Christus nur eine Hypostase, die zweite Person der heiligen Dreifaltigkeit sei. Dadurch also wird allerdings ausgesprochen, daß die Einheit des Gottmenschen überhaupt keine Einheit der Beziehung ist, wofern das Wort Beziehung oder Verhältniß in seiner gewöhnlichen Bedeutung gefaßt wird. Dieser gemäß setzt nämlich die Beziehung mehrere unter sich verschiedene Wesen voraus. Ist aber in dem Beschlusse des Kirchenrathes nicht ausgesprochen, die Einheit Christi habe nicht darin ihren Grund, daß in ihm mehrere Personen zu einer würden, sondern darin, daß es in ihm nur eine Person gebe? Daß aber Hypostase hier so viel als Person bedeute, geht nicht bloß aus dem Zusammenhange dieses Beschlusses hervor, sondern wird in dem gleich folgenden ausdrücklich erklärt, und dort von neuem gesagt, die Einheit der Person sei nicht so zu deuten, daß sie mehrere Personen zuließe.

Indeß sagten wir, daß diese näheren Bestimmungen es überhaupt unmöglich machten, die Einheit Christi aus einem Verhältnisse zu erklären, wofern man dieses Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehme. In der Philosophie nämlich gibt man demselben eine ausgedehntere Bedeutung und redet von einer Beziehung, welche ein und derselbe Gegenstand, wenn er unter verschiedener Rücksicht betrachtet wird, zu sich selber hat, von der relatio identitatis. In diesem Sinne könnte allerdings auch von einem Verhältnisse zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus die Rede sein,

Aber damit wäre nichts Anderes gesagt, als daß der Logos ein und derselbe mit dem Menschen Jesus oder, um es noch schärfer auszudrücken, daß er der Mensch Jesus sei, mit dem Unterschiede allein, daß durch das Wort Logos die zweite Person der Gottheit, wie sie von Ewigkeit an sich ist, durch die Worte: Mensch Jesus aber derselbe Logos, insofern er durch die angenommene menschliche Natur zugleich Mensch ist, bezeichnet wird.

Was aber die Lehre des heil. Thomas angeht, so gibt sie noch zu einer anderen Bemerkung Anlaß. Der Heilige sagt allerdings, daß die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in einem Verhältnisse besteht, insofern beide einer und derselben Person angehören[35]), und auch die Einigung Gottes des Sohnes mit der menschlichen Natur erklärt er daraus, daß diese, indem sie vom Sohne Gottes angenommen wurde, in ein Verhältniß zu ihm trat[36]): aber darum nennt er nicht auch die „Union des Logos mit dem Menschen Jesus" eine Beziehung. Wie sich, die Worte in ihrer eigentlichen Bedeutung gefaßt, nicht sagen läßt, daß der Sohn Gottes den Menschen, sondern nur, daß er die menschliche Natur angenommen hat, so läßt sich auch von keiner Vereinigung, sondern nur von einer Einheit „des Logos mit dem Menschen Jesus" reden. Mögen immer auch heilige Väter bei Gelegenheiten, wo es auf scharfe Bestimmung der Glaubenslehre weniger ankam, nicht so sorgfältig im Ausdrucke sein[37]), so finden doch die er-

35) An den Stellen, auf die Knoodt verweist (S. p. 3. 9. 16. a. 6. 9. 35. a. 6.) wird zwar die Unio eine relatio genannt, aber ohne nähere Bestimmung. Diese nämlich hatte der heilige Lehrer früher gegeben: Unio de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona. Ibid. q. 2. a. 7.

36) Ibid. a. 8.

37) Auch beim heil. Augustin (De agone christ. c. 11.) begegnet man der Redeweise hominem assumsit. Darüber also sagt der heil.

wähnten Unterscheidungen nicht nur in der Lehre, sondern auch in der Sprache der Concilien selbst ihre Bestätigung. In einer Denkschrift des Papstes Felix, die auf dem Kirchenrathe zu Ephesus gelesen wurde, heißt es: „Jesus Christus ist der ewige Sohn Gottes und nicht ein von Gott angenommener Mensch. Denn der Sohn Gottes hat nicht einen Menschen angenommen, so daß dieser ein Anderer oder Zweiter neben ihm wäre[38]).“ Ganz in derselben Weise sagt der heil. Cyrillus: „Wir wissen, daß Christus nicht ein mit Gott vereinigter Mensch, sondern Gott ist, der die menschliche Natur angenommen hat.“ Und bald nachher: „Obgleich er aber Mensch geworden ist, so müssen wir deßhalb ihn nicht als zwei“ (Vereinigte) „denken;“ und „möge er Gott oder Mensch oder Jesus genannt werden, er ist einer und derselbe[39]).“

Sehr scharf und bestimmt drückt sich darüber die berühmte elfte Synode von Toledo aus: „Das göttliche Wort hat keine menschliche Person, sondern die menschliche Natur angenommen und mit der ewigen Person der Gottheit die

---

Thomas: Hujusmodi locutiones non sunt extentendae tanquam propriae, sed pie sunt exponendae, ubicunque a sacris Doctoribus ponuntur; ut dicamus hominem assumtum, quia ejus natura est assumta, et quia assumtio terminata est ad hoc, ut Filius Dei sit homo. S. p. 3. 9. 4. a. 3. ad 1.

38) Credimus in D. N. Jesum Christum de Virgine Maria natum, quia ipse Dei sempiternus Filius et Verbum, et non homo Deo assumtus, ut alter sit praeter ipsum. Neque enim hominem assumsit Dei Filius, ut alter sit praeter ipsum. Conc. Chalced. P. II. act. 1. Act. Conc. Ephes.

39) Ἡμεῖς δὲ οὐκ ἄνθρωπον Θεῷ ἑνωθέντα, ἀλλὰ Θεὸν τὰ ἀνθρώπινα προσλαβόμενον οἴδαμεν τὸν Χριστον. — Εἰ γὰρ καὶ γέγονεν ἄνθρωπος, ἀλλ' ὀυ διὰ τουτο δύο αὐτὸν ὑποπτεύειν ὀφείλομεν. — Προσλαβὼν δὲ καὶ τὸ ἀνθρώπινον ἕις καὶ ὁ αὐτὸς ὑπάρχει, κἂν Θεὸς λέγηται, κἂν ἄνθρωπος, κἂν Ἰησους. Quod B. 8. sit Dei para. n. 9. 12. 14.

zeitliche Substanz des Fleisches vereinigt[40])." Es ist aber auch nicht zu übergehen, daß der Kirchenrath zu Constantinopel in eben dem Canon, von welchem wir reden, um die nestorianische Irrlehre anzugeben, sich des Ausdruckes: „Vereinigung des göttlichen Wortes mit dem Menschen" bedient, wo er eben die rechtgläubige Lehre bestimmt, sowohl in diesem, als in den folgenden Beschlüssen immer sagt: „Vereinigung des göttlichen Wortes mit dem Fleische." Denn obgleich das Wort Fleisch oft dasselbe als Mensch bedeutet, so kann es doch viel eher als dieses für menschliche Natur stehen. Doch wie immer es sich mit dieser Ausdrucksweise verhalte, jene Redensarten, die in Günther's Schule so gewöhnlich sind, „Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus," „Erhebung des Menschen Jesus zum Logos" wird man gewiß weder bei den Vätern noch in kirchlichen Denkschriften antreffen. Der Grund ist, weil zwar das concret Allgemeine *Mensch*, aber nicht auch das concret Individuelle *dieser Mensch* mit dem Abstracten *Menschheit* oder menschliche Natur verwechselt wird.

Wenn sich endlich Knoodt auf den heil. Cyrillus beruft, so sagt dieser gewiß an manchen Orten, daß in der Menschwerdung der Logos sich das Unserige angeeignet und das Seinige mitgetheilt habe; in welchen Ausdrücken des Heiligen jedoch Knoodt jenes *Ineinander* der Aneignung und des Theilgebens, das er meint, nämlich des Logos im Menschen Jesu, zu finden geglaubt hat, kann ich nicht wissen, da er anzumerken versäumt hat, wo die Stelle, aus welcher er nur einzelne zerstreute Wörter mittheilt, zu finden ist, Aber dieß weiß ich, daß nicht erst in den Beschlüssen der späteren Concilien, wie wir schon gesehen haben, sondern schon in dem achten Anathematismus des heil. Cyrillus eben

---

40) Deus Verbum non accepit personam hominis sed naturam, ut in aeternam personam divinitatis temporalem accepit substantiam carnis. In conf. fidei (Denzinger. Enchir. n. 230).

dieses Ineinander ganz ausdrücklich verworfen wurde: „So Jemand zu sagen sich erkühnt, der angenommene Mensch sei mit dem göttlichen Worte anzubeten und Gott zu benennen, als einer in dem anderen, denn das gibt das stets beigefügte Wörtlein mit zu verstehen, ... der sei im Banne[41].“ Auch in dem unmittelbar vorhergehenden Canon wird demjenigen das Anathem gesprochen, der die Herrlichkeit des Eingeborenen dem Menschen Jesus als einem anderen neben ihm zuerkennt[42].

Aber ganz besonders stützen sich die Vertheidiger Günther's auf jene vielen Erklärungen der Väter und der Kirche, denen zufolge in Christus dem Herrn die menschliche Natur unvermischt und unvermindert ist, und es deßhalb in ihm außer dem göttlichen ein menschliches Wollen und Wirken gibt. Indem also Knoodt, über den Monothelismus sich verbreitend, manche derartige Erklärungen anführt, zieht er bald den Schluß: „Zwei also, der Logos und der Mensch, jeder nach der Eigenthümlichkeit seiner mit der anderen nicht vermischten Natur, wirken ganz unverkürzt und uneingeschränkt in der einen Lebensgemeinschaft die sie eingegangen[43];“ — bald versichert er: „Mit bestimmteren Worten kann die actuelle menschliche Persönlichkeit in der unio hypostatica nicht bezeichnet werden[44].“ Und jener Schluß wäre ganz richtig, und diese Versicherung sehr

41) Can. 6. Εἴ τις τολμήσει λέγειν, τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ θεῷ λόγῳ, καὶ συνδοξάζεσθαι, καὶ συγχρηματίζειν θεόν, ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ· τὸ γάρ. „Σύν,“ ἀεὶ προστιθέμενον, τοῦτο νοεῖν ἀναγκάζει· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀναπέμπει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος· ἀνάθεμα ἔστω.

42) Can. 7. Εἴ τις φησίν, ὡς ἄνθρωπον ἐνηργῆσθαι, παρὰ τοῦ Θεοῦ λόγου τὸν Ἰησοῦν, καὶ τὴν μονογενοῦς εὐδοξίαν περιῆφθαι, ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ὑπάρχοντα· ἀνάθεμα ἔστω.

43) A. a. O. S. 338.

44) A. a. O. S. 350.

gegründet, wenn jede geistige Natur dadurch, daß sie im Wissen und Wollen sich bethätigt, actuelle Person wäre. Aber ohne diese Voraussetzung der Günther'schen Philosophie läßt sich in den angeführten Zeugnissen nichts Derartiges finden. Es kommt hier ganz vorzüglich auf die Entscheidung des dritten Kirchenrathes zu Constantinopel an. In diesem sollte der Monothelismus in solcher Weise verurtheilt werden, daß zugleich die Bestimmungen des Concils von Chalcedon aufrecht erhalten und wider die Lästerungen der Häretiker geschützt würden. Es wird also mit den Worten des letzteren von neuem festgesetzt, daß „der eine Sohn Gottes Jesus Christus nicht in zwei Personen geschieden oder getheilt, sondern in zwei Naturen da ist, die unvermischt jede in ihrer Eigenthümlichkeit beharren, aber in einer Person und einer Hypostase geeinigt sind." Und wenn nun, sei es in der Entscheidung des Concils selber, sei es in dem Decret des Kaisers (denn auch auf dieses beruft sich Knoodt), weiter gelehrt wird, daß es ebenso in Christus zwei Willen und eine doppelte Wirksamkeit gebe, so ist doch damit wahrlich nicht gesagt, daß es in ihm auch zwei Personen, neben der göttlichen nämlich eine menschliche, gebe. Vielmehr finden wir darin die Lehre, die wir schon oben in anderen Concilienbeschlüssen nachwiesen: daß nämlich im Gottmenschen wie der Seiende, so der Wollende und Wirkende Einer ist, wenn gleich die Wesenheit oder Natur und somit der Wille und das Wirken gedoppelt sind.

Indessen, sagt Knoodt, „damit an der Feststellung der Persönlichkeit der Menschennatur auch gar kein Moment fehle," habe das Concil, alles in Kürze zusammenfassend, sich also ausgesprochen: „Daß die zwei Naturen unseres Herrn Jesu Christi in seiner Einen Person sich durchleuchten, in welcher er sowohl die Wunder, als die Leiden in seinem ganzen heilsthätigen Wechselverkehr nicht etwa dem Scheine nach, sondern wahrhaft verrichtet hat wegen der anzuerkennenden Verschiedenheit der

Natur in der einen und derselben Person, da eine jede Person in Gemeinschaft mit der anderen ungetheilt und unvermischt dasjenige will und wirkt, was ihr eigenthümlich ist." Wäre das im Beschlusse des Concils zu lesen, so hätte derselbe — freilich im Widerspruch mit allen anderen — wirklich „die Persönlichkeit der Menschennatur" Christi festgestellt. Allein in getreuer Uebersetzung lautet die Stelle also: „Wir sagen, daß seine Naturen zwei sind, in seiner Einen Person erscheinend, in welcher er während seines ganzen heilsthätigen Wandels sowohl die Wunder, als die Leiden nicht dem Scheine nach, sondern wahrhaftig offenbarte, indem die Verschiedenheit der Naturen in einer und derselben Person sich dadurch zu erkennen gab, daß eine jede der beiden Naturen in Gemeinschaft mit der anderen das ihr Eigenthümliche wollte und wirkte[45])." Außer anderen nicht so erheblichen Veränderungen hat also Knoodt in dem letzten Satze statt Natur Person gesetzt und dadurch den Sinn geradezu umgekehrt, ein Verfahren, das um so mehr befremden, aber auch um so mehr als ein bloßes Versehen betrachtet werden muß, als auf diesem Concil, wie auch bereits auf den zwei vorhergehenden die Wörter Natur (φυσις) und Hypostase oder Person (ὑποστασις, προσωπον) scharf unterschieden wurden, und in dem vorliegenden ausführlichen Beschluß die Zweiheit der Naturen der Einheit der Person wiederholt entgegengesetzt ist.

Aber immer wird doch, könnte man einwenden, an der zuletzt betrachteten Stelle jeder der beiden Naturen ein eigenes Wirken zugeschrieben. Es scheint also doch nicht

---

45) . . . . . . φαμὲν δύο αὐτοῦ, τὰς φύσεις ἐν τῇ μιᾷ αὐτοῦ διαλαμπούσας ὑποστάσει, ἐν ᾗ τά τε θαύματα, καὶ τὰ παθήματα δι' ὅλης αὐτοῦ τῆς οἰκονομικῆς ἀναστροφῆς, οὐ κατὰ φαντασίαν, ἀλλὰ ἀληθῶς ἐπεδείξατο, τῆς φυσικῆς ἐν αὐτῇ τῇ μιᾷ ὑποστάσει διαφορᾶς γνωριζομένης τῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἑκατέραν φύσιν θέλειν τε καὶ ἐνεργεῖν τὰ ἴδια.

Lehre des Kirchenrathes zu sein, daß das Wirken zwar doppelt, ein göttliches und ein menschliches, der Wirkende aber nur Einer sei.

Um hierüber richtig zu urtheilen, erinnere man sich an die gleich anfangs von uns hervorgehobene Unterscheidung zwischen principium quod und principium quo. Dieses ist die Natur als Inbegriff oder vielmehr als realer Grund aller Vermögen; jenes die Person als Träger oder Inhaber der Natur und der Vermögen. Dem principium quod also, der Person, gehören wie die Wesenheit und das Sein, so die Vermögen und das Wirken an. Aber weil doch durch das Sein die Wesenheit verwirklicht und durch das Wirken das Vermögen in Thätigkeit gesetzt wird, so sagen wir allerdings das Wirken auch vom Vermögen, dem principium quo aus, z. B. „die Vernunft denkt,“ „der Wille beschließt.“ Wie wir nun dadurch gewiß nicht zu leugnen beabsichtigen, daß es eigentlich der eine Geist ist, der mit der Vernunft denkt und mit dem Willen beschließt, so wird auch dadurch, daß der Kirchenrath der göttlichen und der menschlichen Natur ein eigenes Wirken zuertheilt, nicht aufgehoben, was er unmittelbar vorher bestimmt hatte, daß es einer und derselbe ist, der (durch seine göttliche Natur) Wunder wirkte, und (in seiner menschlichen Natur) dem Leiden unterworfen war.

Wollen wir hierüber auch noch eine ausdrückliche Erklärung der Kirche, so finden wir dieselbe in dem zehnten und elften Canon der Synode, die unter Martin I. im Lateran gehalten und zugleich mit dem Schreiben des Papstes Agatho vom sechsten allgemeinen Kirchenrath angenommen wurde. In jenen Canonen wird entschieden: daß in dem Einen Herrn Jesus Christus wie der Wille, so das Wirken zweifach ist, göttlich und menschlich, beide aber deßhalb vereinigt sind, weil durch die eine und die andere Natur ein und derselbe Wollende und Wirkende thätig

ist[46]). Endlich aber wird sowohl in den Entscheidungen dieser Synode, als auch in dem erwähnten Briefe des Papstes Agatho, welcher ebenfalls das Glaubensbekenntniß einer zahlreichen Synode enthält, der Gegensatz zwischen den Geheimnissen der Menschwerdung und der Dreieinigkeit stark hervorgehoben. Es ist aber keinem Zweifel unterworfen, daß in diesen kirchlichen Denkschriften ebenso wohl die Einheit der göttlichen Natur, als die Dreieinheit der Personen in numerisch realem Sinne verstanden werden[47]). Wir dürfen also auch die Einheit der Person Jesu Christi nicht anders deuten. Wenn demnach Günther sagt: wie die Einheit der göttlichen Wesenheit die formale der Relation sei, so auch die Einheit der Person Jesu Christi[48]), so sagen wir umgekehrt: wie die Einheit der göttlichen Wesenheit die reale Zahleneinheit ist, also auch die Einheit der Person Christi.

Bei derselben Gelegenheit weist Günther auf jenen Ausspruch des athanasianischen Glaubensbekenntnisses hin, dem zufolge Gottheit und Menschheit in Christus, wie Seele und Leib im Menschen zur Einheit verbunden sind, und es ist eben dieser Vergleich, auf den auch seine Schüler sich ganz vorzüglich berufen. Ja, sie sind überzeugt, daß es der Mangel an Einsicht in das Wesen des Menschen ist, welcher „die

---

46) Si quis secundum SS. Patres non confitetur, proprie et secundum veritatem *duas* unius ejusdemque Christi Dei nostri *voluntates* cohaerenter unitas, divinam et humanam, ex hoc quod *per utramque ejus naturam voluntarius naturaliter idem consistit nostrae salutis* (operator), anathema sit.

Si quis secundum SS. Patres non confitetur proprie et secundum veritatem *duas* unius ejusdemque Christi Dei nostri *operationes* cohaerenter unitas, divinam et humanam, ab eo, quod *per utramque ejus naturam operator naturaliter idem existit nostrae salutis*, condemnatus sit.

47) Theol. der Vorz. Bd. 1. n. 213. 214. 242.

48) Vorsch. Bd. 2. S. 298.

Scholastik und ihre modernen Anhänger unfähig macht, über Christologie ein entscheidendes Wort zu sprechen[49]). — Und gewiß, wer es begreifen könnte, daß die Einheit des Menschen, an deren Vollkommenheit uns die Thatsachen des eigenen Bewußtseins nicht zweifeln lassen, nur jene formale sei, welche Günther lehrt; der möchte sich leichter überreden lassen, für eine solche auch die Einheit Christi anzusehen: und wer überdieß dafür hielte, daß man im christlichen Alterthume über die Einheit des Menschen wie Günther gedacht habe, der müßte die Berufung auf jenen Vergleich im Glaubensbekenntnisse für wohl gegründet ansehen. Indessen glauben wir bei Erörterung der Lehre Günther's vom Menschen bereits dargethan zu haben[50]), daß dieselbe, weit entfernt, die Thatsachen, welche die Einheit des menschlichen Wesens bekunden, zu erklären, in ihnen vielmehr ihre vollste Widerlegung findet, so daß ihr ganz und gar kein Stützpunkt bleibt, als die irrthümliche Annahme der sich besondernden Natursubstanz. Was aber die Lehre der christlichen Vorzeit, auf die wir dort nur hindeuten konnten, angeht, so ist zwar auch hier nicht der Ort, uns in eine ausführliche Untersuchung derselben einzulassen; doch führt uns eben der Vergleich der Einheit Christi mit der Einheit des Menschen zu Thatsachen, welche für sich allein hinreichen, uns über die im Alterthume herrschende Ansicht aufzuklären.

Oder haben etwa die Väter, hat die Kirche sich über die Einheit Christi nur durch jenen Vergleich ausgesprochen? Wir begegnen demselben beim heil. Cyrillus in der Erklärung des vierten Anathematismus: „Gleichwie der Mensch nicht in zwei Personen getheilt werden darf, obschon er aus Leib und Seele besteht, sondern einer und derselbe Mensch

---

49) Trebisch a. a. O. S. 171. Knoodt a. a. O. S. 249 ff. Baltzer a. a. O. S. 151 ff.

50) Phil. der Vorzeit. Bd. 2. n. 818 ff.

ist; also verhält es sich auch mit dem Emmanuel." Sogleich aber fährt Cyrillus fort: „Denn weil das fleisch- und menschgewordene Wort Gottes Ein Sohn und Ein Herr ist, so ist auch seine Person durchaus nur eine, und dieser legen wir des Wandels im Fleische wegen das Menschliche und wegen der unaussprechlichen Zeugung aus dem Vater das Göttliche bei. Die aber eine Scheidung machen und (den einen Christus) „in den Menschen, als wäre er ein von dem Worte Gottes unterschiedener Sohn, und in Gott als den anderen Sohn theilen, zwei Söhne behauptend, solche unterliegen mit Recht diesem Anathema [51])." — Und wenn die Kirche in dem Glaubensbekenntniß, auf das man sich beruft, die Einheit Christi durch die Einheit des Menschen erklärt, so hat sie uns doch in eben diesem und anderen ihrer Bekenntnisse und Beschlüsse den scharf bestimmten Aufschluß gegeben, daß die Einheit der Person Christi keine Einheit der Beziehung, der Form, d. h. der Thätigkeit oder Erscheinung, sondern die Einheit der Hypostase, also des Seins selber ist, daß diese Einheit nicht als „das Ineinander" zweier Personen, daß sie überhaupt nicht so zu deuten ist, als ließe sie mehrere Personen oder Hypostasen, die vereinigt wären, zu. Gesetzt also, es lägen keine Zeugnisse der Väter, keine Entscheidungen der Kirche vor, die uns belehrten, daß es im Menschen nur eine Seele gibt, die zugleich Princip des sinnlichen und vernünftigen Lebens ist: müßten wir dann nicht eben daraus, daß man die Einheit Christi mit der Einheit des Menschen verglich, folgern, daß also dem Glauben der Kirche zufolge diese letztere ebenso wenig, als die erstere, die formale Einheit ist, von der Günther redet?

Zu eben diesem Schlusse werden wir noch auf andere Wege geführt. Wie die Nestorianer mit dem Vergleich, von dem wir sprechen, sehr unzufrieden waren, so drängten um-

51) Explicatio duodecim capitum. Anath. IV.

gekehrt die Eutychianer ihn in den Vordergrund[52]). Es brauchten aber weder die Nestorianer den Vergleich zu scheuen, noch konnten die Eutychianer ihn benutzen, wenn die Einheit des Menschen nicht als eine reale und numerische anerkannt war. Und daß sie es war, ergibt sich überdieß aus der Antwort, welche die Rechtgläubigen den einen und den anderen gaben. Die Nestorianer folgerten: wenn in Christo Gottheit und Menschheit, wie im Menschen Seele und Leib, vereinigt wären, so würden auch die Naturen nicht geschieden sein; und die Eutychianer schlossen: wenn es gestattet sei, des Menschen Natur eine zu nennen, so dürfe man auch vom Gottmenschen behaupten, daß die Natur in ihm, wie die Person nur eine sei. Beiden aber ward erwiedert, ein Beispiel, das zur Erläuterung gebraucht werde, müsse nicht in allen Stücken mit dem Gegenstande, der zu erklären ist, übereinkommen[53]). Was man durch den Vergleich mit dem Menschen zeigen wolle, sei dieß, daß die Einheit Christi als eine wahre und eigentliche, folglich als eine solche zu betrachten sei, die den Gottmenschen seinem Sein nach zu Einem mache. Wenn nun die Eutychianer aus diesem Vergleiche folgerten, daß nicht bloß die Hypostase (das persönliche Sein), sondern auch die Natur (das substanziale Sein) eines sei, so bedächten sie nicht, daß im Menschen Leib und Seele darum eine Natur bilden, weil der Leib ohne die Seele gar nicht, die Seele aber nur im Leibe auf die ihr natürliche Weise sein und daher nur in ihm erschaffen werden kann. Sie sind sich gegenseitig Ursache des Daseins[54]).

---

52) Leont. Byz. Contra Nestor. et Eutych. L. 1. initio. Bibl. maxima. T. IX. p. 676.

53) Non tamen recte faciunt, qui vim adhibent, ut sic habeat exemplum, ut prototypon. Non enim esset jam exemplum, nisi haberet aliquid dissimile. Leont. l. c.

54) Cum una natura dicitur humana, quae tamen ex duabus constat i. e. ex anima et corpore, principaliter causa est, quia nec

In voller Uebereinstimmung hiemit löst der heil. Thomas die Schwierigkeit, die wir besprochen, also: Leib und Seele sind im Menschen zu der doppelten Einheit der Natur und der Person verbunden. Denn weil die Seele mit dem Körper als die Form, die ihn zu dem eigenthümlichen Sein des menschlichen Leibes vollendet, verbunden wird, so entsteht aus beiden wie aus actus und potentia, der Form und dem Stoffe, Eine Natur. Unter dieser Rücksicht wird aber die Einheit Christi nicht mit der Einheit des Menschen verglichen; da ja die Gottheit nicht Form eines anderen Wesens, am wenigsten eines Körpers werden kann. Die Einheit der Person aber besteht darin, daß Einer der in Leib und Seele Subsistirende ist, und dieß ist die Rücksicht, unter welcher der Vergleich angestellt wird. Denn auch in Christus ist es Einer, der in der göttlichen und der menschlichen Natur subsistirt [55]).

---

initialiter anima alibi possit existere, quam in corpore, in corpus valeat constare sine anima. S. Gelasius P. Adv. Nestor. et Eutych. Bibl. max. Tom. VIII. p. 702.

55) Ex anima et corpore constituiter in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia . . . vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma. Unitas vero personae constituiter in eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima; et quantum ad hoc attenditur similitudo: unus enim Christus subsistit in divina natura et humana. S. p. 3. q. 2. a. 1. ad 2.

XLI.

Die Unauflöslichkeit der Ehe nach der Lehre der heiligen Schrift.

II.

Die alttestamentlichen Gesetzesstellen ließen uns die Unauflöslichkeit der Ehe dem Bande nach als das von Gott Gewollte erkennen, indem sie die Scheidung — und wir verstanden darunter die separatio perpetua a thoro et mensa — nur für den Fall der schweren Vergehen gegen die eheliche Treue (ervath dabar) gestatteten durch Ertheilung eines Scheidebriefes in den gesetzlich vorgeschriebenen Formen. So stimmt das Gesetz der Thora mit den Forderungen des Naturrechtes überein, die auch trotz aller Herzenshärte aufrecht erhalten bleiben müssen und keine Nachsicht zulassen; andererseits waltet aber zwischen dem alttestamentlichen Wesen der Ehe und dem des neuen Bundes ein großer Unterschied ob. Dieser betrifft die Frage nach der Auflösbarkeit nur insofern, als die christliche Anschauung über die Ehe neue Gründe für ihre gänzliche Unfähigkeit, getrennt zu werden, an die Hand gibt. Die Scheidung vom Bande ist nunmehr eine physische und metaphysische Unmöglichkeit geworden.

Thiersch sagt irgendwo in seinem christlichen Familienleben, daß die Feststellung des Wesens der Ehe und ihrer Hauptgesetze nicht auf Grund controvertirter Stellen der heiligen Schrift, über deren Sinn man nur schwer ein Einverständniß werde erzielen können, sondern nach dem klaren

Ausspruche Pauli im 5. Kap. des Epheserbriefes, welcher ohne Beziehung ist zu den mehr zusammenhängenden übrigen Stellen des neuen Testamentes, in denen in specie die Scheidungsfrage behandelt wird, zu erfolgen habe. Er hat darin vollkommen Recht: der katholische Begriff der Ehe und die daraus abzuleitenden Gesetze sind aus der kirchlichen Anschauung über beides, wie sich dieselbe in der Tradition niedergelegt findet, zu entnehmen. Diese aber hat sich daran gewöhnt, die christliche Ehe in wesentlicher Beziehung zu dem Geheimnisse der Einheit zwischen Christus und seiner Kirche aufzufassen. Soweit die heiligen Väter, besonders Methodius[1]), diesen Gedanken ausgesprochen und ausgebildet, hat Scheeben[2]) in trefflicher Zusammenfassung reproducirt. Wir müssen für unseren Zweck denselben näher ausbeuten. Die Ehe ist das Symbol oder besser eine Nachbildung der Vereinigung des Bräutigams Christus und seiner Braut, der Kirche. Offenbar ist die Kirche in diesem Sinne als die sogenannte streitende zu verstehen, d. h. als die noch hier auf Erden ihrer Vollendung entgegenstrebende Gemeinschaft der Erlösten. Die Vereinigung ist keine bloß äußerliche, noch auch eine nur rechtliche, sondern eine reale; wir sind Glieder an dem Einen Leibe, wovon Christus das Haupt ist, Er ist der Weinstock, wir die Reben. Der Erlöser hat sich an seine Kirche geschenkt als ihr eigenstes Besitzthum und hinwiederum ist diese an jenen hingegeben als die theuer erkaufte. Das Wechselverhältniß besteht nicht nur im Geben und Nehmen, sondern im gegenseitigen Besitzen, so daß Beide zusammengenommen erst das Eine Ganze, die Kirche in ihrem vollendeten Begriffe werden. Eine Trennung und Scheidung zwischen Christus und der Kirche ist absolut unmöglich: Christus in seiner Eigenschaft als Haupt und Bräutigam der Kirche ist ohne diese, die Kirche ohne Christus

1) Conv. dec. virg. III, 4. 7. 8.

2) Mysterien des Christ. S. 578 ff.

schlechthin ein Undenkbares, darum Unmögliches. Wir können uns nicht einmal ein Glied der Kirche nach dem anderen wegdenken, denn alle Glieder sind in Christo und Er ist in Allen. In die Einheit wird Jeder bei der heiligen Taufe aufgenommen, und nach christlicher Lehre ist das beim Empfange dieses Sacramentes der Seele eingedrückte Wahrzeichen ein unauslöschliches. Wohl gibt es beklagenswerthe Umstände, welche den Lebensstrom aufhalten und hemmen, der von Christo in die Seele des Einzelnen hinüberfließt, Sünden, welche, wie die Spätfröste, die Reben zum Ersterben bringen, ja sogar solche, welche sie mit schneidigem, blutigem Messer von dem Weinstocke lostrennen, so daß sie todt darneben liegen; aber das einmal der Seele eingeprägte Merkmal der Zugehörigkeit zu Christus, der Mitgliedschaft an seinem mystischen Leibe, ist durchaus unvertilgbar; die Kirche kann also niemals vom Heilande dem Bande nach geschieden werden, wenn auch viele ihrer Kinder, ja wenn selbst große Theile ihres Gebietes sich a thoro et mensa, ich meine vom Kreuze und dem Gnadentische schieden und trennten. Die Anwendung auf die Ehe macht sich von selbst.

Nach dem letzten Gerichte hört die dermalige Form der streitenden Kirche auf: die Zahl der Heiligen ist vollendet; die Kirche gebäret dem Heiland keine Kinder mehr. So wird auch dann die Ehe aufhören (in coelo neque nubent neque nubentur), darum die Erlaubtheit einer zweiten Ehe hier auf Erden. Gegen diese Auffassung, welche schon bei den apostolischen Vätern vorgetragen wird, streitet die von Athenagoras, den Novatianern und Donatisten[3]) beliebte, daß das Eheband auch über den Tod hinaus dauere, mithin nur zeitweise unterbrochen werde; allein wir wissen, daß die Kirche dieser rigoristischen

3) Schwane, Dogmengeschichte. I, 695. und II, 1119.

Anschauung abhold war. Wenn sie dagegen die successive Bigamie zu einer Irregularität für die Erlangung der bischöflichen Würde machte, so geschah dieß nur deßhalb, weil man auf Grund derselben Mangel an Enthaltsamkeit präsumiren zu dürfen glaubte. Eine Andeutung, daß das Eheband auch nach dem Tode des einen Gatten bestehen bleibe, läßt sich daraus nicht ableiten; der Tod ist somit ein physischer Trennungsgrund des ehelichen Bandes.

Richter meint in seinem Kirchenrechte[4]), daß die übrigen in der katholischen Kirche noch bestehenden Scheidungsgründe nur Reste seien, „die hinter der allgemeinen Entwickelung zurückblieben." Sie ständen also gleichsam als die Trümmer einer früheren, nicht zum Durchbruche gekommenen laxeren Praxis da. Freilich äußerlich angeschaut, mögen die beiden Fälle, die wir noch im Sinne haben, eine solche Physiognomie an sich tragen; allein aus dem Augenpunkte der Ephes. V, 29. eröffneten Fernsicht auf die dogmatische Stellung der Ehe in der christlichen Heilslehre erscheinen sie als durchaus berechtigte, ja organisch nothwendige. Wir gestehen, daß nur der casus Apostoli seine schriftmäßige Begründung, und zwar im Korintherbriefe, aufzeigen kann; der andere Fall der Auflösbarkeit eines matrimonium ratum non consummatum per votum solemne ergibt sich nicht aus neutestamentlichen Stellen, sondern nur aus der durch die paulinische Andeutung grundgelegten und seitdem mit Vorliebe in der Kirche weiter gebildeten mystischen Betrachtung des Wesens der Ehe. Nach den im canonischen Matrimonialrechte enthaltenen Normen ist die Aufhebung des Ehebandes nämlich gestattet: 1) Wenn von Eheleuten der eine zum Christenthume übertritt, der andere sine contumelia creatoris die Ehe nicht fortsetzen will und 2) wenn nach giltig vollzogener, aber noch nicht consummirter Ehe

4) §. 281. S. 631.

der eine Theil das votum solemne ablegt. — Sobald die Ehe consummirt ist, steht die Präsumtion dafür, daß das Band ein reales Unterpfand erhalten habe; da fordert schon selbstredend die justitia, daß jede Trennung unstatthaft sei, wie auch das Kind die Fortdauer der Einheit, dem es sein Dasein verdankt, categorisch fordert. Allein vor der ehelichen Beiwohnung fällt die Rücksicht auf die Wahrung der Rechte Dritter fort, daher ist es denkbar, falls der göttliche Wille sich so ausspricht, daß die eheliche Verbindung, zwar an und für sich ein erhabenes μυστηριον der Einheit zwischen Christus und seiner Kirche, einer viel innigeren, geistigeren, welche durch das votum solemne ac perpetuum begründet und eingeleitet wird, weichen kann und muß. Die Ehe ist nämlich vorzüglich deßhalb das Sinnbild des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche, weil sie auf physischem Gebiete nachbildet, was dort auf geistig-sittlichem Gebiete vor sich geht, also symbolisirt sie vornehmlich dessen productive Seite. Die Hingabe an Christus durch Verpflichtung zur Befolgung der evangelischen Räthe, insbesondere der jungfräulichen Reinigkeit, ist eine höhere Darstellung desselben Verhältnisses, nicht so fast nach der Seite des Erfolges, als vielmehr des eigentlichen Wesens: denn die adäquate Bezeichnung für die Beziehung Christi zur Kirche ist die des Bräutigams zur Braut, nicht des Gatten zur Gattin; nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift, vorerst des hohen Liedes, sind wir aber gewöhnt, eine ähnliche Beziehung zwischen der Seele des sich unbedingt Gott Hingebenden und ihrem Heilande zu statuiren. Ueberdieß erzeugt die Einheit der Kirche mit ihrem Stifter nur etwas Geistiges; die dieser Einheit entsprechendste Abbildung wird also auch auf moralischem Gebiete zu suchen sein. Endlich reicht die Hinweisung auf die unbegreifliche Vereinigung der gottgeweihten Seele mit ihrem göttlichen Bräutigam in der heiligen Communion hin, um dieselbe als ungleich wahreres und treueres

Abbild der Vereinigung Christi mit seiner Braut darzustellen, als die eheliche Verbindung.

Aehnlich läßt sich auch der Casus Apostoli erklären. Sobald der eine Theil zum Christenthume übergetreten ist, muß er pflichtgemäß dahin streben, die Verbindung, in welcher er lebt, in die möglichst gnaden- und segensreiche Sphäre zu erheben. Er ist dem Gebiete des natürlichen Lebens enthoben und kann an seinem Theile der sacramentalen Gnade fähig werden; der andere, ungläubige Theil steht in der Alternative, ob er mit zur Vollendung des idealen Wesens seiner ehelichen Verbindung beitragen oder ob er auf dem Boden des reinen natürlichen Begriffes der Ehe, für welchen er seinen Consensus gegeben hatte, beharren will. Verweilt er in der Neutralität, so mag diese Alternative unentschieden bleiben; bestreitet er aber durch contumelia Creatoris dem anderen Theile das Recht und benimmt er die Möglichkeit, der sittlichen Vollendung seines Verhältnisses zuzustreben, so geht unbestritten das höhere bonum dem niederen vor, der gläubige Theil muß frei von einer Fessel werden, die ihn in der Erreichung eines bonum melius hindert, resp. ihn in Verhältnisse einzwängt, die er mit seinen moralischen Pflichten nicht vereinigen kann.

Nunmehr wenden wir uns zur Besprechung der Stellen, welche ex professo über die Unauflösbarkeit der Ehe im neuen Testamente handeln, und bescheiden uns, die Erklärungsversuche, welche nach verschiedenen Seiten auseinandergehen, in der Kürze anzugeben. Die hierhin gehörenden Texte sind Matth. V, 32.[5]); Marc. X, 11.[6]); Luc. XVI,

5) Ego autem dico vobis, quia omnis qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari et qui dimissam duxerit, adulterat.

6) Quicunque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit super eam.

18.[7]); 1 Cor. VII, 10.[8]) und nach der Auffassung Einiger auch Röm. VII, 1—4. Zur Orientirung über dieselben diene Folgendes: Matth. V, 32. ist entnommen der Bergpredigt und eingeleitet durch die bekannte Formel: „Ego autem dico vobis;" die Stelle enthält die näher zu besprechende Ausnahme: nisi ob fornicationem (εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ). Matth. XIX, 1 ff. wird berichtet, daß die Pharisäer zu Jesus, der aus Galiläa wieder nach Judäa zurückgekehrt, also eine Zeitlang abwesend gewesen war, hinzutraten, um ihn zu versuchen mit der Frage, ob es dem Manne erlaubt sei, die Gattin zu entlassen. Das Verfängliche dieser Frage liegt nach Meyer[9]) in der Schwierigkeit zu entscheiden ohne das Gesetz und die römische Oberhoheit zu verletzen; sprach sich der Herr für Schonung des ehebrecherischen Theiles aus, so wurde er als Verächter des Gesetzes verschrieen, welches Steinigung verlangte; rieth er zur Bestrafung, so hätte man ihn beim Landpfleger angeklagt, weil den Juden kein jus gladii zustand. Allein, bemerkt dagegen Döllinger[10]), nur die Execution war ihnen genommen, nicht auch die peinliche Gerichtsbarkeit selbst, und ohnehin hätte sich obige Schwierigkeit leicht umgehen lassen. Das tentare scheint vielmehr von einer Partei, seien es die Hillelianer oder Schamaiten, ausgegangen zu sein, um zu wissen, auf welche Seite der Heiland sich stellen würde. Dieser aber wies sie auf die ursprüngliche, von Gott bethätigte Einrichtung der

7) Omnis qui dimittit uxorem suam et alteram ducit moechatur et qui dimissam a viro ducit, moechatur.

8) Iis autem qui matrimonio juncti sunt, praecipio non ego sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quodsi discesserit manere innuptam aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat.

9) Commentar zum Ev. Joh. S. 220.

10) Christenthum und Kirche. S. 382 f.

Ehe[11]) hin und schloß mit dem allgemeinen Gedanken: „Quod Deus conjunxit, homo non separet." Hingewiesen auf die durch Moses erlaubte Scheidung durch Ausstellung eines libellus repudii, antwortet er mit der Erklärung, daß die Wiederverheirathung noch stattgefundener Trennung außer im Falle der πορνεία Ehebruch sei. Die sich darüber wundernden Jünger (V. 10) belehrt er in den dunkeln Worten: Sunt eunuchi etc. (V. 12). Wesentlich mit dieser Erzählung stimmt Marcus X, 1 ff., der in V. 10—12 hinzufügt, daß die Jünger den Herrn in Betreff desselben Gegenstandes zu Hause noch einmal gefragt hätten, wo sie die absolute Antwort erhielten, die auch Lucas XVI, 18. mittheilt. In letzterer Stelle haben wir nur die Wahl anzunehmen, daß der Evangelist die Worte von Ungefähr in den Text eingestreut habe, weil sie dem Heilande zufällig beigefallen sind, oder wir müssen sie enge zum Contexte ziehen: dann bilden sie ein erläuterndes Beispiel, daß auch nicht ein Jota von dem Gesetze wegfallen solle. (So paraphrasirt Heß[12]) den Zusammenhang.) Wer auch hier die Ausnahme: nisi ob fornicationem einschieben wollte, fehlt zuerst gegen die hermeneutische Regel, daß klare Stellen nicht durch dunkle erläutert werden dürfen, und muß zweitens den Nachweis liefern, daß der Ausspruch bei Lucas der Antwort an die Pharisäer (Matth. XIX.) und nicht der an die Jünger zu coordiniren sei[13]).

Hören wir nun die Erklärungsversuche der die Exception enthaltenden Texte bei Matthäus und Marcus.

I. Zenger legt in Matth. V, 32. den Nachdruck auf das: „Ego autem dico vobis." Wenn nun der Unterschied bloß der wäre, daß im alten Testamente die Scheidung aus meh-

11) Gen. I, 27 u. II, 24.
12) Lebensgeschichte Jesu II.
13) Zenger, die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe. S. 78.

reren Gründen, die unter Ervath dabar zusammengefaßt sind, erlaubt war, im neuen dagegen wegen πορνεία und der gleichartigen Delicte statthaft sein sollte, so liegt für das antithetische „Ego autem“ kein Motiv vor; dieses vielmehr deutet an, daß Christus etwas sagen wollte, was bisher weder von dem alten Gesetze noch den Rabbinen ausgesprochen war, und das Neue war die Erklärung, daß die Heirath mit einer Geschiedenen Ehebruch sei und die Verstoßung eines unschuldigen Weibes das facere eam moechari in sich schließe, wenn die Entlassene zu einer weiteren Heirath schreitet oder einen unzüchtigen Lebenswandel führt. Hat dagegen das Weib in der Zeit, wo sie bei ihrem Manne lebte, sich der πορνεία schuldig gemacht — und die Juden nannten den sündhaften Umgang einer verehelichten Person mit einer ledigen auch mit diesem Namen — so verursacht nicht erst ihre Verstoßung, daß sie eine πόρνη wird, da sie es ja actu schon ist. — Die Parallelen Matth. XIX, 1—13. und Marc. X, 1—13. zusammenfassend, fährt er sodann fort: Der Sinn der Antwort Jesu umfaßt folgende Punkte: a) Ihr könnt von der Erlaubniß, welche Euch Moses gegeben hat, Gebrauch machen und Eure Weiber entlassen; b) aber dieß nur, wenn Ihr sie einer ehelichen Untreue schuldig gefunden habt (ob in diesem Falle eine oder beide oder keine geschiedene Person wieder heirathen dürfe, setzt Jesus hier ebenso wenig, wie vorhin Moses hinzu); c) wenn ein Mann sein Weib außer diesem Falle entläßt und eine andere heirathet, so begeht er einen Ehebruch; d) ja überhaupt, wer ein geschiedenes Weib heirathet, begeht einen Ehebruch. In diesen letzten Gedanken das Einschiebsel εἰ μὴ κτλ. machen wollen, würde gegen den Geist der strengen Moral Christi verstoßen, da er sonst ja die Ehebrecherin in seinen Schutz nähme. In der Rede Jesu muß etwas Auffallendes, bis da Unerhörtes enthalten gewesen sein; denn sie machte auf die Jünger, welche sie am besten verstehen

konnten, einen so befremdlichen Eindruck, daß sie das Heirathen für etwes sehr Gefährliches erklärten. Das Befremdliche, von den gewohnten Anschauungen Abweichende ist nichts Anderes, als der Umstand, daß die Weiterverheirathung Geschiedener ein Ehebruch sei. Demnach weicht Jesus in seiner Antwort der Frage der Pharisäer nicht aus und verkündigt auch nicht ohne Weiteres seine Lehre für die Zukunft, sondern er gibt zunächst eine bestimmte Antwort auf die bestimmte Frage der Pharisäer, fügt aber etwas hinzu, was über ihre Frage hinausgeht. Er erklärt das Ervath dabar im engsten Sinne und beschränkt es auf die Sünde der ehelichen Untreue als einziger Erlaubnißgrund zur Entlassung des Weibes, und verschließt sodann den Männern jede weitere Scheidungslicenz, indem er die zweite Ehe mit Ausnahme des angeführten Falles für Ehebruch erklärt; endlich verschließt er den Weibern absolut jegliche Möglichkeit der Wiederverheirathung, indem er ihre zweite Ehe, sie mögen aus was immer für einem Grunde entlassen worden sein, als Ehebruch bezeichnet. Daß die Jünger den Sinn seiner Lehre richtig verstanden, beweist die Hindeutung auf die Verschnittenen. Christus unterscheidet drei Arten derselben; solche, die physisch zur Heirath untauglich sind (a) oder gemacht wurden (b) und solche, welche zwar zu einer Ehe schreiten könnten, aber wegen des eben ausgesprochenen Verbotes nach der Scheidung sich weiterer Verheirathung enthalten müssen (c) um des Himmelreiches willen. (Die Deutung auf das Lob des ehelosen Standes paßt allerdings zur unmittelbar vorhergehenden Bemerkung der Jünger, die Erklärung auf die Geschiedenen besser in den ganzen Context.) Das letzte Wort war den Jüngern dunkel geblieben; darum fragen sie den Meister zu Hause noch einmal und erhalten nun die bestimmte Lehre: Jede Wiederverheirathung eines Mannes oder Weibes, die sich von ihrem Gatten geschieden haben, ist Ehebruch; Trennung ist also erlaubt, aber es gilt das manere innuptum oder innuptam,

die Scheidung hebt das eheliche Band nicht auf. Auch in die zu Hause abgegebene Erklärung des Heilandes die Ausnahme einschieben zu wollen, ist unmöglich; denn so oft er privatim den Jüngern das näher erklärt, was er publice vorgetragen hatte, drückt er stets den Sinn deutlicher, klarer und verständlicher aus[14]). Hätte Christus die Ausnahme wirklich zugefügt oder hätten die Apostel vermuthen müssen, er habe sie intendirt, so würde seine Antwort sie nur noch confuser und die Sachlage verwirrter gemacht haben, als sie nach dem öffentlichen Lehrvortrage gewesen; da die Jünger ein Interesse an der Sache besassen und auch nicht wie sonst oft auf ein späteres Verständniß vertröstet wurden, so hätten sie gewiß ihre Informationsfragen wiederholt.

II. Eine zweite von Döllinger[15]) entwickelte Ansicht findet sich den Grundzügen nach in dem Archiv für das katholische Kirchen- und Schulwesen[16]) in einem Aufsatze von Dr. Gartz: Ist nach der Schrift die Ehescheidung der Christen verboten[17])? Wir geben ein kurzes Resumé: Nach den drei übereinstimmenden Zeugen, Marcus, Lucas und Paulus, stellt Christus die Ehe als eine absolut unauflösliche Verbindung hin; die zeitweilige Gestaltung einer Scheidung hat nun ihr Ende erreicht, da von Herzenshärte nicht mehr die Rede sein kann, weil die neue Religion auch reichliche Mittel zu deren Ueberwindung darbietet. Daß Matthäus den jedenfalls auch von Christus gemachten Zusatz aufgenommen hat, erklärt sich aus dem Umstande, daß er mit local-jüdischer Färbung für palästinensische Leser schreibt. Die Juden hielten mit Strenge und Eifersucht auf die

14) So Marc. VII, 17.; IX, 27. Matth. X, 20 ff.

15) Christenthum und Kirche. S. 389 ff. und Beilage III. S. 458.

16) Jahrgg. 1815. Stück 3. S. 33.

17) Gegen dieselbe erklärt sich Dr. Rieß in seinen Privatgedanken über die in der kath. Kirche bestehende Praxis, das eheliche Band nicht aufzulösen, sammt der damit verbundenen Lehre. Bamberg und Würzburg 1817. Theil II.

Virginität der Braut; auf vorgegebene Jungfrauschaft stand die Strafe der Steinigung, und wenn auch diese Strafe niemals oder doch nach dem Exil nicht in ihrer ursprünglichen Strenge exequirt worden sein mag, so blieb doch die alte Anschauung bestehen, Virginität war eine selbstverständliche, peremptorische Bedingung bei Eingehung der Ehe, ihr Nichtvorhandensein bildete ein trennendes Ehehinderniß, nicht zwar so, als ob es im Gesetze als solches declarirt wäre, sondern insofern es auf das impedimentum deficientis conditionis zurückgeführt werden kann. Nun aber hat πορνεία nur die Bedeutung der außer und vor der Ehe begangenen Unzucht, wodurch die Virginität verloren ging. Somit hatte Christus gesagt, daß die Ehe nicht geschieden werden dürfe; eine Entlassung des Weibes könne nur Statt haben im Falle, daß es sich als Geschwächte erweise, indem dann keine eigentliche Ehe vorliege. Die Gründe, worauf diese Auslegung sich stützt, sind folgende: 1) Die lexikalische Bedeutung des Wortes πορνεία. Gegnerischer Seits gibt man ihm denselben Sinn wie μοιχεία, aber wie Tholuck eingesteht, nur im Interesse der protestantischen Ehescheidung. πορνεία heißt in der heiligen Schrift, LXX und den Profanschriftstellern immer außereheliche Unkeuschheitssünde, z. B. Matth. XV, 19. (wo der neueste Bibellexikograph Schirlitz beide Begriffe mit Ehebruch übersetzt, wenn nicht mit Absicht, so doch aus großer Nachlässigkeit) und Marc. VII, 21. Meyer Exegetisches Handbuch zu Matthäus beruft sich auf Joh. VIII, 41. und 1 Cor. V, 1.; allein da sowohl wie Amos VII, 17. und Osee III, 3., die einzige Stelle, wo das Wort von einer Verheiratheten gebraucht wird, liegt in der That auch nur die Sünde der πορνεία und kein qualificirtes adulterium vor. Dazu kommen ausdrückliche Zeugnisse des Gregor Nyss. und Balsamon: „πορνεία λέγεται ἡ χωρὶς ἀδικίας ἑτέρου μίξις, ἤγουν ἡ πρὸς ἐλευθέραν ἀνδρὸς γυναῖκα.“ Nur dann, wenn die Unzucht einer Vermählten zur Hingabe an Viele, zur förmlichen Prostitution wurde, ist πορνεία wie

in allen Sprachen auch von Ehefrauen gebraucht worden. (Clem. Alex. Strom. III. p. 552 und Cass. Dio LX, 31.) Alle Handschriften der Itala, zwei ausgenommen, welche excepta *adulterii* causa lesen, haben fornicatio, darnach auch Ulfilas. — Der zweite Grund ist die nothwendig unter den Evangelisten herrschende Harmonie. 3) Der Umstand, daß für den Ehebruch auch zur Zeit Christi noch die Strafe der Steinigung bestand, für deren Milderung sich keine Spur findet. 4) Weil Christus die weitere Ehe der geschiedenen Frau für Ehebruch erklärt, so muß sie also an ihren ersten Mann noch gebunden sein. Es kann Niemand im Ernste behaupten wollen, Christus habe gelehrt, der Mann dürfe die treulose Gattin verstoßen, diese aber müsse in lebenslänglicher schutzloser Einsamkeit leben.

Gegen die lexikalische Ermittelung des Begriffes von πορνεία kann geltend gemacht werden, daß die oftmalige Wiederholung ähnlicher Begriffe eine Abwechslung wünschenswerth gemacht habe; die Uebereinstimmung unter den evangelischen Berichten spricht ferner für die Möglichkeit einer Lösung unserer Schwierigkeit nur im Allgemeinen, nicht auch schon für die Richtigkeit der gegebenen; allerdings bestand de jure auch zur Zeit Christi die Strafe der Steinigung, aber nur dann, wenn das crimen auch gerichtlich erweisbar war; dagegen gab es für den unschuldigen Gatten keine Pflicht der Denunciation, sondern er besaß andere Mittel, dem ihm unerträglich gewordenen Verhältnisse ein Ende zu machen, entweder die reconciliatio oder den Scheidebrief. Der letzte von Döllinger vorgebrachte Grund ist für seine Erklärung der Stelle nicht specifisch entscheidend; er kann vielmehr auch für andere Lösungen verwandt werden. Es ist trotz der gemachten Ausstellungen nicht zu leugnen, daß kaum ein anderer Versuch die uns vorliegende Schwierigkeit glatter und einfacher behebt, und wenn es gelingen sollte, die aufgestellte Bedeutung von πορνεία strikte zu erweisen, würde diese Erklärung allein noch maßgebend bleiben.

III. Einer weiteren Auffassung der Stelle begegnen wir bei Kistemaker[18]), dem Graf Stolberg[19]) und die gewöhnlichen Bibelerklärer für das Volk folgen[20]): Die Pharisäer hatten vergebens verschiedene Mittel angewandt, um den Heiland zu fangen, und versuchten daher zuletzt, ihn als im Widerspruche mit dem alttestamentlichen Gesetze stehend zu überführen. Sie hatten wahrscheinlich die Aeußerungen Jesu in der Bergpredigt gehört und brachten jetzt wieder die Rede darauf. Christus gab der besseren Partei unter den Gesetzeslehrern, den Schamaiten, seine Zustimmung. Hier war also nicht die Rede von einem Gesetze des neuen Bundes, der noch gar nicht gestiftet war; das neue Gesetz gehörte zu den Geheimnissen des Reiches Gottes, welche zu wissen den Jüngern allein gegeben war. Das mosaische Gesetz hatte in dieser Materie noch bindende Kraft; da es aber in seiner wahren Bedeutung und in seinem rechten Sinne bestritten wurde, so sah sich Christus veranlaßt, als Erklärer des mosaischen Gesetzes aufzutreten und die Scheidungsbefugniß des Mannes von „quacunque ex causa“ (welche Ansicht sogar durch eine Kol-Bath bestätigt war) auf das „nisi ob fornicationem“ zu beschränken. Daß der Heiland bei Marc. X, 12. als Gesetzgeber des neuen Bundes redet, geht daraus hervor, daß er einen Fall setzt, der nach mosaischem Rechte

---

18) Primat und Eheband. Göttingen 1806.

19) Geschichte der Religion Jesu Christi. V, 354.

20) Dieselbe hatte 1800 auch Binterim in den exercitiis biblicis, welche Prof. Schmal zu Aachen abhielt, vertheidigt und findet sich ähnlich in der 1791 zu Löwen neu aufgelegten Concordia evang., deren Verfasser die synoptischen Stellen so ordnet: Matth. XIX, 3.; Marc. X, 3. 4. 5.; Matth. XIX, 4—9.: dico autem vobis, quia quicunque (eingeschaltet juxta Mosaicam sanctionem) dimiserit etc., Marc. X, 10. 11.: Et ait illis (erklärend: Legem pro suis fermo) etc. Luc. XVI, 18.; Marc. X, 12.; Matth. XIX, 10. 11. Dr. Ries adoptirt diese Zusammenstellung der Texte und die darauf gegründete Ansicht.

nicht eintreten konnte, indem er sagt: „Wenn ein Weib sich von ihrem Manne scheidet." — Ebenso ist begreiflich, daß er seinen Jüngern auf ihre Bitte um näheren Aufschluß über die Lösbarkeit der Ehe das in der Kirche gelten sollende Gesetz angibt. Die Worte: „Es ist gesagt worden" (Matth. V, 32. und oft) lassen sich beziehen a) auf Moses und sein Gesetz, dann liegt der Hauptnachdruck auf: „Es sei denn um der πορνεία willen," wodurch Christus gegenüber der falschen Interpretation der Juden das αἴσχημον πρᾶγμα authentisch erklärt, oder b) auf die Laxisten unter den Juden (die Hillelianer), was nach der Einleitung des Abschnittes (Matth. V, 30.) sogar wahrscheinlicher ist.

IV. Andere [21]) gestehen, daß die Stellen Matth. V, 32. und XIX, 9. nicht so klar sind, doch gelte hier die in der Natur der Sache begründete und von Allen anerkannte Regel, daß dunkle Stellen eines Buches durch deutliche erklärt werden müssen. Zudem erhält eine jede Gesetzgebung ihre Auslegung durch die Praxis; nun aber hat die Kirche mit Berufung auf die Worte Christi die Unauflösbarkeit der Ehe vollständig in der Praxis zur Geltung gebracht, obwohl diese Lehre den mächtigsten Leidenschaften, tief eingewurzelten Gebräuchen und den weltlichen Gesetzen widersprach. Im Allgemeinen ist jene Regel ganz richtig und die Erklärung des Schriftsinnes aus der praktischen Verwerthung in der Kirche wohlberechtigt. Allein hier gilt es zu bestimmen, welcher Ausspruch Christi der deutlichere sei, ob der absolute oder derjenige, welcher die Ausnahme enthält. Zudem haben die Gegner einzelne Stellen der Väter [22]) und Particularsynoden [23]) zu ihren Gunsten ausgebeutet und halten sich auf Grund derselben für berechtigt, das unbe-

21) Schneemann, Neueste Irrthümer über die Ehe. (Stimmen aus Mar. L. III. S. 28.)

22) Z. B. Lactantii Inst. div. l. VI. c. 23.

23) Z. B. Conc. Arelat. anni 314.

dingte Scheidungsverbot der römischen Kirche für Disciplinarcanon zu erklären.

V. Eine weitere Meinung verwirft die bei Matth. XIX, 9. gemachte Ausnahme gänzlich, als weder von Jesus noch von Matthäus (letzteres hält Dr. Gartz fest) herrührend und später eingeschoben (so Leon. Hug in seiner Commentatio exegetica de conjugii christiani vinculo indissolubili Friburgi 1816). Jäger[24]) bezweifelt selbst in Matth. V, 32. die Aechtheit des Zusatzes „nisi ob fornicationem." Dagegen sucht Werkmeister beide Stellen zu vertheidigen, indem er[25]) das Ungenügende des Jäger'schen Beweises aufzeigt, wobei er sich auf folgende Väterstellen beruft: Clem. Alex. Strom. l. II. p. 424; Tertull. contr. Marcion. IV, 34., de orat. 12. und. de pudicit. 10.[26]) und Theophilus Comm. über Matth. (der aber unächt und eine Compilation aus späteren Vätern ist; siehe Nickel und Kehrein, Patrologie. Seite 35).

VI. Lassaulx übergeht[27]) alle genannten Auslegungen der Stellen bei Matthäus und theilt die ihm bekannten Meinungen der Theologen in vier Classen:

a) Die erste glaubt, Jesus habe jede Trennung, selbst im Falle des Ehebruches, verboten und nur die von Tisch und Bett zugestanden. Sie wollen die Ausnahme nur auf die Entlassung des Weibes, nicht aber auf das Recht, eine andere zu heirathen, bezogen wissen, so daß derjenige, welcher in einem solchen Falle sein Weib von sich entläßt, zwar keinen Ehebruch begeht, wohl aber dann, wenn er eine andere heirathe. Obwohl Lassaulx glaubt, diese Meinung verstoße gegen alles exegetische Gefühl, was schon bei der ersten Prüfung in's Auge falle, hat sie doch namhafte Ver-

24) Untersuchung rc. S. 20 ff.

25) Neue Untersuchungen S. 40 und Bemerknngen §. 3. S. 24.

26) Siehe bei Zenger.

27) A. a. O. S. 90.

theidiger: Corn. a Lapide, Calmet, Maldonat, Bossuet, Jansenius, Goßmann (De eo, quod iustum est ex lege divina in casu adulterii), Prunquell und Jäger. Auch wir glauben unsere Ansicht über die Scheidung im alten Testamente am besten mit vorstehender Deutung vereinbaren zu können. Freilich dürfen wir dabei nicht verschweigen, daß die Motivirung einzelner der genannten Exegeten durchaus unzulänglich erscheint. Maldonat z. B. beruft sich einfach auf eine Reihe vollgiltiger Zeugen, um die entgegenstehenden Zeugnisse zu verdächtigen oder zurückzuweisen. Vom Standpunkte der Tradition und der positiven Kirchenlehre aus hält er sich für berechtigt, die Harmonie derselben mit der biblischen Lehre zu präsumiren und die dunkleren Stellen auch in diesem Sinne zu erklären. Daher stellt er die Behauptung auf, daß die absoluten Texte die kirchliche Lehre von der Unerlaubtheit einer weiteren Eheschließung bei Lebzeiten eines Gatten aussprechen, daß die Stellen bei Matthäus diese Lehre vervollständigen, indem sie den einzigen Fall angeben, in welchem eine Trennung ohne Möglichkeit der Wiederverheirathung erlaubt ist (d. h. separatio a thoro et mensa). Natürlich wenn diese Aussprüche Jesu die für seine Kirche in Aussicht genommene Ordnung betreffen, so müssen sie den angenommenen Sinn haben; aber die Vorfrage bleibt zu erledigen, ob sie nicht auch ebenso gut die Ordnung für die Juden, so lange das mosaische Gesetz für sie noch Geltung hatte, festsetzen können.

b) Die zweite von Lassaulx angeführte Classe der Exegeten erklärt die Stellen nach dem Buchstaben und trägt die hier gemachte Ausnahme in die übrigen Aussprüche des Evangeliums und des heil. Paulus hinein; die dritte nimmt den Ausdruck πορνεία allgemein für alles Dasjenige, was dem Endzwecke der Ehe entgegenstrebt; die vierte endlich meint, Jesus habe im Falle des adulterium die außergerichtlichen Scheidungen der Juden erlaubt, wie denn die Unterscheidung zwischen „befugtem und unbefugtem

Divortium seit Anbeginn" durch manche Schrift sich hindurchzieht. Die geschichtliche Priorität des Römer- und Korintherbriefes vor dem Matthäus-Evangelium spricht gegen die Zulässigkeit der zweiten Ansicht, die Strenge der Moral Christi läßt die folgende nicht zu, die letzte basirt auf der unerwiesenen und unerweisbaren Unterstellung, daß es erlaubte Scheidungen ohne Beobachtung der von Moses vorgeschriebenen Form des libellus gegeben habe. Im Weiteren brauchen wir uns nicht mehr darauf einzulassen. Wer mit Charles Boner [28]) die Ehescheidung für einen integrirenden Bestandtheil des socialen Lebens hält, wird sie auch in der heiligen Schrift bestätigt suchen und mit dem „sic volo" finden. Wir aber machen die Worte Hamanns [29]) zu den unserigen: „Es wäre nichts wohlthätiger für das menschliche Geschlecht und die bürgerliche Gesellschaft, als dem Ideal der Heiligkeit für den Ehestand nachzustreben, die der große Erfüller des mosaischen Rechtes wiederhergestellt und als Reichsgesetz des Himmels und seiner neuen Erde auf dem Berge der Seligkeiten bestimmt hat;" wir erachten mit Bonald [30]) selbst vom Standpunkte der Humanität aus die Unauflöslichkeit als die mildere und dem Herzen zusagendere Doctrin. Wie sich über die Scheidung auch eine Satyre schreiben ließe, zeigt Jean Paul in reizender Weise [31]).

Besprechen wir noch kurz die Stellen aus Paulus:

In Röm. VII, 1—4. will der Apostel beweisen, daß das mosaische Gesetz nur bis zum Tode Christi gedauert

---

28) Siebenbürgen. Deutsche Uebersetzung. 1868. S. 532 f.

29) Werke Bd. IV. S. 223: Versuch einer Sibylle über die Ehe.

30) Du divorce consideré au XIX siècle, chap. XI: La philosophie élève le divorce entre les époux comme un mur impénétrable, la religion place entre eux la séparation comme un voile officieux.

31) Werke B. I. S. 75.

habe, und er wählt dazu den Vergleich mit der (christlichen) Ehe. Gleichwie das Weib, sagt er, erst mit dem Tode des Mannes von der ehelichen Verbindung frei wird, so durfte sich auch das jüdische Volk von den durch das mosaische Gesetz ihm auferlegten Verpflichtungen nicht eher entbunden halten, bis Christus gestorben war. Das tertium comparationis ist offenbar die durch den Tod aufgehobene Dauer einer Pflicht; dieß festgehalten, widerlegen sich alle Einwendungen von selbst: daß der Apostel hier, wo er zumeist an Judenchristen schreibe, die jüdische, auch durch ervath dabar auflösbare Ehe im Sinne gehabt[32]), daß er die übrigen gesetzlichen Scheidungsgründe, weil für den Vergleich unbrauchbar, ignorirt habe[33]). Die chronologischen Angaben über die Abfassung und Verbreitung des Matthäus-Evangeliums lassen dem Gedanken keine Berechtigung, daß daher schon die Möglichkeit oder Nothwendigkeit der Einschiebung des „εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ“ bekannt gewesen sei, vielmehr müssen wir unterstellen, daß der Apostel hier so gut wie im Korintherbriefe die dießfallsige Vervollständigung seiner Lehre über die Dauer des Ehebandes zu geben verpflichtet gewesen sei. Was Dr. Batz in seiner Harmonie der bayrischen Gesetze über die Ehescheidung mit Schrift und Tradition (S. 80 u. 81) und der Verfasser der Schrift: „Ueber Ehescheidung in katholischen Staaten“ aus unserer Stelle argumentiren, können wir füglich übergehen.

Beide Autoren sind aber darin einig, daß in der Stelle, welche ex professo über die Scheidung handelt, nämlich 1 Cor. VII, 1 ff. die VV. 10 und 11 zu allgemein seien,

---

32) Bisping z. d. St. S. 205: Paulus läßt den Fall, daß eine Ehe durch den Scheidebrief getrennt werden konnte, weg, weil er die Sache so in's Auge faßt, wie sie ihrer Idee nach immer sein sollte.

33) Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht. Bd. III. Heft 1. S. 52 in einem Artikel: Briefwechsel über die Unauflöslichkeit der Ehe.

VV. 38, 39 die Sache nur nebenhin berühren, so daß ein bestimmter Schluß aus derselben nicht gezogen werden kann; sie berufen sich dabei auf den Commentar des Ambrosiaster, um ihrer Erklärung eine Stütze zu geben: Erstlich nimmt man den Schein an, als ob man die Lehre des Apostels mit dem Ausspruche Christi bei Matthäus in Einklang bringen müsse und subsumirt daher den hier genannten Entscheidungsgrund der infidelitas cum contumelia creatoris unter die πορνεία dort, um letzteren Begriff zu erweitern und zugleich die Exceptio aus Matth. V u. XIX in Kor. VII einschieben zu können; sodann verleiht man dem eindringlichen Befehle des Apostels: „Sie soll unverehelicht bleiben" die Bedeutung eines bloßen Rathes; endlich versucht man unter gänzlicher Verkennung der Verhältnisse, durch welche bestimmt Paulus an die Korinther schrieb, auch hier das Gebundensein des Weibes an den Mann nach dem jüdischen Gesetze zu erklären, obgleich offenbar die Judenchristen zu Korinth in ihrem Schreiben an Paulus nur über das christliche Ehegesetz angefragt haben konnten. Nicht minder unrichtig ist die Bemerkung, welche der Verfasser des Briefwechsel macht[34]), daß Paulus a. a. O. nicht eine Aeußerung über die Scheidung an sich thue, sondern nur die Wahrheit habe aussprechen wollen, daß das Eheband nach dem Tode nicht mehr fortdauere, mithin ein Hinderniß für den hinterlassenen Gatten, eine neue Ehe einzugehen, nicht bestehe. Doch paßt eine solche Deutung nicht in den Zusammenhang und verkennt sie auch den sittlichen Zustand der korinthischen Gemeinde, dessen Beschreibung der Vermuthung keinen Raum läßt, als hätte man zu der Anfrage sich veranlaßt gefunden, weil man die eheliche Verbindung für so heilig und unverletzlich angesehen, daß man

34) Jahrschrift ꝛc. S. 54.

selbst über das Grab hinaus sich daran noch für gebunden erachten müsse.

Da Zenger in seinem oft angeführten Werke die Traditions-Zeugnisse mit umfassender Vollständigkeit angeführt und besprochen hat, so dürfen wir auf denselben verweisen und unsere Auseinandersetzung mit der Wiederholung der katholischen Lehre schließen: Die giltige, consummirte Ehe ist nach den Aussprüchen des Heilandes und der Apostel in keinem Falle, auch nicht in dem des Ehebruches, einer Auflösung fähig.

Bürgel.

XLII.

Zur älteren Glockenkunde.

Ein Beitrag zur kirchlichen Archäologie der Glocken und Thürme.

(Schluß.)

So waren unter und durch Karl den Großen die wesentlichsten Anforderungen, welchen die Glocken genügen sollten, entweder erfüllt oder es waren die Keime der Entwickelung dazu gelegt. So verbreitet war bereits der Gebrauch, so entwickelt die Technik, so ausgebildet der Ritus, so geartet die architectonische Einrichtung des Gotteshauses, dem die Glocken dienten.

Diese allseitige Verbreitung der Glocken ergibt sich auch aus der Anerkennung, welche ihnen nicht bloß von Seiten der Kirche überhaupt, sondern auch von Seiten der kirchlichen Schriftsteller zu Theil wird. Denn ebenso, wie Walafried Strabo[1]), unterläßt es weder Alcuin[2]) noch der Bischof Amalarius Fortunatus von Trier[3]), in den Schriften über die kirchlichen Dinge der Glocken eingehend zu gedenken, sei es, daß sie ihre Geschichte in's Auge fassen, oder ihre liturgische Bedeutung und ihren Gebrauch, oder, wie Amalarius, ihre tiefe Symbolik eines Weiteren ausführen.

Ja, wir sehen ferner die Glocken im neunten Jahrhundert schon in profanen Diensten, in Diensten des Krieges und des Vaterlandes; denn gerade so, wie heute, konnte der kirchliche Cultus die wichtigen Toninstrumente, welche er in seiner Triebkraft großgezogen hatte, an die Welt zu weltlichem Nutzen abgeben. Schon zur Zeit der sächsischen

---

1) L. c. c. 5.

2) De divinis officiis c. 28.

3) L. c. und III. 1. signorum usus a veteri testamento sumptus est. Scriptum est in lib. Num. Locutus est dominus ad Moysen dicens: fac tibi duas tubas argenteas ductiles, quibus convocare possis multitudinem. Et paula post: Quum autem congregandus est populus, simplex tubarum clangor erit, et non concise ululabunt . . . signum nostrum est ex metallo aeris. Res est metallum durabile et sonorum. . .

Kaiser versah man die militärischen Holzthürme, welche zur Fernsicht in der Nähe einer Festung erbaut waren, mit einer Glocke, womit die Wächter die Bewegungen des Feindes signalisirten[4]). 954 werden bei der Belagerung Regensburgs die Städter durch das Zeichen einer Glocke zusammengerufen, wie ehedem vom Bischof Lupus die Bürger von Sens, und auch im Lager war damals der Gebrauch dieses Zeichens nicht unbekannt. Hier liegen die Anfänge des profanen Glockengebrauchs, welcher hernach in den Städten, wie auf dem Lande ein so großes Bedürfniß wurde. Mit der Kirchenglocke des Dorfes rief der Landesherr die rüstige Mannschaft in den Krieg, mit dieser Glocke rief man zur Abwehr des Feindes, zur Hilfe bei Wasser- und Feuersgefahr, kurz bei allen Anlässen, welche schnelles Zugreifen erforderten und gefährlich werden konnten für die Ruhe der Familie und den Frieden der Gegend. Und als die Städte sich entwickelten, da versahen ihnen eine oder mehrere Glocken auf den Thürmen der Kirche oder der Rathhäuser die wichtigsten Dienste. Schon Wilhelm der Eroberer soll der Feuersgefahr wegen, denen die in älterer Zeit üblichen Holzhäuser so leicht unterlagen, die Feuerglocke[5]) in die englischen Städte eingeführt haben, die dort, wie später in Deutschland, um acht oder neun Uhr den Bürgern ansagte, das Feuer an den Herden und in den Werkstätten auszulöschen, auf daß des Nachts der Schall der Brandglocke die nächtliche Ruhe der Bürger nicht störe. Doch wir wollen hier die profanen Zwecke der städtischen Glocke nicht weiter verfolgen, es kam uns nur darauf an, zu zeigen, welche Verbreitung die Glocken unter Karl dem Großen genommen hatten bis in's profane Leben hinein, und wie der älteste Profangebrauch derselben die Wurzel wurde für die vielen Aufgaben, die sie später auch im profanen Leben zum Nutzen des Landes und der Bürger zu erfüllen hatte.

Im kirchlichen Gebrauche sind selbstredend die meisten Bestimmungen der Glocken entweder schon ausgebildet oder im Keime entwickelt, die hernach so mannigfaltig und reich zu Tage treten. Schon bald weiß man die Freude über das Erscheinen der kirchlichen Oberhirten nicht feierlicher und großartiger auszudrücken, als daß man ihn unter Glockenklang (clangentibus signis) empfängt und aufnimmt[6]).

4) Krieg von Hochfelden, Geschichte der Militärarchitectur. 1859. S. 236.

5) Cf. Du Cange, vocabularium medii aevi ed. Henschel s. v. Ignitequium.

6) Cf. Annales Xantenses ad. ann. 867. 870. in Monum. Germ. Histor. II. 232. 234.

Eine Hauptbestimmung der Glocke war insbesondere die Abwehr jeglichen äußeren Unglückes, der Feinde, der Pest, des Hungers, des Unwetters und der Dämonen; um diese Kraft flehet schon das Weihgebet des Bischofs[7]), worin es heißt: Et cum melodici illius (vasculi) auribus insonuerit populorum, crescat in eis devotio fidei; *procul pellantur* omnes *insidiae inimici*, fragor *grandinum*, procella *turbidinum*, impetus *tempestatum*, temperentur infesta *tonitrua*, *ventorum* flabra fiant salubriter ac moderate suspensa; prosternat *aereas potestates* dextera tuae virtutis, ut hoc audientes tintinnabulum contremiscant et fugiant ante sanctae crucis Filii tui in eo depictum vexillum, cui flectitur omne genu coelestium, terrestrium et infernorum et omnis lingua confitetur, quod ipse dominus noster Jesus Christus, absorpta morte per patibulum crucis, regnat in gloria Dei patris cum eodem patre et spiritu sancto. Die Kirche legt also in diesem Weihegebete der Glocke insofern eine übernatürliche Kraft bei, als sie, wie das Weihwasser auf Erden, so in den Lüften die Abwenderin allen Unheils sein soll, das die Kirche durch ihre übernatürliche Kraft von ihren Gläubigen abzuwenden vermag. Namentlich soll sie, wie das Gebet sagt, im Zeichen des Kreuzes, mit dem sie sieben Male in der Weihe bezeichnet wird, diese übernatürliche Kraft hoch in den Lüften darstellen[8]). Die Geschichte lehrt, daß schon in carolingischer Zeit die Gläubigen zur Erlangung dieser Gnade die Glocken läuteten und sich in der Kirche versammelten, wenn ein Unwetter drohte. Es war im Jahre 857 am 15. September, als sich über Köln ein furchtbares Unwetter entlud. Voll Schrecken strömt das Volk in den Dom des heil. Petrus und fleht unter dem Läuten der Kirchenglocken in inbrünstigem Gebete Gottes Barmherzigkeit an. Aber siehe! da spaltet plötzlich ein gewaltiger Blitz gleich einem feurigen Drachen die Kirche und erschlägt unter der betenden Menge drei Personen, einen Priester neben dem Altare des heil. Petrus, einen Diacon am Altare des heil. Dionysius und einen Laien am Altare der heil. Jungfrau[9]).

Man wird nun Angesichts dieser zahlreichen Beispiele und Thatsachen, welche wir beigebracht haben, wohl nicht mehr daran zweifeln, daß die Glocken zur Zeit des großen

7) Pontificale Romanum lib. II. s. rubr. de benedictione signi vel campanae.

8) Münsterisches Pastoralblatt. Jahrg. VI. Nr. 11.

9) Brief des Erzbischofs Günther von Köln an den Bischof Altfried von Hildesheim in Mon. G. H. I. 370. 450.

Karl in Italien, Frankreich, England und den Ländern Deutschlands, welche seiner Zeit christlich waren, wenigstens in allen bischöflichen Stifts- und Hauptkirchen vorhanden waren. Selbst die Dorfkirchen dürften damals schon ihre Glocke oder ihre Glocken gehabt haben; besassen doch sogar die Dorfkirchen des neubekehrten Sachsenlandes alsbald nicht eine, sondern mehrere Glocken! Es ist überhaupt bezeichnend genug, daß das Sachsenland mit seinem Christenthume, ja mit der Ausstreuung des christlichen Samens, mit der Erbauung der christlichen Kirchen so bald die Glocken läuten hörte. Doch behaupten wir nicht bloß, beweisen wir auch diese interessante Thatsache.

Es will fast scheinen, als hätten die sächsischen Missionäre Glocken mit auf ihre Bekehrungsreisen genommen. So übermittelte Rhabanus Maurus dem Bischof Gauzbert, welchen er als Missionär nach Schweden gesandt hatte, außer seinen Ermunterungen auch kirchliche Geräthe, Paramente, heilige Bücher und Glocken, eine größere und eine kleinere gloggam et unum tintinnabulum[10]). Warum man so früh an Glocken dachte, darüber gibt folgende Thatsache einigen Aufschluß. Als der heil. Ansgar 854 in Schleswig predigte, wußte er bei dem Herzog Horic zu erwirken, daß die Kirche in Schleswig nicht bloß wieder der Sitz des katholischen Gottesdienstes wurde, sondern daß dort auch eine Glocke (clocco) gehalten werden durfte, was den Heiden vorher wie ein Gräuel vorgekommen war[11]). Die Glocken erscheinen also als die Feinde des Heidenthums und der heidnischen Götter; wo sie ertönen, so weit sie schallen, fliehen die Riesen, werden die Zwerge in ihrer Heimlichkeit und die Hexen in ihren Planen gestört[12]). Der reine Glockenklang ist also das Siegeszeichen des Christenthums, dessen heller Klang die Wurzeln des dunkeln Heidenthums zerreißt und das Christenthum siegreich macht. Darum waren sie nicht bloß den Heiden ein Greuel, sondern auch die Juden sahen mit Verachtung auf die Glocken herab und hörten ungern ihren Schall[13]). Sie sind, wie das Kreuz und die Reliquien, äußere Zeichen der inneren Gnade des Christenthums, die Schreckbilder der Finsterniß, die Schilder des Lichtes; die Riesen

---

10) E. Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reiches. II. 661.

11) Quod antea nefandum paganis videbatur. Vita s. Anskarii c. 32 in Mon. G. H. II. 716.

12) Grimm, deutsche Mythologie. I. 428. II. 1039. Maurer, die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum. 1856. II. 291.

13) Augusti, Denkwürdigkeiten. IV. 13.

haßten das Kreuz, die ersten Christen und Missionäre trugen überall zu den heiligen Reliquien eine große Verehrung. Noch ein Beispiel. Es war bereits schon um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, da sagte ein Dämon, welchen Bischof Vicelin in den nordischen Gegenden austrieb, morgen, ehe die Kirchenglocke die erste Stunde angäbe, wolle er weichen[14]). Wenn dem so ist, dann verstehen wir, warum Bonifacius sich auf seinen Missionsreisen eine Glocke erbat, warum der heil. Rhabanus eine solche dem Missionär Gauzbert nachschickte und warum der heil. Ansgar so dringend darauf hielt, daß er in der Kirche zu Schleswig eine Glocke hätte.

Begleiteten die Glocken die Missionäre auf ihren Reisen, so finden wir sie gewiß in allen Haupt- und Stiftskirchen alsbald wieder, nachdem das Christenthum Wurzel gefaßt hat. Die Kirche zu Werden besitzt alsbald ihre Glocken, nachdem ihr Stifter, der heil. Ludgerus, dort sein Grab gefunden hat. Das lehrt uns die Geschichte eines Wunders, welches dort an seinem Grabe an einem Tauben erfüllt wurde, welcher vorher keinen Laut zu hören vermochte. Es war ein Sachse; er begibt sich um Heilung nach Werden zum Grabe Ludgers und siehe, als die Glocken zu den nächtlichen Vigilien läuteten, öffnen sich plötzlich seine Ohren und er gesteht, daß er ganz deutlich den Schall der Glocken hören könne und den Gesang der Mönchen im Chore[15]). Selbst die kleine Dorfkirche zu Harzfeld an der Lippe scheint ihre Glocken und ein eigenes Glockenhaus gehabt zu haben, seitdem die heil. Ida die Kirche gegründet hatte. Auch dieß erfahren wir zufällig, indem uns die Verwüstungen der Ungarn geschildert werden. Als dieß Raubgesindel 916 nach Harzfeld kommt, raubt es Alles, was es in der Kirche findet, und damit noch nicht zufrieden, steigen die Unmenschen auf die Kirche, legen Feuer an die Holzdecke, um das Gotteshaus einzuäschern; aber die Kohlen brennen durch die Bretter und fallen, ohne Schaden anzurichten, zu Boden. Wüthend gehen sie nun zum Glockenhaus (nolarium), um die heiligen Tongefäße hinunter zu werfen. Auch dieß gelingt nicht, denn sie können die Glocken nicht entknoten[16]). Ebenso

---

14) Helmold. Chron. Slav. lib. I. 55.

15) Vita s. Luidgeri in Mon. G. *H.* II. 417. tandem spe recuperationis ductus pervenit ad sepulchrum Dei famuli Lutgeri; cumque *signa* ad nocturnas vigilias sonarent, subito apertae sunt aures ejus et dixit, se aperte sonum cloccarum audire posse monachosque psallentes.

16) Enodarc. Vita Idae c. 10 ap. Leibnit. SS. Rr. Brunswic. II. 174.

besaß die Kirche zu Wilderhausen um 865 ihre Glocken, wie wir das aus der Geschichte der Uebertragung des h. Alexander erfahren[17]). Soll doch Papst Leo X., als er 809 bei einem Besuche Karl's des Großen in Sachsen mehrere Kirchen einweihte, in einer Kapelle zu Berchkerken bei Minden eine Glocke hinterlassen haben, welche Jahrhunderte lang geläutet wurde[18]). Wir sind über den Gebrauch dieser heiligen Gefäße leider nur zufällig unterrichtet, aber lägen uns exacte Beschreibungen vor, so fänden wir gewiß schon gleich nach der Bekehrung Glocken in den meisten Hauptkirchen, wie zu Harzfeld, geschweige denn in den Stiftskirchen der Bischöfe und Klöster. Ist doch im zehnten Jahrhundert der Glockenklang so bekannt, so in's Volk gedrungen und so lieb gewonnen, daß die Nonne Hrodsuitha von Gandersheim glaubt, das ihr anvertraute Pfand der Begabung nicht verrosten lassen zu dürfen, sondern es anschlagen zu müssen, wie den Glockenhammer unablässiger Frömmigkeit, daß es ertöne zum Lobe Gottes[19]); sie kann also die Glocke schon zu Metaphern und rhetorischem Schmucke benutzen, wie dann überhaupt späterhin die Glocken ergiebige Quellen für Sagen und Dichtungen geworden sind.

Nach dem Jahre 1000 gedenken die exacteren Geschichtsschreiber der Glocken in den sächsischen Kirchen so häufig, daß[20]) wir nun auf die einzelnen Anführungen verzichten dürfen. Nur zwei Beispiele seien genannt. Schon jetzt sind die Glocken so weit in's profane Leben eingedrungen, daß die Damen die Satteldecken der ritterlichen Rosse mit einer Menge Glöckchen zierten, sowohl zum Prunke, als um andere Pferde scheu zu machen[21]). Auch die Burgen und Burgcapellen erfreuen sich jetzt schon mehrerer Glocken, so die Harzburg König Heinrich's IV., obgleich die Kirche noch eine Holzkirche war. Und die Chronisten beklagen, daß 1074 die Bauern, als sie die Burg schleiften, auch die helltönenden Glocken rücksichtslos zerbrochen hätten[22]). An den Thorthürmen mittelalterlicher Burgen pflegten außer der Glocke und dem Klopfring noch die den urchristlichen Schlaghölzern ähnlichen Schalltafeln mit zwei Ketten angebracht zu wer-

17) Translatio s. Alexandri c. 8.

18) Henrici de Hervordia Chronicon ed. Potthast. 1869. p. 42.

19) Pfund in den Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit. X. Jahrg. V. B. 38. Liefer. S. IX.

20) Thietmar, Merseburg. Chronicon II. 18. VI. 40. 27.

21) Arnoldi Lubec. l. c. I. 11.

22) Campanas dulcisonas. Brunonis, Bellum Saxonicum. c. 34 u. 33 in Mon. G. H. VII.

den. Diese Tafeln, σήμαντρα simantra genannt, bezeichneten mit ihrem hellen Tone die Zeit, wenn die Zugbrücke niedergelassen und das Thor geöffnet wurde[23]).

Immerhin aber bleibt eine eigenthümliche Erscheinung, daß in Dänemark der Gebrauch der Glocken erst mit dem zwölften Jahrhundert allgemein wird — eine Erscheinung, die sich wohl daher erklärt, daß die skandinavischen Länder überhaupt in culturgeschichtlichen, wie in kirchlichen Dingen stets einen eigenen Weg eingeschlagen haben. Glaubt man doch, festhalten zu dürfen, daß der Bischof Elias von Ribe gegen 1142 zuerst den Gebrauch der Kirchenglocken an der dortigen Domkirche eingeführt habe[24]).

Wir haben seither die Geschichte der Glocken in den christlichen Ländern Europa's bis zu einem Stadium verfolgt, wo der Gebrauch allgemein, wo die einzelnen Zweige des Gebrauches zu kirchlichen und profanen Zwecken entweder völlig ausgebildet oder im Keime vorbereitet sind, so daß wir uns nicht zu wundern brauchen, sie auf der Höhe des Mittelalters in der bekannten Blüthe und Entfaltung zu erblicken.

Nur noch einen Rückblick wollen wir in die alte Zeit werfen, und zwar auf die Glockengießer selbst und die Form der Glocken. Wir fanden die Glockenbereitung bis auf Karl den Großen in den Klöstern und in den Händen der Mönche. Zur Zeit Karl's selbst erschien indeß schon ein gewandter Gießer, der offenbar dem Laienstande angehörte. Dennoch dürften die Laien für die erste Zeit nicht wieder den Glockenguß in die Hand genommen haben, da wir ihn später vorläufig erst wieder in den Händen der Mönche finden. So folgt dem berühmten St. Gallener Mönche Tancho am Ende des neunten Jahrhunderts in demselben Kloster der Mönch Tudtilo als Glockengießer nach, der als Erzgießer, Bildschnitzer, Maler, Goldschmied und Baumeister gleich berühmt war[25]). Um 965 erscheint ein Glockengießer Daniel unter Abt Folcuin in Lobbau[26]) und ungefähr gleichzeitig der als Glockengießer und Metallarbeiter sehr berühmte Abt Aethelwoldus von Winchester[27]). Der Abt Gotzbert von Tegernsee

23) Ein altes Exemplar eines solchen Schallwerkzeuges befindet sich noch im Kloster Zweil in Oesterreich. A. Schulz, Hofburgen 1862. S. 12.
24) W. J. Karup, Geschichte der katholischen Kirche in Dänemark. 1863. S. 55.
25) Gfrörer, Gregor VII. 148.
26) Falcuini Gesta abbat. Lobiens. in Mon. G. H. VI. 71.
27) Archaeol. Londin. XXIV, 22.

(† 1000) verschrieb sich vom Bischof Godschalk zu Freysing den dortigen Glockengießer Adalric, und daß seitdem in seinem Kloster die Glockenkunst heimisch gewesen, dürfte daraus hervorgehen, daß Abt Herrand dem Abte Gotahelm († 1062) von Benedictbeuern für die 1032 wieder hergestellte Kirche eine jener sieben Glocken schenken konnte, womit sie ausgestattet ward[28]). Noch im Jahre 1128 sind die Mönche in Salzburg mit dem Glockengusse beschäftigt. Sie wollen ihre Kirche mit neuen, größeren Glocken zieren, bringen die Speise in zu großer Nähe der Kirche zum Fluß und verursachen dabei den Brand des ganzen Gotteshauses[29]). Alle Klöster, welche Glocken gossen oder Glockengießer lieferten, gehörten den Benedictinern an, den Söhnen des großartigen Ordens, der in aller Tugend, in aller Wissenschaft und Kunst die herrlichsten Muster der Vollkommenheit und Schönheit geschaffen hat.

Allein das Kunsthandwerk ist dermalen schon längst eingedrungen in die Kreise der Ministerialen und Dienstleute, welche sich um die Cathedralen und Stiftskirchen niedergelassen haben[30]), und als erst diese Ansiedelungen mit Mauern umzogen und mit Corporationsfreiheiten versehen, kurz Städte geworden waren, da blüht mit allen Künsten in den Städten auch der Glockenguß auf und erreicht hier am Ende des Mittelalters seine hohe Blüthe und Vollendung. Schon zu Ende des elften Jahrhunderts übt Straßburg den Glockenguß in einem Maße, daß es seine Producte nach außen versenden kann[31]). In Köln finden wir unter den gewerblichen Beschäftigungen der Bürger im zwölften und dreizehnten Jahrhundert Kaufleute, Pfefferkrämer, Goldschmiede und ausdrücklich Glockengießer genannt[32]), und als später die Gewerbe zunftmäßig revidirt wurden, wird den Glockengießern anbefohlen, die Glockenspeise in ihrer alten Reinheit zu erhalten[33]). Was die Zunft betrifft, so werden sie wohl meistens, wie zu Osnabrück, mit den Potgießern, Malern, Sattlern und Glasern zu den Schmieden gerechnet[34]), denn das Schmiedeamt umfaßte alle Arten von

---

28) Otte, Glockenkunde. S. 48, woselbst außerdeutsche Beispiele der klösterlichen Gießerei angegeben sind.
29) Monum. Bocca XIV. 394. 378.
30) Springer, in den Mittheil. der k. k. Centralcommission. S. 42.
31) Gfrörer a. a. O. VII. 281.
32) Ennen, Geschichte der Stadt Köln. I. 549.
33) Daselbst II. 639.
34) Mittheilungen des histor. Vereins zu Osnabrück. B. VII. 25.

Metallarbeiten. So scheinen ihre Zunftverhältnisse geregelt gewesen zu sein, bis die schlechten Zeiten des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts ihre Kunst auslöschte oder mit dem Kanonenguß verband, wo nur noch einzelne Familien als Geheimniß den alten Glockenguß bewahrten. Glockengeheimnisse gab es schon in alten Zeiten und daher erbte der Guß schon in den Familien fort, am meisten aber in unseren Tagen, wo manche Pfarrkirchen noch lieber ihre Geläute bei bewährten alten Glockengießerfirmen bestellen, als bei jungen Geschäften, die gerade aus dem Gelbgusse sich zum Glockengusse emporschwingen.

Was endlich die Form betrifft, so hat dieselbe erst nach 1200 nachweislich ihre schlanke volle Gestalt und damals auch erst eine reichere Ausstattung erfahren, obwohl doch das fünfzehnte und sechszehnte Jahrhundert die großen heute angestaunten Riesenglocken geschaffen hat. Bis 1200 hing den Glocken, selbst den gegossenen, noch die alte Form der Kuhschellen so traditionell an, daß man bis dahin die Glocken regelmäßig in Form von Zuckerhüten, Bienenkörben, Trichtern und abgestumpften Kegeln oder doch sehr langgestreckt findet[35]). Die Glockenbücher bringen darüber mehrere Zeichnungen, so daß wir uns weiterer allgemeiner Erörterungen enthalten dürfen. Im Besonderen aber möchten wir zwei Glocken des Münsters zu Augsburg berücksichtigen, welche jener älteren Zeit angehören. Jedenfalls entstammen sie demselben Gußorte und derselben Zeit, welcher auch die alten Glasgemälde und bronzenen Thürflügel angehören. Diese aber sind wenigstens um 1070 gegossen[36]). Die beiden Glocken nun[37]) hängen im nördlichen Chorthurme und zeigen in der ganzen Form noch eine ganz eigenthümliche Behandlung. Lassen wir das Auge von oben nach unten gehen, so begegnen wir zunächst der Krone. Diese besteht

---

35) Uebrigens kommen auch im späteren Mittelalter noch Glocken und Schellen von sehr alterthümlicher Form vor; ein Beispiel verbildlicht Bock, Mittheil. der k. k. Centralcommission. VII. 95.

36) Schnaase, a. a. O. IV. 2. 509.

37) Zu Lautern bei Blaubeuren in Schwaben soll eine Glocke die Inschrift tragen: anno domini MXX (1020) maister pater von agspurg. Katholisches Kirchenblatt für die Diöcese Rottenburg 1866. Seite 160. Wäre diese Inschrift nicht im Inhalte und insbesondere in der deutschen Sprache Buchstabe für Buchstabe anzuzweifeln, so hätte dermalen also in Augsburg schon eine besondere Glockengießerei bestanden. Wir erinnern übrigens an die Erzthüren zu Mainz, Hildesheim und an sonstige Gußwerke kurz vor und nach dem Jahre 1000 in Deutschland, und man wird begreifen, warum diese Kunst den Engländern als ein opus teutonicum erscheinen konnte. Schnaase a. a. O. IV. 2. 509.

aus einer großen Mittelöse, an welche sich drei Ringe legen. Die Haube schaut rundlich aus dem Deckel hinaus und wird von vier runden Reifen umfaßt. Der Deckel geht mittelst einer rundlichen Wölbung in den Mantel über, der im Durchschnitt sich schon der leicht geschwungenen Form der späteren Zeit nähert. Der Schlag ist schon stark ausgebildet, aber noch nicht entwickelt. Schon legen sich äußerlich um denselben mehrere Reife, aber er ist unten flach abgeschnitten, so daß von einer Schlagschräge noch keine Rede ist. Im Deckel rings der Krone befinden sich vier concentrisch gestellte dreieckige Löcher, deren äußerer Rand in einen profilirten Rundstab ausläuft. Beide Glocken unterscheiden sich wesentlich darin, daß die größere zwei Reifen über dem Schlage hat und oben noch fast zu einem bienenkorbförmigen Ausgehen anschwillt. Die kleinere ist ungefähr zwei Zoll höher, als der weiteste Durchmesser ihres Schlages beträgt. Ihre Mittelöse in der Krone ist abgebrochen. Man nennt beide Glocken jetzt terrores und nicht ganz mit Unrecht; denn verglichen mit dem Wohlklang der übrigen Glocken, geben sie einen jämmernden und schrillenden Ton, der allen älteren Glockenformen eigen ist und eigen gewesen sein muß. Wohl zeigen sie also schon im Aeußern den Ansatz eines Ornamentes in den Reifen und Rundstäben. Aber wie die schöne Form und der reine Ton, so sind Blatt- und Blumenornamente, Inschriften und Datirungen, Bildwerke und Wappen erst Erzeugnisse des dreizehnten Jahrhunderts oder gar einer noch späteren Zeit. Doch hierüber, wie über die Namengebung ein anderes Mal genauer.

. . . . f.

XLIII.

Das Vaticanum

ist am Tage der unbefleckt empfangenen Jungfrau eröffnet worden. Das Magisterium der Kirche Gottes hat in St. Peter seinen Sitz aufgeschlagen, um die großen Fragen der Zeit im Lichte der ewigen Wahrheit zu berathen. Der ganze Erdkreis blickt nach Rom.

Ein öcumenisches Concil ist schon in seiner äußeren Erscheinung ein Ereigniß von colossalen Dimensionen, eine Thatsache, deren Breite, Höhe und Tiefe Alles überragt, was die Geschichte der profanen Welt an großen Begebenheiten bieten mag.

Seit dem Tage, an welchem Gott hernieder stieg, die Rede der Menschen zu verwirren, ist der Geist des Menschengeschlechtes in allen Gebieten seines Lebens zerrissen. Race, Sprache und Wohnort haben ihm Grenzen gezogen, welche auszulöschen weder der alten, noch der neuen Zeit gegeben war. Wohl vermochten einzelne Eroberer große Theile der Welt zu politischer Einheit zu zwingen; aber diese Weltreiche, welche Millionen dem Willen eines Einzigen unterwerfen, haben den Geistern keine innere Einheit gegeben. Ebenso rasch zerfallend, als errichtet, überliefern sie die Völker und Stämme nur um so größerer Verwirrung und um so tieferer Erschlaffung.

Auch der Wissenschaft einzelner Menschen ist es gegeben, weite Kreise ihres Geschlechtes zu beherrschen; die Bildung Griechenlands hat über die antike Welt sich ausgebreitet und die attische Philosophie konnte unter allen Völkern ihre Schulen eröffnen. Die Civilisation Europa's dringt in die Städte Asiens und in die Wälder Amerika's ein. Aber

menschliche Wissenschaft erreicht nur die Höhen und Spitzen der Gesellschaft. Sie dringt nicht in die Massen und führt den Geist der Menschen nicht zu innerer Harmonie. Die materiellen Interessen schaffen Verbindungen, der Handel tauscht die Güter der Erde aus. Die Einrichtungen des Verkehres überwinden die physische Entfernung, welche die Wohnplätze der Menschen trennt. Aber diese Einheit des materiellen Lebens, in welcher unser Jahrhundert seine Triumphe feiert, hat keinen Bestand und keine Bedeutung für das geistige Leben.

Nur Eine Macht, Eine Weisheit, Ein Interesse vermochte dem Menschengeiste eine wahre bleibende Einheit zu geben. Es ist die Religion, welche Christus der Welt verkündigt und welche seit Jahrhunderten in der katholischen Kirche fortlebt. Diese einzige Einheit, welche der menschliche Geist gefunden, tritt auf dem öcumenischen Concil sichtbar und so zu sagen körperhaft vor die Augen der Welt. In den Bischöfen, welche um Pius IX. sich versammelt haben, sind alle Völker repräsentirt. Alle Sprachen des Erdkreises vereinigen sich in dem Veni creator Spiritus, welches der heilige Vater angestimmt hat. Alle Welttheile legen ihre innersten Interessen, ihre Klagen und Hoffnungen in den Schooß dieser Einen Versammlung nieder.

So mannigfaltig aber auch die Interessen sein mögen, welche in dieser Versammlung berathen werden: die Principien, welche den Berathungen zu Grunde liegen, sind allen Mitgliedern derselben gemeinsam. Es bedarf keiner Verständigung, keiner Concession, keines Compromisses, um die Basis festzustellen, auf der sie ihre Beschlüsse zu fassen haben. Das Credo der Kirche, das was immer und überall und zu allen Zeiten geglaubt worden ist, lebt in allen diesen Geistern und beherrscht diese Herzen alle, die hier sich zusammengefunden haben.

In der Hingebung an diesen Einen untheilbaren Glauben ist im Voraus die Einmüthigkeit aller Entscheidungen

und Beschlüsse gesichert. Mögen die Discussionen, in welche die Väter des Concils eintreten, sich Monate oder Jahre hindurchziehen, mögen die verschiedenen Meinungen und Anschauungen in den einzelnen Fragen des Glaubens und der Disciplin nach dieser oder jener Seite hin auseinandergehen oder gegeneinander sich stellen: der Boden, auf dem sie sich zusammenfinden, steht fest und die Resultate, in denen sie sich zusammenfassen, sind im Voraus gegeben in dem depositum fidei, welches von Allen festgehalten wird.

Aber nicht bloß diese Einheit ist es, welche dem Concil eine unvergleichliche Größe gibt. Unter der Stelle, an welcher Pius IX. am 8. December d. J. die Bischöfe des neunzehnten Jahrhunderts versammelt, liegen die heiligen Ueberreste Desjenigen, der die Apostel in Jerusalem versammelt hat. Mehr als achtzehn Jahrhunderte sind seitdem vorübergeflossen. Achtzehnmal haben die Nachfolger des heil. Petrus die Nachfolger der Apostel zu öcumenischen Versammlungen vereinigt. Jede dieser Versammlungen kommt unter einer ganz eigenthümlichen Constellation zu Stande.

Der Ort wechselt. Bald sind es die Hochebenen Kleinasiens, bald die Hauptstadt des griechischen Reiches, bald die Küsten des griechischen Archipels, welche das Concil aufnehmen. Die öcumenischen Versammlungen folgen der Weltgeschichte aus dem Morgenlande nach dem Abendlande. Von der Residenz der Päpste, in der sie viermal ihren Sitz aufgeschlagen, wenden sie sich zu den Ufern der Rhone und des Rheines. Sie verbergen sich in den Thälern Tyrols. Aber der Ort ändert ihren Charakter nicht. Ueberall wohnt Christus, der heute und morgen derselbe ist, in ihrer Mitte und überall leitet sie der Eine und selbe Geist, der Geist, der über den Gewässern schwebt und die Spitzen der Berge umspannt.

Auch die Sprache wechselt. Die hebräischen Worte, welche die Apostel in Jerusalem sprachen, haben in Nicäa und Constantinopel in's Griechische sich übersetzt; das Griechische

hat dem Lateinischen Platz gemacht und die Zungen Frankreichs und Deutschlands haben in Constanz und Trient mit der Muttersprache der Kirche sich gemischt. Aber der Gedanke hat sich nicht geändert und die Wahrheiten des Glaubens haben hier wie dort ihren unverfälschten Ausdruck gefunden.

Welcher Mannigfaltigkeit von Verhältnissen sind die Concilien in dem Verlaufe von achtzehn Jahrhunderten gegenüber getreten. Im Orient begegnen sie den griechischen Kaisern, sie sahen die Fülle ihrer Macht, sie widerstanden ihrem Uebermuth und stärkten ihre Schwäche. Die abendländischen Kaiser zitterten vor ihnen und hofften von ihnen Hilfe. Die Gesandten aller Königreiche und Fürstenthümer fanden sich bei ihnen ein. Die Kaiser des Orients sind nicht mehr und das Kaiserthum des Abendlandes ist gefallen. Kaum ein Zehntheil der Fürsten, die in Trient vertreten waren, hat den Scepter noch in den Händen, und diese sind meist zu Scheinsouveränen herabgesunken. Das Concil des Vaticans aber hat seine geistliche Macht in gleichem Maße sich bewahrt, wie die Lateranensischen Concilien sie übten. Es richtet und entscheidet nach demselben Gesetzbuche, welches den Vätern von Nicäa zur Zeit Constantins vorlag, und es verlangt Gehorsam mit derselben Autorität, mit der das Concil von Trient ihn forderte.

Eine bunte, lange Reihe von Sectenstiftern, Schismatikern, Reformern sind vor diesen Concilien erschienen. Arius, Macedonius, Nestorius, Eutyches, Pelagius zogen im Alterthume an ihnen vorüber, um in der neuen Zeit einer noch größeren Menge von „Reformatoren“ Platz zu machen. Die Concilien haben über alle Gericht gehalten und alle überlebt. In immer neuer Frische haben sie gerungen mit den Lastern und Greueln, welche die Jahrhunderte erzeugten, mit immer neuer Kraft die Wahrheiten des Glaubens entfaltet und die Gesetze Christi der Welt verkündigt.

Eine wunderbare Thatsache fürwahr ist diese Reihenfolge der ökumenischen Versammlungen. Wir sehen sie alle

an Einem Bilde arbeiten. Es ist das große Bild der Wahrheit, welches in Christus der Welt gegeben wurde. Erst entwerfen sie es in großen gewaltigen Umrissen, dann zeichnen sie die einzelnen Linien aus, dann vertheilen sie Schatten und Licht, dann Farbe, Gold und Verzierung. Dasselbe Bild, ohne einen Punkt ihm hinzuzufügen, noch von ihm hinweg zu nehmen; aber dieses Bild in immer größerem Reichthum, immer lebendigeren Zügen.

Die Wahrheiten, welche die Concilien verkünden, sind nicht aus den Zeiten herausgewachsen, nicht die Bildung der Jahrhunderte hat die Elemente hiezu dargeboten. Sie widersprechen dem Geiste des Jahrhunderts und schlagen ihm in's Angesicht. Das Concil von Nicäa schöpft so wenig aus der herrschenden Schule der Gnosis und des Neuplatonismus, als das Concil von Trient aus der Renaissance des sechszehnten Jahrhunderts entlehnt. Und dennoch greifen sie mächtig in die Zeiten ein und geben ihren Jahrhunderten das tiefste Gepräg. Wie ein Baum, indem er aus den Elementen, die ihn umgeben, seine Jahresringe hervorbringt, sein inneres Wesen allein zum Gesetze hat, so wachsen die Concilien in der Weltgeschichte heran. Sie haben kein anderes Gesetz, als das Gesetz Christi. Eben dieses Gesetz aber ist die geheimnißvolle Macht, die in immer weiteren Ringen Wissenschaft und Bildung der Zeiten an sich zieht.

Auch das Vaticanum wird nach diesem Gesetze in das neunzehnte Jahrhundert hineinwachsen. Es wird Nichts hinwegnehmen und Nichts hinzufügen an dem großen Bilde der Wahrheit, welches Christus seiner Kirche übergeben. Es wird Nichts aus der Civilisation der Gegenwart nehmen, um die ewige Wahrheit damit zu mischen. Es wird der modernen Wissenschaft tief widersprechen. Aber es wird dennoch in's innerste Leben der Gegenwart hineinwachsen und sich zum Mittelpunkte aller Geister machen, weil eine Kraft in ihm wohnt, welcher keine menschliche Kraft zu widerstehen vermag.

Und worin liegt diese Macht der öcumenischen Concilien? Was gibt ihnen diese Fähigkeit, Alles an sich zu ziehen in jedem Jahrhundert und doch von keiner Zeit überwältigt zu werden? Die Antwort auf diese Fragen liegt nicht in der Geschichte, noch kann die Vernunft sie finden. Die Unwandelbarkeit der kirchlichen Concilien ist dem Ungläubigen ein Räthsel, welches allen historischen Gesetzen widerspricht und allen psychologischen Erfahrungen sich entgegenstellt.

Der Glaube allein gibt den Schlüssel zu diesem Räthsel. Die Concilien sind unfehlbar durch den Beistand des heiligen Geistes, der ihnen verheißen, verliehen und für immer gesichert ist. Diese Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche ist eines jener Geheimnisse, die wir Katholiken nicht immer genug erfassen, weil wir an dasselbe gewöhnt sind, wie an das Dasein der Sonne oder an die Festigkeit der Erde. Diejenigen, die draußen sind, wissen es besser zu schätzen. Jene, die da schwimmen in den Strömungen des Subjectivismus, mögen uns sagen, welches Ansehen einer Versammlung zukömmt, welcher das Wort Gottes den Charakter der Unfehlbarkeit garantirt und welcher achtzehn Jahrhunderte die Bestätigung dieses Privilegiums bieten. Zum Theil haben sie uns dieß in der That schon gesagt. Die Idee der Unfehlbarkeit macht in ungläubigen Kreisen einen unberechenbar tiefen Eindruck. Selbst Diejenigen, welche sie zur Carricatur machen, um sie zu verspotten, empfinden die Größe derselben.

Doch es ist nicht nothwendig, daß die Kinder des Hauses von den Fremden lernen. Die Eröffnung des Concils ruft den Katholiken den Glauben an die Unfehlbarkeit der Kirche lebendig in's Gedächtniß. Die Zuversicht des Glaubens wächst Angesichts dieser Versammlung, in welcher die lehrende Kirche mit dem Geiste des Herrn unauflöslich vereinigt erscheint. Gib mir, worauf ich stehe, und ich werde die Welt bewegen, sprach Archimed, als er das Gesetz des

Hebels gefunden hatte. Wir haben diesen Standpunkt, das Concil ist eröffnet. Werden wir die Welt nicht bewegen?

Auch dem Vaticanum wird diese weltbewegende Kraft nicht fehlen, welche die Eine und unwandelbare Kirche zu allen Zeiten in ihren Concilien offenbarte. Diese Kraft wird nur um so gewaltiger erscheinen, je tiefer der Widerspruch ist, zu dem sich die moderne Gesellschaft dem christlichen Leben gegenüber gestaltet hat.

Schon die Berufung des Concils und die Thatsache seiner Eröffnung verräth den übermenschlichen Charakter dieser Kraft. Ein Concil im neunzehnten Jahrhundert! Das ist eine Idee, welche den Stimmführern des Zeitgeistes vor Jahren noch wie eine Träumerei geklungen und deren Verwirklichung selbst den Katholiken unmöglich schien. Was soll die Kirchenversammlung inmitten einer Welt, welche in allen Gebieten ihres Lebens dem Christenthume entfremdet, von den Principien des Glaubens emancipirt, aller Autorität entwöhnt ist? Wird die Sprache des Papstes vernommen werden inmitten des Lärmens, mit dem die moderne Civilisation zu den Völkern spricht? Wird die Stimme der Bischöfe zum Wort kommen gegenüber der lauten Rufe, mit denen das Jahrhundert Freiheit und Fortschritt verlangt? Wollt Ihr Kirchenversammlung halten, so müßt ihr in die Zeiten des Mittelalters zurückgehen oder irgend eine ferne Insel Euch dazu aussuchen. Das aufgeklärte Europa hat keinen Platz für theologische Debatten, das freie Italien, das Rom zu seiner Hauptstadt begehrt, hat keinen Raum für Fragen des canonischen Rechtes!

So rief es in tausend Organen der Presse, in Hörsälen und Parlamenten. Aber Pius IX. berief das Concil. Die Bischöfe versammelten sich in größerer Zahl als je. Sie kommen aus fernen Welttheilen, welche die neue Zeit erst erschlossen; aus dem Freistaate Amerika, wie aus Australien und Indien;

aus Spanien, welches die Revolution beherrscht, wie aus dem kaiserlichen Frankreich. Das Concil ist eröffnet, ohne daß die Fürsten dazu um ihre Genehmigung gebeten wurden und ohne daß die moderne Wissenschaft ihre Zustimmung dazu gegeben hätte.

Nicht einmal Italien ist um Erlaubniß gefragt worden. Während Victor Emmanuel dem Tode in's Angesicht sah, begrüßte Pius IX. die ankommenden Bischöfe mit froher Zuversicht, und während Garibaldi mit seinen Getreuen sich heißer schreit: „Rom oder der Tod", wird Rom zum Mittelpunkte eines neuen Lebens. Die Halbinsel, welche das Princip der Nationalität zum obersten Gesetze alles politischen Lebens gemacht hat, muß eine Versammlung in ihrer Mitte dulden, die alle Nationen vereinigt. Die Revolution, welche vor wenigen Jahren von Rom aus die europäischen Staaten zu beherrschen hoffte, muß an den Mauern dieser Stadt stille stehen, damit die Principien einer ewigen Weltordnung mit neuer Kraft in ihr verkündigt werden. Die Staatskünstler von Paris und Berlin, welche seit einem Jahrzehent die italienische Frage studiren und zu entscheiden begehren, sehen sich genöthigt, die Frage und ihre Lösung zu vertagen Angesichts einer Versammlung, welche weder Bayonnette noch Kriegsschiffe hat, welche aber durch ihre bloße Existenz jede Gewaltthätigkeit gegen die Souveränität des Papstes unmöglich macht.

Nichts ist kostbarer, als die Verlegenheit, mit der die Politiker Europa's dem Concil gegenüber sich befinden. Erst hüllten sie sich in vornehmes Schweigen. Das Concil, so ließ der Altmeister an der Seine durch seinen Sprachminister erklären, hat keine politische Bedeutung. Wir betrachten es als eine bloße innere Angelegenheit der katholischen Kirche, welche keinen Einfluß üben kann auf die Verhältnisse Europa's, so geben die officiellen Organe von Berlin zu verstehen. Wir haben keine Veranlassung, zu dem Concil eine bestimmte Stellung zu nehmen, so sagte

der erste Minister des apostolischen Kaisers, mit vornehmer Glätte den naiven Angstruf des von Hoftheologen inspirirten bayrischen Cabinets zurückweisend.

In der That aber blickt die ganze europäische Diplomatie mit unklarer Unruhe auf diese Versammlung, welche alle politischen Combinationen zu durchbrechen droht und welche, wie der Engländer Uguard mit Recht bemerkt, ein neues Völkerrecht zu schaffen die Macht hat.

Wenn wir dem Vaticanum diese hohe Bedeutung für die politischen Fragen der Gegenwart zuerkennen, so sind wir selbstverständlich weit entfernt, seine Bedeutung vornehmlich in diesem Gebiete zu suchen. Die Kirche versammelt sich nicht, um das Gleichgewicht der europäischen Mächte zu stören oder zu stützen, noch um ihre Ansprüche auf die Erbschaft des Türkenreiches auseinander zu setzen. Sie faßt das Leben der Völker in seinen inneren Wurzeln. Die sociale Ordnung, welche die Staaten in sich tragen, ist es, welche das übernatürliche Leben der Kirche zunächst berührt. Diesem wird das vaticanische Concil seine Aufmerksamkeit in weitem Umfange zuwenden.

Gerade auf diesem Gebiete aber steht die Kirche einer Welt von Schwierigkeiten gegenüber. Seitdem die Väter des Trienter Concils auseinander gegangen, ist in Europa eine neue Ordnung der Gesellschaft herangewachsen. Von der ungläubigen Philosophie im sechszehnten Jahrhundert erfunden, von despotischen Fürsten und Ministern gepflegt, von der Revolution mit Strömen Blutes introducirt, hat das System des Naturalismus sich aller socialen Verhältnissen bemächtigt. Das menschliche Recht ist losgerissen worden von der Grundlage des göttlichen Rechtes, an welche die Vernunft der antiken Philosophie, wie der Glaube des Christenthums es gebunden hatte. Die Staatsgewalt hat sich für omnipotent erklärt und alle Institutionen, die Familien, die Standschaften und Corporationen ihrer Selbstständigkeit beraubt. Unter dem Namen der Gewissensfreiheit,

Unterrichtsfreiheit, Preßfreiheit hat sich eine Tyrannei etablirt, welche, indem sie die Leidenschaft entfesselt, gleichzeitig die Kirche und alle sittlichen Mächte nach Willkür behandelt.

Dieser Welt steht das Vaticanum gegenüber, ihr soll sie die Grundsätze der christlichen Ethik verkünden. In dem Augenblicke, da das moderne Staatsrecht in Italien alles historische und positive Recht umstürzt; da Oesterreich ihm zu huldigen beginnt; da es in Spanien seinen Triumph vollendet, soll es der Ehe ihren sacramentalen Charakter, der Kirche ihr Recht auf die Schule, der Autorität der göttlichen Gesetze die öffentliche Anerkennung des Staates zurückfordern. Welche Aufnahme diese Forderungen in der modernen Welt finden, hat der Lärm gezeigt, den sie den Sätzen des Syllabus entgegenstellte. Haben schon die Erklärungen des Papstes solchen Höllenspectakel hervorgerufen; wie werden erst die liberalen Großmeister toben, wenn das Concil es wagt, der modernen Civilisation in's Angesicht zu schlagen. Sicherlich ist es ernst gemeint, wenn die jüngste Thronrede Napoleons der Courtoisie, mit der sie das Concil begrüßt, die gemessenen Worte beifügt, daß die kaiserliche Regierung in der Machtvollkommenheit ihrer Gesetzgebung das Mittel finde, Beschlüssen entgegenzutreten, welche den Grundlagen der französischen Verfassung widersprechen. Mag das Vaticanum seine Decrete mit noch so viel Maß und Milde fassen, ein Conflict mit den liberalen Principien des modernen Europa wird unvermeidlich sein, und wer will die Verhältnisse ermessen, welche diese Conflicte annehmen?

Das aber ist gewiß. Die Sprache des Concils wird stärker sein, als die Paragraphen der modernen Gesetzbücher. Nicht plötzlich, wie die Mauern Jericho's vor den Trompeten des Volkes Gottes zusammenstürzten, werden diese fallen; die Macht der Concilien ist keine gewaltsame. Sie wirkt langsam, wie die Strahlen der Sonne, welche die Eisberge schmelzen und die Ströme austrocknen.

Die modernen Ideen werden Angesichts der ewigen Wahrheiten, die das Concil verkündet, ihre innere Kraft verlieren, und der Strom des s. g. Fortschrittes wird ihrem Lichte und ihrer Wärme gegenüber in den Sand zerrinnen.

Jetzt schon treten die Zeichen dieser Wendung hervor. Das moderne Staatsrecht trägt die Anfänge seiner Zerstörung in sich und eine allgemeine Verwirrung wächst auf dem Boden hervor, den es beherrscht. Die omnipotente Staatsgewalt steht unmächtig den revolutionären Parteien gegenüber. Die säcularisirte Ehe vermag den Bausteinen der staatlichen Ordnung, den Familien, nicht mehr Halt zu geben. Die entchristlichten Hoch-, Mittel- und Elementarschulen überschwemmen die Minister mit ihren Anforderungen gleich den Wassergeistern, die der Zauberlehrling zu rufen, nicht aber zu bannen vermag.

Der Vaticanum hat in der ganzen Welt ein Heer von Bundesgenossen. Selbst die ehrliche Democratie blickt zu ihm empor, wie die rathlosen Arbeitermassen; das Selbstständigkeitsgefühl der vom Militarismus geknechteten Männer, wie die schutzlose Armuth der Frauen wird ihm entgegenkommen, wenn es jene Ordnung des Lebens wieder verkündigt, welche Gott gibt, was Gottes ist, dem Kaiser aber das, was des Kaisers ist.

Nicht menschliche Klugheit hat diese Constellation geschaffen; die göttliche Vorsehung, welche der Sonne die Zeit ihres Aufganges bestimmt, hat auch dem Vaticanum die Stunde bereitet, in welcher die Welt einer geistigen Sonne mehr bedarf als je.

Fassen wir aber schließlich das religiöse Gebiet in's Auge. Auf dieses laufen alle politischen und socialen Fragen zurück und nur aus diesem empfangen sie ihre entscheidende Lösung. Das Wort Gottes und die Geheimnisse des Christenthums sind die Schatzkammern, aus denen das Concil die Heilmittel für die Wunden der Zeit schöpfen

wird. Die religiöse Erneuerung des neunzehnten Jahrhunderts ist seine innerste und erste Aufgabe. Es wendet sich an die Seelen, um sie zurückzurufen aus Unglaube, Irrthum und Trennung. Vereinigung des orientalischen Schisma's, Versöhnung der Secten mit der Kirche, Wiederherstellung des Glaubens an die übernatürliche Ordnung ist das große Ziel, die es gleich all' seinen Vorgängern verfolgt.

Noch niemals aber schien ein Concil diesem Ziele so fern. Die orientalische Kirche, welche in Lyon mit der Kirche berieth und in Florenz sich mit ihr verständigte, ist seit vier Jahrhunderten einem tiefen Schlafe verfallen. In den Armen des russischen Czar, unter dem Drucke des Islams scheint sie alle Erinnerung an jene Bande verloren zu haben, welche sie ehedem zu der katholischen Kirche zogen. Es wird gewaltiger Erschütterungen bedürfen, um sie aus diesem Schlafe zu wecken. Aber es fehlt nicht an bedeutungsvollen Anzeichen, welche solches zu hoffen gestatten. Die orientalische Frage, welche wie ein Schatten hinter allen Fragen der Gegenwart steht, rückt immer näher; tiefgehende Bewegungen ergreifen die Grenzen des türkischen Reiches. In Bulgarien, wie in Dalmatien; in Aegypten, wie in Syrien regt es sich. Die Zuckungen des von Rußland gemarterten Polens werden im Innersten Rußlands empfunden. Das Alles sind vereinzelte Zufälligkeiten, wie die Bewegungen der Völker, welche in dem ersten christlichen Jahrhunderte gegen die Grenzen des römischen Reiches vordrangen. Das Alles aber wird, wie jene, die Vorbereitung mächtiger Ereignisse sein, die den Zwecken des Concils zu dienen bestimmt sind. Noch wissen die orientalischen Völker, die sich hier und dort erheben, Nichts von den Arbeiten der Commission, welche Pius IX. seit Jahren in Rom niedergesetzt hat, um dem Concil über die Wiedervereinigung mit der orientalischen Kirche Vorlage zu machen. Aber die göttliche Vorsehung, welche in Rom thätig ist, wie in den Steppen

Hoch-Asiens, hält diese Fäden in ihrer Hand, welche verbunden zu werden bestimmt sind.

Einen ganz ähnlichen Eindruck gewährt uns der Anblick der Secten des Abendlandes. Die Eröffnung des Concils trifft sie im Zustande der tiefsten Zerrüttung. Der Protestantismus, welcher dem Trienter Concil gegenüber auf das „Wort Gottes" sich zu stützen und „das Verdienst Christi" in Ehren zu halten sich rühmte, ist beinahe überall verschwunden. Die übernatürlichen Mysterien des christlichen Glaubens, die er aus dem Schooße der Kirche vor drei Jahrhunderten mitgenommen, haben einem Subjectivismus Platz gemacht, welcher kein übernatürliches Dogma, ja nicht einmal mehr eine ewige Wahrheit anerkennt. Das protestantische Bekenntniß ist nur mehr ein officieller Begriff, der in Actenstücken gebraucht wird, in Wirklichkeit aber, wo zwei oder drei Protestanten versammelt sind, sich in ebenso viele Sonderbekenntnisse spaltet. Die Verfassung der protestantischen Kirchen ist in allen Ländern dem Einsturze nahe. Vergeblich klammern sich die in ihrer Existenz bedrohten Prediger an die Staatsgewalt an. Das allgemeine Priesterthum, das sie seit drei Jahrhunderten gepredigt, will praktisch werden, und die Laien kommen zum Bewußtsein, daß der schwarze Talar und die weiße Halsbinde keine Autorität in Sachen des Glaubens zu geben vermag.

In diesem Zustande der äußersten Zerrüttung begegnet der Protestantismus dem vaticanischen Concil. Ein bitteres Gefühl muß die Enkel der Reformatoren ergreifen, wenn sie in dem Vaticanum das Tribunal wieder erstehen sehen, welches über ihre Väter ehedem das Urtheil gesprochen. Drei Jahrhunderte liegen dazwischen. Wie haben diese Jahrhunderte es verstanden, das Urtheil zu vollziehen, welches zu Trient gesprochen wurde! Nicht Feuer und Schwerdt brauchten sie dazu. Die Reformation hat sich selbst verzehrt und selbst zerstückelt.

Das Gefühl dieser Thatsache wird nicht verwischt durch die verbrauchten Schmuckreden von freier Forschung, Fortschritt, reinem Christenthum, noch durch die alten Kraftsprüche von Geisteskhnechtschaft, hierarchischem Uebermuth und Aberglauben. Alle Kreise des Protestantismus haben die Erkenntniß oder die Empfindung wenigstens, daß die Einheit und Lebensfrische, welche die katholische Kirche in diesem Concile offenbart, ihre eigene Zerrissenheit und Ermattung tief beschämt. In Manchen mag diese Empfindung den Haß gegen diese „Unüberwindliche" schüren. In vielen Anderen gestaltet sie sich zu einem mächtigen Zug zur Versöhnung. Hierzu bietet England die großartigsten Beispiele. Dort ist das Concil nicht bloß der erste Gegenstand des Interesses der protestantischen Gelehrten geworden, die Ritualisten halten auch in ihren Kirchen Gebete und Missionen für das Concil; sie haben den sehnlichen Wunsch, mit den Vätern des Concils in Berathung zu treten. Diese Bewegung kann auch in Deutschland nicht ohne Nachwirkung bleiben. Gerade der Uebermuth, mit welchem der Rationalismus des Protestanten-Vereins in diesem Augenblicke auftritt, muß die gläubigen Protestanten der Kirche zuführen und sie für die Mahnungen des Concils empfänglich machen.

Jene große Schaar der Glaubenslosen selbst aber, welche über die protestantischen, wie katholischen Länder sich ausbreitet: wird auch sie die Stimme des Concils vernehmen? Sie haben den Sinn für das Göttliche, für das Uebernatürliche, ja selbst für das Uebersinnliche verloren. Um zu ihnen zu sprechen, muß man in ihnen zuvor die Würde des Menschen wiederherstellen. Wird die Autorität des Concils dieß vermögen? Auf diese Fragen zu antworten, ist unsere Sache nicht. Vorerst hat die hochmüthige freie Wissenschaft wenig Notiz genommen von der Versammlung der Kirche. Ihre Organe gerade sind die bittersten Verleumdungen des Papstes und des Concils. Aber eben die Auf-

regung, mit welcher sie die Versammlung der Kirche besprechen, verräth die tiefe Furcht, die sie vor dieser Macht empfinden. Wozu würden die gelehrten Herren so viel gegen den Syllabus reden, wenn sie von dem Worte des Papstes und des Episcopates nicht eine Störung ihrer Systeme fürchteten? Wozu der geschäftige Kampf gegen die Definition der Unfehlbarkeit, wenn die Herren nicht für das Monopol ihrer eigenen Unfehlbarkeit Furcht hätten? Die Gelehrten sicherlich sind sich am wenigsten klar über das, was das Concil ist und soll und kann. Aber sie sind eben darum am allermeisten von seiner Erscheinung ergriffen. Sie gleichen Pilatus, der im Angesichte des Herrn zweifelnd und glaubend fragte: Bist du ein König?

Die Zeit wird kommen, da sie nicht mehr zweifeln werden, und die ganze Welt wird die Antwort auf diese Frage vernehmen. Das große Zeichen, welches der h. Apostel Johannes erschaut, ist im neunzehnten Jahrhundert am Himmel und auf Erden erschienen. Das Bild des Weibes, mit der Sonne geschmückt, den Mond zu ihren Füßen, das Haupt umgeben mit der Krone von zwölf Sternen, hat vor unseren Augen in seiner zweifachen Bedeutung sich enthüllt. Wir sahen es vor fünfzehn Jahren, als Pius IX. die unbefleckte Empfängniß der heiligen Jungfrau erklärte. Wir sehen es heute verwirklicht in der öcumenischen Versammlung, welche, mit der Wahrheit Christi geschmückt, die Irrthümer der Zeit überwindet, um über die Geister mit neuem Glanze zu herrschen.

Eine doppelte Bedeutung dieses Bildes unterscheiden wir; beide aber stehen im tiefsten Zusammenhange. Die Verherrlichung, welche Pius IX. dem Glauben an die heilige Jungfrau gab, ist die Morgenröthe des Lichtes, welches die Kirche im Vaticanum über die Erde verbreitet. Das Vaticanum wurde am Tage der unbefleckten Empfängniß eröffnet. Es ist das Concil Mariens. Eben darum wird auch keine Hoffnung zu kühn und keine Erwartung zu groß

sein, die wir ihm entgegenbringen, und wer wollte zögern, die Zuversicht zu theilen, welche der heil. Vater in der Anrede an die Bischöfe vom 26. Juni 1867 mit den Worten ausspricht: „Auf diesem Concil wird die Leuchte der katholischen Wahrheit, die Finsterniß der Irrthümer, welche die Geister der Sterblichen umhüllt, verscheuchend, ihr heilbringendes Licht ausgießen, damit diese mit Gottes Gnade den Weg des Heiles und der Gerechtigkeit finden und wandeln. In ihm wird die Kirche, wie eine unüberwindliche Schlachtordnung, die feindlichen Angriffe der Gegner zurückweisen, und über sie triumphirend, das Reich Christi weithin auf Erden verbreiten und erhöhen."

XLIV.

Briefe aus Rom[1]).

Rom, 7. Dezember 1869.

Am 2. Dezember vereinigten sich die bereits in Rom anwesenden Kirchenfürsten zum ersten Male im Vatican zu einer Prosynodalversammlung, welche in der Sixtinischen Capelle abgehalten wurde. Der heilige Vater eröffnete dieselbe mit einer kurzen Allocution, in welcher er zuerst bekennt, daß er mit Worten den Trost nicht auszusprechen vermöge, den ihm das Erscheinen einer so großen Zahl von Bischöfen bereite. Die Allocution weist dann mit besonderem Nachdrucke auf die treue Anhänglichkeit der Apostel an ihren göttlichen Lehrmeister hin, der allein „Worte des ewigen Lebens" hat. Nach Beeidigung der Concilsbeamten wurde die Versammlung geschlossen.

Bis zum 2. Dezember waren bereits 480 auswärtige Kirchenfürsten in der ewigen Stadt eingetroffen. An den letzten Tagen kamen noch so viele an, daß die Zahl 600 sicher schon erreicht ist. Für das Unterkommen so vieler hohen Gäste ist gut gesorgt. Ich habe wenigstens nur Worte der Zufriedenheit vernommen.

Für die feierliche Eröffnung des Concils selbst sind alle nöthigen Vorbereitungen getroffen. Die für die öffentlichen Sitzungen in St. Peter abgegrenzte Aula ist der Majestät einer ökumenischen Synode ganz entsprechend. In der Apsis des rechten Querschiffes steht der päpstliche Thron, diesem gegenüber ist ein Altar errichtet, an welchem das mit der

1) Wir hoffen, durch diese hiemit begonnenen Briefe unseren Lesern fortlaufende und zuverlässige Nachrichten über das Concil mittheilen zu können.

Eröffnungsfeier verbundene Pontificalamt celebrirt wird. Zu beiden Seiten erheben sich die Sitze für die Väter des Concils. Den ersten Platz, zunächst dem päpstlichen Throne, nehmen die Cardinäle ein, den zweiten die Patriarchen, den dritten die Primaten, den vierten die Erzbischöfe, den fünften die Bischöfe, je nach der Ordnung ihrer Weihe, den sechsten die Aebte mit bischöflicher Jurisdiction, den siebenten die Ordensgenerale, in deren Klöstern feierliche Gelübde abgelegt werden. Große Gemälde, deren Gegenstand aus der Conciliengeschichte gewählt ist, zieren ringsum die Aula. Wenige Schritte entfernt von dem Altar öffnet sich ein großes Thor und gewährt den Blick auf die Confessio des mächtigen Domes von St. Peter.

Den öffentlichen Sitzungen wird Papst Pius IX. selbst präsidiren. Für die General-Congregationen hat derselbe fünf Cardinäle zu Präsidenten ernannt, und zwar an erster Stelle Cardinal Carl von Reisach, Bischof von Sabina, dessen Befinden aber leider nicht zu der Hoffnung berechtiget, daß er jemals dieses hohe Ehrenamt, zu welchem ihn das besondere Vertrauen des heiligen Vaters berief, auszuüben vermöge. Ganz Rom bedauert mit innigster Theilnahme, daß die Synode diesen ausgezeichneten Cardinal vermissen wird. Die übrigen vier Präsidenten sind Antonin von Luca, früher Nuntius in München und Wien, seit 1863 Cardinal; Joseph Andreas Bizzarri, welcher in demselben Jahre zur Cardinalswürde erhoben wurde; ferner Aloysius Bilio, Regularcleriker der Congregation von St. Paul, Cardinal seit 1866; endlich Cardinal Hannibal Capalti, welcher erst im vorigen Jahre mit dem Purpur ausgezeichnet wurde.

Die Referate, welche die hieher berufenen Consultoren ausarbeiteten, sind, um sie allen Vätern des Concils mittheilen zu können, dem Drucke übergeben worden, und werden die Grundlage zu den bischöflichen Berathungen bilden. Jedoch ist allen Vätern des Concils das Recht eingeräumt,

aus eigener Initiative motivirte Anträge zu stellen, welche zum allgemeinen Wohle der Christenheit dienlich erscheinen.

Schwierigere Fragen, welche in den General-Congregationen keine erwünschte Lösung finden, werden den Special-Congregationen zugewiesen, um dann wiederholt vor die General-Congregation zu gelangen. Solcher Special-Congregationen werden vier errichtet werden und jede außer dem Cardinalpräsidenten und den von demselben beigezogenen Theologen und Canonisten aus vierundzwanzig, von den Vätern des Concils ernannten Kirchenfürsten bestehen. Der ersten werden die dogmatischen, der zweiten die disciplinären Angelegenheiten, der dritten die Fragen in Betreff des Ordenslebens, der vierten endlich alle Fragen, welche sich auf den orientalischen Ritus beziehen, zugewiesen.

Im Uebrigen sieht Rom mit ruhigem Gottvertrauen dem großen Ereignisse entgegen, welches so viele Bischöfe aus dem ganzen Erdkreise um das sichtbare Oberhaupt der Kirche vereiniget hat. Dieses ruhige Gottvertrauen wird noch durch einen besonderen Umstand verstärkt. Während nämlich in Spanien, in Frankreich, in Oesterreich, in Italien das Vertrauen auf den Bestand der gegenwärtigen Verhältnisse mehr und mehr schwindet und so viele Staaten den schwierigsten Krisen entgegengehen, deren Ausgang Niemand zu ermessen vermag, haben die Bischöfe trotzdem geglaubt, ihre Diöcesen verlassen und ohne Angst und Bangen an den Berathungen der ökumenischen Synode theilnehmen zu können. Während Alles wankt und schwankt, sieht die Kirche allein ruhigen und unverzagten Blickes der Zukunft entgegen.

Doch muß bemerkt werden, daß das Schreiben, welches Bischof Dupanloup noch vor seiner Abreise an seinen Clerus richtete, verdienter Maßen Aufsehen erregte und in der Unità Cattolica bereits einer heftigen Kritik unterzogen wurde. Man bedauert die Veröffentlichung der bischöflichen Schrift, da darin die Frage über die Unfehlbarkeit des Papstes in einer Form behandelt wird, welche mehr für

eine Synodalverhandlung, auf der ein Mann, wie der Bischof von Orleans, das Recht hat, seiner Ueberzeugung freien Ausdruck zu verleihen, geeignet ist, wie für eine Ansprache an den Diöcesanclerus unmittelbar vor Eröffnung des Concils. Uebrigens wird auch die Veröffentlichung anderer Schriften, die in entgegengesetztem Sinne abgefaßt sind, bedauert. Am wenigsten ist die Aufregung motivirt, welche sich in dieser Hinsicht hier und da geltend machte. Der Gedanke an den Beistand des heiligen Geistes, welcher nach dem Glauben der Christenheit dem auf einer ökumenischen Synode vereinigten Lehrkörper der Kirche in höchster Potenz verheißen ist, sollte einen Katholiken gegen aufregende Bedenklichkeiten und Befürchtungen sicher stellen, und selbst abgesehen davon, kann Jeder sich schon damit beruhigen, daß auf dem Concil nicht wie in den Kammern nach einfachen Majoritäten abgestimmt und beschlossen wird, sondern vielmehr nur das zu einem Conciliumsbeschlusse erhoben werden kann, was einstimmig oder doch mit einer solchen Mehrheit, welche einer vollkommenen Einstimmigkeit gleichkommt, angenommen wird. Freilich wird das für Jene nicht genügen, welche denjenigen, die Gott bestellt hat, seine Kirche zu regieren, alles Vertrauen entziehen; sie haben aber damit auch aufgehört, Kinder der katholischen Kirche zu sein.

Es ist wohl zu erwarten, daß die Frage über die Unfehlbarkeit des Oberhauptes der Kirche auf dem vaticanischen Concil zur Verhandlung gelangt. Von Seiten des apostolischen Stuhles wird hierüber keine Vorlage gemacht werden. Man kann aber mit Sicherheit annehmen, daß der eine oder andere der Väter des Concils von dem ihnen eingeräumten Rechte, Anträge zu stellen, Gebrauch machen und diese Frage zur Berathung bringen wird, wie sie auch Gegenstand eingehender Berathungen der Consultoren gewesen ist. Und vielleicht ist die Form schon gefunden, in welcher die Frage für Alle, die treu und redlich zur Kirche halten, eine befriedigende Lösung erhält. Denn vielfach ist

es nicht so sehr die Frage selbst, als vielmehr die Art und Weise, wie sie formulirt und vertheidigt wird, was die Geister aufregt. Endlich steht es ganz bei Gottes heiliger Vorsehung, ob überhaupt ein Concilienbeschluß nach dieser Richtung erfolgen wird. Schon jetzt kann Niemanden, der sich die Klarheit des Urtheils nicht trüben ließ, entgehen, daß mit Rücksicht auf unsere Zeitverhältnisse wichtige Gründe für und auch gegen die Opportunität einer formellen Erklärung dieses Satzes geltend gemacht werden.

Die Aufgabe des vaticanischen Concils ist groß und schwierig und übersteigt die menschlichen Kräfte. Aber wir vertrauen auf Gott, der bei seiner Kirche bleibt alle Tage bis an's Ende der Zeiten, und kleiden dieses unser Vertrauen in die herrlichen Worte der Synodaloration, welche Papst Pius IX. morgen in der Synodalaula sprechen wird:

Adsumus, Domine sancte Spiritus, adsumus quidem peccati immanitate detenti, sed in nomine tuo specialiter adgregati. Veni ad nos et esto nobiscum et dignare illabi cordibus nostris. Doce nos quid agamus, quo gradiamur, et ostende quid, efficere debeamus, ut te auxiliante tibi complacere in omnibus valeamus. Esto salus et effector judiciorum nostrorum, qui solus cum Deo Patre et ejus Filio nomen possides gloriosum. Non patiaris perturbatores esse justitiae, qui summam diligis aequitatem; non in sinistrum nos ignorantia trahat, non favor inflectat, non acceptio munerum vel personae corrumpat; sed junge nos efficaciter tibi solius tuae gratiae dono, ut simus in te unum et in nullo aberremus a vero, quatenus in nomine tuo collecti, sic in cunctis teneamus cum moderamine pietatis justitiam, ut hic a te in nullo dissentiat sententia nostra, et in futuro pro bene gestis consequamur praemia aeterna. Amen.

Mit diesem Gebete, aus dem so ganz der Geist der Kirche weht, schließe ich meinen ersten Brief.

XLV.

ALLOCUTIO

HABITA IN CONGREGATIONE GENERALI

ANTE PRIMAM SESSIONEM

CONCILII VATICANI

A SSMO DOMINO NOSTRO

PIO DIVINA PROVIDENTIA PP. IX.

DIE 2. DECEMBRIS ANNO 1869.

AD EPISCOPOS CATHOLICI ORBIS QVI AD IDEM CONCILIUM ROMAM CONVENERVNT.

Venerabiles Fratres!

Sacri Oecumenici Vaticani Concilii conventus post paucos hinc dies auspicaturi, nihil opportunius Nobisque iucundius existimavimus VV. FF., quam ut Vos universos hodierno die iuxta Nostra hic desideria congregatos alloqui, ac praecipuam caritatem, quam intimo corde alimus, Vobis aperire possemus. Cum enim de re maxima agatur, qualis est illa in qua de remediis comparandis agitur tot malis, quae Christianam et civilem societatem hoc tempore perturbant, putavimus Apostolica Nostra sollicitudine dignum esse, et tantae rei magnitudini consentaneum, ut antequam Conciliarium rerum actio initium habeat, in omnis gratiae auspicium Vobis caelestis Benedictionis opem a Deo clementissimo precaremur; ac necessarium censuimus, Vobis eas tradere normas, Apostolicis Nostris litteris consignatas atque editas, quas ad omnia in Con-

ciliaribus actionibus rite et ordine agenda, constituendas esse iudicavimus[1]). Hoc autem illud est VV. FF. quod Deo et Immaculata Deipara votis Nostris annuente hodierno die in amplissimo hoc Vestro conventu peragimus; nec satis verbis explicare possumus ingentem eam, consolationem, quam Vestra haec exoptata, et debita Apostolicae vocis obsequio frequentia Nobis ingerit, cum Vos tandem ex omnibus Catholici Orbis partibus in hanc almam Urbem indicti a Nobis Concilii causa convenisse, et summa animorum consensione Nobiscum coniunctos aspiciamus, quos eximia erga Nos et Apostolicam Sedem devotio, mirificus ad navandam Christi Regno operam ardor, et in pluribus etiam, tribulationum pro Christo perpessio iure efficit cordi Nostro carissimos. Haec autem VV. FF. haec Vestra Nobiscum coniunctio eo gratior Nobis accidit, quod in ea haerentes Apostolorum vestigiis insistimus, qui suae unanimae et constantis cum divino Magistro coniunctionis luculenta Nobis exempla reliquerunt. Nostis enim ex sacris litteris, cum Christus Dominus Palaestinae regiones peragrans iter faceret per civitates et castella, praedicans et evangelizans regnum Dei, Ejus lateri Apostolos pari omnes studio adhaesisse, et duodecim cum Illo, uti Sanctus Lucas[2]) loquitur, fideliter quacunque iter haberet, esse versatos. Atque haec Apostolorum coniunctio splendidius etiam enituit eo tempore, cum caelestis Magister docens in Capharnaum de divinae Eucharistiae mysterio coram Hebraeis fusiori sermone pertractavit: tunc enim cum gens illa carnalis et obtusioris sensus sibi de tantae caritatis opere persuadere

---

1) Diese Geschäftsordnung hat den Titel: Sanctissimi Domini Nostri Pii divina providentia Papae IX. litterae apostolicae, quibus ordo generalis in sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani celebratione servandus constituitur. Vergl. unten Art XLVII.

2) Luc. 8, 1.

non posset, atque ita Magistri pertaesam se ostendisset, ut multi discipulorum, Joanne testante, abirent retro et[3]) non cum Illo ambularent, Apostolorum tamen amor in Magistri veneratione et obsequio immotus perstitit, et Jesu Apostolos percunctante num et ipsi vellent abire, graviter id ferens Petrus in eas voces erupit „Domine ad quem ibimus?“ ac rationem adiecit quare Dominum constanti fide sequi velle statueret „verba vitae aeternae habes.“ Haec nos animo recolentes, quid dulcius aut iucundius hac nostra coniunctione reputare, quid porro etiam firmius ac stabilius tueri debeamus? Non deerunt certe Nobis, una licet in Christi nomine coniunctis, non deerunt contradictiones ac dimicationes subeundae, nec inimicus homo segnis erit, nil magis cupiens quam superseminare zizania; at Nos memores Apostolicae firmitudinis et constantiae, quae Domini praeconio laudari meruit, „vos estis qui permansistis mecum in tentationibus meis[4]),“ memores Redemptoris Nostri diserte denunciantis „qui mecum non est contra me est“, officii pariter Nostri memores esse debebimus omnique studio curare, ut inconcussa fide ac firmitate Christum sequamur, Illique omni tempore concordibus animis adhaereamus. In ea enim VV. FF. conditione constituti sumus, ut in acie adversus multiplices eosdemque acerrimos hostes, diuturna iam contentione versemur. Utamur oportet spiritualibus militiae Nostrae armis, totamque certaminis vim, tum divina innixi auctoritate, tum caritatis patientiae precationis et constantiae clypeo sustineamus. Nihil autem metus est, ne vires nobis in hac dimicatione deficiant, si in Auctorem et Consumatorem Fidei nostrae oculos animosque coniicere voluerimus. Si enim Apostoli oculis et cogitatione in Christo Jesu defixi satis ex hoc animi vi-

3) Joan. 6, 67.
4) Luc. 22, 28.

riumque sumserunt, ut adversa quaeque strenue perferrent, Nos pariter Ipsum adspicientes in salutari pignore Redemptionis nostrae, ex hoc aspectu, unde divina manat virtus, nos eam vim roburque inveniemus, quo calumnias iniurias inimicorum artes superemus, ac salutem nobis, totque etiam miseris a via veritatis errantibus ex Christi Cruce haurire laetabimur. Neque vero Redemptorem Nostrum respicere contenti, eam quoque mentis docilitatem induamus necesse est, ut Eidem libenter toto cordis affectu audientes simus. Hoc est enim quod ipse Pater caelestis Majestatis suae auctoritate praecepit, cum revelante Christo Domino gloriam suam in monte praecelso coram electis testibus „hic est, inquit, Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui, Ipsum audite." Jesum igitur prono mentis obsequio audiamus utique in omni re, at in ea praecipue quam Ipse ita cordi habuit, ut praenoscens difficultates quibus ipsa obnoxia futura esset in mundo, de illa ipsa Patrem suum obsecrare in novissima Caena effusis iteratisque votis non omiserit; Pater Sancte serva eos in nomine tuo quos dedisti mihi, ut sint unum sicut et Nos[5]). Una itaque anima cum uno corde in Christo Jesu sit cunctis. Non aliud sane Nobis majori consolationi futurum est, quam si obsequentem Christi monitis aurem cordis jugiter praebuerimus, quo pacto et nos esse cum Christo agnoscemus, et perspicuum aeternae salutis pignus inesse reperiemus in nobis: qui enim ex Deo est verba Dei audit[6]).

Has Pontificiae Nostrae cohortationis voces ex intimo corde depromptas Omnipotens et Misericors Deus Deipara Immaculata deprecante potenti suo ope confirmet, efficiatque propitius, ut uberibus fructibus augeantur. Convertat deinde faciem suam ad Vos VV. FF. ac tum

---

5) Joan. 17, 11.
6) Joan. 8, 47.

corpora tum animos vestros benedictionis suae gratia prosequatur: corpora nempe, ut labores omnes qui a vestro sacro ministerio abesse non possunt strenue alacriterque ferre valeatis, animos vero, ut caelestibus auxiliis abunde repleti, sacerdotalis vitae exemplis et virtutum omnium splendore in Christiani Gregis salutem praeluceatis. Huius autem benedictionis gratia Vobis continenter adsit, atque omnibus vitae vestrae diebus clementer adspiret, ut dies pleni inveniantur in Vobis, pleni sanctitatis et iustitiae, pleni sanctorum operum fructibus, in quibus verae nobis divitiae et gloria continetur. Atque ita Nobis continget feliciter, ut expleto mortalis peregrinationis cursu in novissimo illo vitae die dicere cum Propheta Rege non vereamur „laetatus sum in his quae dicta sunt mihi: in domum Domini ibimus" atque aditum Nobis patere plane confidamus in Montem Sanctum Sion, Caelestem Hierusalem.

XLVI.

ALLOCUTIO

HABITA IN VATICANA BASILICA

Sacro Oecumenico Concilio Inchoando

A SSMO DOMINO NOSTRO

PIO DIVINA PROVIDENTIA PP. IX.

DIE 8 DECEMBRIS 1869.

AD EPISCOPOS CATHOLICI ORBIS IN IDEM CONCILIUM CONGREGATOS.

Venerabiles Fratres!

Quod votis omnibus ac precibus a Deo petebamus, ut Oecumenicum Concilium a Nobis indictum concelebrare possemus, id insigni ac singulari Dei ipsius beneficio, datum Nobis esse summopere laetamur. Itaque exultat cor Nostrum in Domino et incredibili consolatione perfunditur, quod auspicatissimo hoc die Immaculatae Dei Genitricis Virginis Mariae Conceptioni sacro, Vos qui in partem sollicitudinis Nostrae vocati estis, iterum maiori quam alias frequentia, in hac catholicae Religionis arce praesentes intuemur, aspectuque Vestro perfruimur iucundissimo.

Vos autem nunc, Venerabiles fratres, in nomine Christi congregati[1]) adestis, ut Nobiscum testimonium perhibeatis Verbo Dei et testimonium Jesu Christi[2]), viamque

---

1) Matth. 18, 20.

2) Apoc. 1, 2.

Dei in veritate omnes homines Nobiscum doceatis[3]), et de oppositionibus falsi nominis scientiae[4]), Nobiscum Spiritu Sancto duce iudicetis[5]).

Si enim unquam alias, hoc maxime tempore, quo vere luxit et defluxit terra infecta ab habitatoribus suis[6]), divinae gloriae zelus, et Dominici gregis salus a Nobis postulat, ut circumdemus Sion et complectamur eam, narremus in turribus eius, et ponamus corda Nostra in virtute eius[7]).

Videtis enim, Venerabiles Fratres, quanto impetu antiquus humani generis hostis Domum Dei, quam decet sanctitudo, aggressus sit et usque aggrediatur. Eo auctore funesta illa impiorum coniuratio late grassatur, quae coniunctione fortis, opibus potens, munita institutis, et velamen habens malitiae libertatem[8]), acerrimum adversus Sanctam Christi Ecclesiam bellum, omni scelere imbutum urgere non desinit. Huius belli genus, vim, arma, progressus, consilia non ignoratis. Versatur Vobis continenter ante oculos sanarum doctrinarum, quibus humanae res in suis quaeque ordinibus innituntur, perturbatio et confusio, luctuosa iuris cuiusque perversio, multiplices mentiendi audacter et corrumpendi artes quibus iustitiae honestatis et auctoritatis salutaria vincula solvuntur, pessimae quaeque cupiditates inflammantur, Christiana Fides ab animis funditus convellitur, ita ut certum hoc tempore Ecclesiae Dei metuendum esset exitium, si ullis hominum machinationibus et conatibus exscindi posset. At nihil Ecclesia potentius, inquiebat Sanctus Joannes Chrysostomus, Ecclesia est ipso caelo fortior. Caelum et terra

3) Matth. 22, 16.
4) I Tim. 6, 20.
5) Act. Apost. 15, 19.
6) Isai. 24, 4. 5.
7) Psalm. 47, 13.
8) I Petr. 2, 16.

transibunt verba autem mea non transibunt. Quae verba? Tu es Petrus, et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam [9]).

Quamquam vero Civitas Dei Nostri inexpugnabili fundamento nitatur, tamen agnoscentes ac intimo corde dolentes, tantam malorum congeriem animarumque ruinam, ad quam avertendam vel vitam ponere parati essemus, Nos qui aeterni Pastoris Vicaria in Terris procuratione fungentes, zelo domus Dei prae caeteris incendamur necesse est, eam viam et rationem ineundam Nobis esse duximus, quae ad tot Ecclesiae detrimenta sarcienda utilior et opportunior videretur. Ac illud Isaiae saepe animo revolventes „ini consilium coge concilium" et reputantes huiusmodi remedium in gravissimis rei christianae temporibus a Praedecessoribus Nostris salutariter esse usurpatum, post diuturnas preces, post collata cum Venerabilibus Fratribus Nostris Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus consilia, post expetita etiam plurium Sacrorum Antistitum suffragia Vos Venerabiles Fratres qui estis sal terrae, Custodes Dominici Gregis et Pastores, apud hanc Petri Cathedram censuimus evocandos; atque hodie divina benignitate favente, quae tantae rei impedimenta sustulit, sanctae Congregationis initia, solemni maiorum ritu celebramus. Tot autem sunt, tamque uberes caritatis sensus, quibus hoc tempore afficimur, Venerabiles Fratres, ut eos in sinu continere non valeamus. Videmur enim in Vestro Conspectu universam Catholicae gentis familiam, carissimos Nobis Filios praesentes intueri: cogitamus tot amoris pignora, tot ferventis animi opera, quibus Vestro impulsu, ductu et exemplo suam pietatem et observantiam Nobis et huic Apostolicae Sedi mirifice probarunt, ac porro probant; atque hac cogitatione Nobis temperare non possumus, quin in vestro amplissimo

9) Homil. ante exil. n. 1.

coetu, Nostram erga eos omnes gratissimam voluntatem, solemni et publica significatione profitentes, Deum enixe adprecemur, ut probatio eorum fidei multo pretiosior auro, inveniatur in laudem et gloriam et honorem, in revelatione Jesu Christi[10]). Miseram deinde etiam tot hominum conditionem cogitamus, qui a via veritatis et iustitiae, ideoque verae felicitatis decepti aberrant, eorumque saluti opem afferre desiderio desideramus, memores Divini Redemptoris et Magistri Nostri Jesu, qui venit quaerere et salvum facere quod perierat. Intendimus praeterea oculos in hoc Principis Apostolorum Trophaeum apud quod consistimus, in hanc almam Urbem, quae Dei munere tradita non fuit in direptionem gentium, in Romanum hunc Populum Nobis dilectissimum, cuius constanti amore fide obsequio circûmdamur, atque ad Dei benignitatem extollendam vocamur, qui divini sui praesidii spem in Nobis hoc tempore, magis magisque fulcire et confirmare voluerit. At praecipue Vos cogitatione complectimur, Venerabiles Fratres, in quorum sollicitudine zelo et concordia, magnum momentum ad Dei gloriam operandam positum nunc esse intelligimus; agnoscimns flagrans studium, quod ad Vestrum munus implendum attulistis, ac praesertim praeclaram et arctissimam illam Vestrum omnium cum Nobis, et hac Apostolica Sede coniunctionem, qua, ut semper alias in maximis Nostris acerbitatibus, ita potissimum hoc tempore nihil Nobis iucundius, nihil Ecclesiae utilius esse potest; ac vehementer gaudemus in Domino, Vos ita esse animo comparatos, ut ad certam solidamque spem uberrimorum fructuum et maxime optabilium, ex Synodali hac vestra coitione concipiendam impellamur. Ut nullum fortasse aliud infestius et callidius bellum in Christi Regnum exarsit, sic nullum fuit tempus in quo magis Sacerdotum Domini cum Supremo

10) I Petr. 1. 7.

Gregis Eius Pastore unio, a qua in Ecclesiam mira vis manat, postularetur; quae quidem unio, singulari divinae providentiae munere et spectata virtute Vestra ita iugiter reipsa constitit, ut spectaculum facta sit, et futuram magis confidamus in dies, mundo et angelis et hominibus.

Agite igitur, Venerabiles Fratres, confortamini in Domino: ac in nomine ipsius Trinitatis Augustae, sanctificati in veritate[11]), induti arma lucis, docete Nobiscum viam veritatem et vitam, ad quam tot agitata aerumnis gens humana iam non adspirare non potest, date Nobiscum operam, ut pax regnis, lex barbaris, monasteriis quies, Ecclesiis ordo, clericis disciplina, Deo populus acceptabilis restitui possit[12]). Stat Deus in loco sancto suo, Nostris interest consiliis et actibus, suos Ipse ministros et adiutores in tam eximio misericordiae suae opere Nos adlegit, atque huic ministerio ita Nos inservire oportet, ut Illi unice hoc tempore mentes corda vires consecremus.

Sed nostrae infirmitatis conscii, Nostris diffisi viribus, ad Te levamus cum fiducia oculos, precesque convertimus o Divine Spiritus, Tu fons verae lucis et sapientiae, divinae Tuae gratiae lumen praefer mentibus Nostris, ut ea quae recta, quae salutaria, quae optima sunt videamus; Corda rege fove dirige, ut huius Concilii actiones rite inchoentur, prospere promoveantur, salubriter perficiantur.

Tu vero Mater pulcrae dilectionis agnitionis et sanctae spei, Ecclesiae Regina et propugnatrix, Tu Nos, consultationes, labores Nostros in Tuam maternam fidem tutelamque recipias, ac Tuis age apud Deum precibus, ut in uno semper spiritu maneamus et corde.

---

11) Joan. 17, 19.

12) S. Bern. de Cons. l. 4. c. 4.

Vos quoque Nostris adeste votis Angeli et Archangeli, Tuque Apostolorum Princeps Beatissime Petre, Tuque Coapostole Eius Paule doctor gentium, et praedicator veritatis in universo mundo, Vosque omnes Sancti caelites, et praecipue, quorum cineres hic veneramur, potenti Vos deprecatione efficite, ut omnes, ministerium nostrum fideliter implentes, suscipiamus misericordiam Dei in medio Templi Eius, Cui honor et gloria in saeculu saeculorum.

XLVII.

Die Geschäftsordnung des Concils und die Verordnung über die Papstwahl.

Da uns der Raum nicht gestattet, das apostolische Schreiben des heil. Vater vom 27. November 1869, durch welches — wenn wir dieses profanen Ausdruckes uns bedienen wollen — die Geschäftsordnung für das Concil festgestellt wird, sowie dessen Decret vom 4. December, wie es zu halten sei, wenn der päpstliche Stuhl während des Conciles erledigt werde, in extenso mitzutheilen, so wollen wir das Wichtigste daraus hervorheben. Es werden namentlich durch ersteres Actenstück von vornherein viele böswillige oder schwachgläubige Befürchtungen vollständig zu Schanden.

Im Eingange seiner Verordnung erwähnt der heil. Vater, daß der Zweck des Conciles sei, „daß sich die Bemühungen der Bischöfe der Kirche mit den Seinigen vereinigen, um die von der Gottlosigkeit unseres Jahrhunderts hervorgebrachten Irrthümer auszurotten, die Uebel zu beseitigen, welche die Kirche beschädigen, und im Welt- und Ordensclerus Sitten und Disciplin zu verbessern," Als Zweck seiner Verordnung aber bezeichnet er: „im Einklange mit der heiligen Disciplin und den Grundsätzen der Vorfahren," Alles so zu regeln, daß dieser Zweck des Concils am besten erreicht werde.

Was nun erstens: Das Verhalten während des Concils betrifft, so erinnert der heil. Vater, daß und wie er die ganze Christenheit zum Gebete und zur Lebenserneuerung aufgefordert und wie während des Concils sich Gebet und Andacht verdoppeln müsse. Weit höhere Anfor-

derungen aber, als an die übrige Christenheit, müssen an die Bischöfe und sämmtliche Theilnehmer des Concils gestellt werden. Daher werden sie, gestützt auf die Vorschriften aller Concilien und besonders des Concils von Trient, zu einem besonders heiligen Wandel, zu Gebet, Betrachtung, heiliger Lesung u. s. w. ermahnt, besonders zu vollkommenster Eintracht und zur höchsten aller Tugenden, der Liebe, so daß man von dieser heiligen Versammlung der Bischöfe sagen könne: Ecce quam bonum et jucundum habitare fratres in unum.

Bezüglich des Rechtes und der Weise Anträge zu stellen erklärt der Papst: Obwohl das Recht, die Angelegenheiten, worüber verhandelt werden soll, zu bestimmen und darüber die Ansichten der versammelten Väter zu vernehmen, nur dem apostolischen Stuhle zustehe, so wünsche er nicht bloß, sondern fordere die Bischöfe auf, Alles vorzubringen, was ihnen im Interesse der Kirche nützlich scheint. Also es ist den Bischöfen vollkommene Freiheit gegeben, Anträge zu stellen, unter folgenden selbstverständlichen näheren Bestimmungen: 1) Die Anträge sollen schriftlich eingebracht und einer vom heiligen Vater aus Cardinälen und Vätern des Concils gebildeten Congregation unterbreitet werden; sie müssen 2) das allgemeine Wohl der Christenheit, und nicht bloß das Particularinteresse einer Diöcese betreffen; 3) sie müssen motivirt sein; 4) sie dürfen nichts enthalten, was dem sensus Ecclesiae und der katholischen Ueberlieferung widerspricht.

Im dritten Paragraphen werden alle Mitglieder, Theologen und Beamten des Concils zu strengem Stillschweigen verpflichtet. „Diese Vorschrift ist um so mehr geboten in einer Zeit, wo die Gottlosigkeit Alles aufsucht, um die Kirche zu befeinden."

§. IV enthält die gewöhnlichen Vorschriften über die Rangordnung. §. V verordnet, daß das Concil fünf judices excusationum zur Entscheidung über die Entschul-

digung der abwesenden oder vom Concil abreisen wollenden Bischöfe, und fünf judices quaerularum zur Entscheidung über Präcedenzfragen erwählen soll. § VI bestimmt die Beamten des Concils. Von besonderem Interesse ist §. VII, der von den General-Congregationen der Väter des Concils, also von den eigentlichen Berathungen handelt. Der Papst bestimmt fünf Cardinäle (Reisach, Luca, Bizarri, Bilio und Capalti) zu seinen Stellvertretern, um diesen Congregationen zu präsidiren. Es soll in den Berathungen mit der Discussion der Glaubenssachen begonnen werden; sodann können die Präsidenten nach ihrem Ermessen Sachen des Glaubens oder der Disciplin zur Berathung bringen.

Sodann erklärt der Papst, welche Bedeutung die Vorarbeiten der von ihm berufenen Consultoren haben. Dieselben haben den Zweck, die Berathungen der Väter zu erleichtern (ut... ita expeditior via in rerum tractatione Patribus pateat). Er befiehlt nun, daß die von den Consultoren gefertigten Entwürfe der Decrete und Canones, welche, so wie sie sind, reservirt und nicht approbirt (nulla nontra approbatione munita), vollständig den Vätern vorgelegt werden sollen (integra integre Patrum cognitioni reservavimus). Diese Entwürfe sollen einige Zeit vor der Berathung der betreffenden Gegenstände den Vätern des Concils gedruckt mitgetheilt werden, damit sie dieselben sorgsam prüfen und über die darüber abzugebende Entscheidung nachdenken können (quo interim illa diligenti consideratione in omnem partem expendant, et quid sibi sententiae esse debeat, accurate pervideant). — Wer über die Vorlagen in der General-Congregation sprechen will, muß wenigstens Tags zuvor es dem Präsidenten anmelden. Haben die angemeldeten Redner in der Reihenfolge ihres Ranges gesprochen, so kann dennoch noch jeder nach der Ordnung der Würde und nachdem er vom Präsidenten das Wort erhalten, über den Gegenstand sich aussprechen.

Wenn die eingebrachten Anträge keine oder nur geringe Schwierigkeiten bieten und keine oder nur leicht vorzunehmende Aenderungen erheischen, so soll die Formulirung des Decrets sofort durch die Abstimmung der Väter dieser General-Congregation festgesetzt werden. Bieten sich aber Schwierigkeiten, so sind die Entwürfe an die betreffenden Congregationen oder Deputationen der Väter zu verweisen.

Solcher Congregationen werden vier gebildet, die aus je 25 Mitgliedern bestehen, die von den Vätern des Concils in geheimer Abstimmung erwählt werden; die erste Congregation ist für die Glaubenssachen, die zweite für die kirchliche Disciplin, die dritte für die Angelegenheiten der Orden, die vierte für den orientalischen Ritus. An der Spitze jeder Congregation steht ein vom Papste hiezu ernannter Cardinal als Präsident. Dieser erwählt zur Unterstützung der Congregation einen oder mehrere Theologen oder Canonisten des Concils und bestimmt einen von diesen zum Secretär. Die Congregation hat dann das Ergebniß ihrer Berathungen zu formuliren; diese ihre Formulirung ist sämmtlichen Vätern gedruckt mitzutheilen und dann erst wiederum in die General-Congregation zu bringen. Die Väter haben ihre Vota mündlich abzugeben, dürfen jedoch dieselben ablesen. Wir möchten fragen, ob es möglich ist, der Freiheit, der Gründlichkeit und Allseitigkeit und zugleich der Würde der Berathung größere Garantieen zu bieten?

Der §. VIII bestimmt die Weise der Abhaltung der feierlichen öffentlichen Sitzungen. In ihnen wird, nachdem die Ceremonien des Rituals beendigt sind, der in den General-Congregationen festgestellte Wortlaut der beantragten Decrete und Canones auf Geheiß des heiligen Vaters verlesen, zuerst der der Canones über den Glauben und sodann der der Disciplinardecrete, und zwar mit der herkömmlichen Eingangsformel: „Pius, Bischof, Knecht der Knechte Gottes, mit Approbation des heiligen Concils, zum ewigen Gedächtniß.“ Sodann wer-

den die Väter aufgefordert, mit Placet oder Non placet ihre Vota abzugeben, welche von den Scrutatoren sofort aufgezeichnet werden. Sodann findet vor dem Papste die Zählung statt. Dann gibt der Papst seine oberste Entscheidung ab und verordnet die Verkündigung und Publicirung der Beschlüsse in folgender Formel: „Diese Decrete sind von allen Vätern (oder von allen, mit Ausnahme von so viel Stimmen) angenommen worden, und wir verfügen, verordnen und bestätigen daher mit Approbation des heiligen Concils, daß dieselben verkündet werden." Ueber Alles haben schließlich auf Aufforderung der Promotoren die Protonotare Protokolle aufzunehmen. Hierauf verkündet der Papst den Tag der nächsten Sitzung und schließt die Versammluug.

§. IX verbietet, daß irgend ein Mitglied, ohne Erlaubniß aus genügendem Grund, das Concil vor dessen Schluß verlasse.

§. X entbindet alle auf dem Concile Anwesenden für die Dauer desselben von der Residenzpflicht in ihren betreffenden Diöcesen.

Im Decret vom 4. December bestimmt der Papst nach dem Vorbilde der von Julius II. auf dem fünften Lateranconcil erlassenen Bestimmung, nach Berathung mit mehreren Cardinälen und ex plenitudine potestatis, daß, falls er während des Concils sterben sollte, die Wahl eines neuen Papstes durch das Cardinalscollegium, keineswegs aber durch das Concil zu geschehen habe und daß das Concil vom Momente des Todes des Papstes ipso facto suspendirt und vertagt sein soll, dergestalt, daß keinerlei Sitzungen oder Congregationen aus irgend welchen Gründen mehr stattfinden dürfen, bis der neue Papst gewählt ist und das Concil wieder eröffnet hat. Dieses Gesetz soll nicht bloß für das gegenwärtige Concil, sondern für alle Zukunft gelten.

XLVIII.

Das Annolied [1]).

Das in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts verfaßte s. g. Annolied ist eine in kurzen Reimpaaren abgefaßte, also zum Lesen oder „Singen" bestimmte poetische Erzählung. Es schildert in legendenmäßiger Weise das Leben und die Wunder des großen Erzbischofs Anno von Köln.

Unter den vielen herrlichen Gedichten der deutschen Vorzeit nimmt das Annolied einen hohen Rang ein. Ueber den bedeutenden Werth des Gedichtes hat sich schon Herder geäußert. Er nennt es (Werke 1830. Bd. 20. S. 178) „ein Pindarisches Loblied," und der berühmte Germanist Ad. Holtzmann erklärt es als „ein tiefpoetisches, harmonisches, auf reicher Bildung ruhendes Werk, ein Werk aus Einem Guß und Fluß, überall selbstständig, originell."

Die Darstellung ist ächt volksmäßig und mitunter vortrefflich. So beginnt es mit einer Stelle, die Zug für Zug den alten Heldengesang wiedergibt.

Wir hôrten ie dikke singen
Von alten dingen,
Wi snelle helide vuhten,
Wi sie veste burge brechen,
Wi sich liebe winiscefte schieden,
Wi riche künige all zegiengen.
Nu ist zit daz wir denken
Wi wir selve sülin enden. (V. 1—8.)

1) Mit Anmerkungen und Wörterbuch von Joseph Kehrein, Director des Schullehrerseminars zu Montabaur. Frankfurt. Hamacher.

Es ist kaum in Zweifel zu ziehen, daß mit diesen Worten des Eingangs der Inhalt unsers Nibelungenliedes gemeint ist. Ebenso ächt volksmäßig, und von der Lust Kampfesscenen auszumalen angeweht ist die Stelle, welche den Kampf des Cäsar gegen Pompejus, die Schlacht am Pharsalus schildert. „Cäsar befindet in den deutschen Landen manchen Helden viel gut. Da sie vernahmen seinen Willen, sammelten sie sich alle; aus Gallia und Germania kamen ihm Schaaren mannige mit scheinenden Helmen, mit festen Halsbergen; sie brachten mannigen schönen Schildrand, wie eine Fluth fuhren sie in das Land. Da sie sich Rom naheten, begannen zu fürchten Pompejus und der Senat und flohen. Wer möchte gezählen alle die Menge, die Cäsar entgegeneilten vom Ostenlande allenthalben, wie der Schnee fällt auf den Alpen, wie der Hagel fähret von den Wolken. (Aber) mit geringerem Heere wagte Cäsar sich an die Menge. Da ward der hehrste Volkswig (Kampf), der je in diesem Meergarten (Erde) ist gekämpft worden. Hei, wie die Waffen klungen, da die Männer zusammen sprungen, die Heerhörner ertönten und Bäche Blutes flossen. Die Erde erdröhnte und der Abgrund erzitterte als die Höchsten in der Welt sich suchten mit den Schwertern. Da lag manche Schaar, mit Blut überronnen ganz; da konnte man sehen sterben, durch die Helme zerhauen, des reichen Pompejus Mannen, da Cäsar da Sieg nahm." (V. 413—460.)

Aber auch andere Schilderungen sind in ihrer echt epischen Ruhe höchst gelungen. So die treffliche Charakterzeichnung Anno's. „Nun vernehmet wie seine Sitten waren gethan: offen war er in seinen Worten; wegen der Wahrheit fürchtete er Niemanden; wie ein Löwe saß er vor den Fürsten, wie ein Lamm ging er unter die Dürftigen: den Dummen (Bösen) war er schreckhaft, den Guten war er gnädig; Waisen und Wittwen lobten sein Benehmen; seine Predigten und sein Ablaß (Verwaltung des Bußsakramentes) — nie mochte ein Bischof dies besser thun — waren so göttlich,

daß er mit Recht gefallen sollte allem irdischen Volke." (V. 596—609.) Wie einfach und klassisch schön ist die Schilderung, wie Anno vor seinem Tode von seinem baldigen Eingang in den Himmel träumt. „Eines Nachts sah er, wie er kam in einen viel königlichen Saal, da war Alles behangen mit Gold, viel theure Steine leuchteten da überall; Sang und Wonne war groß und mannigfalt: da saßen der Bischöfe mannige, sie glänzten wie die Sterne zusammen. Der Bischof Bardo war ihrer einer, St. Heribert glänzte wie ein Goldstein und andere Herren genug; alle waren eines Lebens und eines Sinnes. Nur ein Stuhl, ehrenbringend, stand noch ledig; St. Anno war seiner viel froh, denn zu seiner Ehre war er hingestellt, und bald soll auch er dort sitzen, sobald ein Flecken auf seiner Brust (der Flecken, mit dem er durch zu harte Bestrafung der Kölner Empörer sich verunreinigt) getilgt ist[2]).

Es ist nicht das geringste Verdienst des Martin Opitz, daß er uns dieses Gedicht erhalten. Denn die einzige Handschrift, aus der Opitz das Annolied edirte, ging verloren.

Von ältern Ausgaben abgesehen, wurde das Annolied herausgegeben von Dr. Karl Roth unter dem Titel: „Leben des hl. Anno, Erzbischofs von Köln. Deutsches Gedicht des zwölften Jahrhunderts. Uebersetzung, Lesarten, Sprachbemerkungen." München 1847, und von Dr. H. E. Bezzenberger: Maere von Sente Annen Erzbiscove ci Kolne Bî Rîni. Quedlinburg und Leipzig 1848. Die neueste Ausgabe besorgte der als deutscher Sprachforscher hochverdiente Seminar-Director Kehrein. Von Seite 1—9 reicht die lehrreiche Einleitung, dann folgt von S. 10—39 der Text, dann kommen von S. 40—47 erklärende Anmerkungen; den Schluß S. 48—85 bildet ein sehr genau und gewissenhaft gearbeitetes Wörterbuch. Die Ausstattung

---

2) Ganz ähnlich, nur ausführlicher der Biograph Anno's. Pertz XI, 497.

des Buches von Seiten des Verlegers läßt Nichts zu wünschen übrig. Und es gereicht der Hamacher'schen Verlagshandlung zu Frankfurt a. M. zu nicht geringem Ruhme, daß sie auch solche Werke in Verlag nimmt, bei denen voraussichtlich kein großer materieller Gewinn heraus springt.

Was nun das Leben des „Erzbischofs Anno II. von Köln" betrifft, so können wir uns mit Allem, was der von uns hochverehrte Seminar-Director in seiner Einleitung darüber sagt, nicht einverstanden erklären und wollen daher selbst im Folgenden einen kurzen Lebensabriß Anno II. „dieser Zierde der deutschen Nation" dieses Mannes „groß als Bischof wie als Staatsmann" bieten.

Anno oder Hanno war ein Sohn Schwabens. Er stammte aus dem kleinen Geschlechte der Ritter oder Vasallen von Steußlingen (im heutigen württemb. Oberamt Ehingen)[3]). Lambert von Hersfeld, der die Verhältnisse Anno's genau kannte, sagt von ihm in seinen Annalen: „Kein Glanz der Ahnen empfahl ihn, denn er gehörte einer unbedeutenden Sippschaft an und verdankte Alles sich selber[4])." Der Siegberger Mönch, Anno's Biograph erzählt, daß nach seiner Erhebung auf den Erzstuhl die Kölner Geldprotzen murrten, weil sie ihn nicht vornehm genug fanden[5]). Darnach wäre zu berichtigen, was Kehrein sagt: „Sein Vater war Walter von Dassel, seine Mutter Angela von Sonnenberg. Näheres ist über Geburtszeit, Familie und Heimath nicht bekannt." (S. 1.) Seine Erziehung erhielt Anno in der Domschule zu Bamberg, wo einer seiner Verwandten Canonicus war. Heinrich III. lernte dort die außerordentlichen Anlagen des Jünglings

3) Pertz, Monum. XI, 467 mit den Noten. Vgl. auch Gfrörer, Gregor VII. Bd. VI. S. 654 und Bd. I. S. 6; Stälin, Württemb. Geschichte I, 566. Note 3.

4) Pertz V, 237.

5) Pertz XI, 468.

kennen, ernannte ihn zu seinem Kapelane, dann zu seinem Beichtvater, endlich zum Domprobst des Stiftes zu Goslar, dem Lieblingsaufenthalte des dritten Heinrich.

Im Jahre 1051 vertraute ihm Heinrich III. einen Posten, der zweifelsohne der schwierigste, aber auch einer der wichtigsten im ganzen Reiche war.

Durch die Gewaltthätigkeiten Heinrichs III. war Papst Leo IX. genöthigt worden, die deutschen Bischöfe enger an sich zu ziehen. Den zweiten Prälaten des deutschen Reiches, den Erzbischof Hermann von Köln, ernannte er daher zum Kanzler des hl. Stuhles. Der Salier hielt für gerathen, einen förmlichen Bruch zu vermeiden und setzte dem Kölner Erzbischof den Goslarer Domprobst Anno als Wächter oder als Gehilfen oder Weihbischof mit dem Rechte der Nachfolge und des Mitwirkens zur Seite. Aus zwei vorhandenen Urkunden (den wichtigsten Geschichtsquellen des Mittelalters) erhellt, daß Anno schon im August 1051 den Titel eines Erzbischofs von Köln führte[6]). Nicht ganz richtig ist's daher, wenn Kehrein S. 2 schreibt: „Der Erzbischof Hermann II. von Köln starb am elften Febr. 1056. Anno hatte, von Heinrich, der damals in Koblenz weilte, als Gesandter an den Erzbischof geschickt, den letzten Augenblicken des Sterbenden beigewohnt. In Koblenz erschienen die Kölner vor dem Kaiser und baten ihn um einen Nachfolger des Dahingeschiedenen.“ Des Kaisers Wahl fiel auf Anno. Nach dem Tode Hermanns übernahm Hanno, der „Mann, echt wie lauteres Gold,“ die selbstständige Leitung der Kölner Metropole. Ja echt wie lauteres Gold war Anno, ein Feind jeder Halbheit und jeder Gleißnerei. Das zeigte sich besonders 1056 während seines Aufenthaltes in Goslar bei Heinrich III. Der unbekannte Siegberger Mönch, welcher das Leben des Erzbischofs beschrieb, erzählt: „Kaiser Heinrich war gewohnt, ehe er bei feierlichen Gelegenheiten die

6) Gfrörer, Gregor VII. Bd. VI. S. 652—655.

Krone aufsetzte, bei einem vertrauten Priester nicht nur zu beichten, sondern auch von eben demselben sich geißeln zu lassen Als nun einst ein glänzender Hoftag war, auf welchem viele Bischöfe, Herzoge, Grafen und andere Vornehmen zusammenströmten, begehrte Heinrich den gleichen Dienst von Anno. Der aber hielt dem Kaiser in ernster Weise die Schwere seiner Sünden mit rückhaltsloser Offenherzigkeit vor, brauchte dann die Geißel ohne Schonung, und legte ihm überdieß auf, nicht eher mit der Krone sich zu schmücken, ehe denn er, und zwar mit eigener Hand, dreißig Pfund Silber unter die Armen vertheilt haben würde. Pünktlich vollzog der Kaiser die anbefohlene Buße, aber seitdem wurde er dem Erzbischofe böse, zumal da auch böswillige Ohrenbläser denselben bei ihm verläumdeten. Heinrich gab dem Erzbischofe seine abgeneigte Gesinnung durch harte Worte kund, und schloß ihm, da Anno sich vor ihm vertheidigen wollte, den Mund. Durch den Papst Victor wurden der Kaiser und der Erzbischof wieder ausgesöhnt." Darnach ist also zu ergänzen, wenn es S. 2 heißt: „Eine Spannung zwischen Kaiser Heinrich und Anno, deren Ursache aber nicht angegeben ist, wurde durch den Papst Victor II. zu Goslar gehoben." Daß Heinrich III. auf seinem Todesbette den Kölner Erzbischof zum Vormund des jungen Heinrich IV. und zum Reichsverweser nicht ernannte, ist durch die Untersuchungen Lindners, des neuesten Biographen Anno's II. hinlänglich bewiesen. Dessenungeachtet läßt sich die That zu Kaiserswerth (Raub des jungen Königs) durch die innere Gährung des Reiches, das unter der Vormundschaft der Kaiserin Agnes aus allen Fugen zu gehen drohte, durch die Gestaltung der römischen Verhältnisse, endlich durch die vernachlässigte Erziehung des künftigen Kaisers sehr wohl entschuldigen. Anno unternahm diese That mit Zustimmung der Fürsten, nicht in seinem, sondern des Reiches Interesse.

Als Heinrich IV. mündig geworden, suchte er, bald durch Schmeicheleien, bald durch Drohungen Anno dahin zu bringen,

daß dieser Alles gutheiße, was er that. Doch Heinrich, der darauf ausging, das deutsche Reich nach Unterdrückung der Stände in ein orientalisches Sultanat umzuwandeln, täuschte sich gewaltig. Lambert von Hersfeld (ad. a. 1075) läßt Anno dem Könige erwiedern: „Ich bin bereit, Alles zu unterstützen, was Recht ist und Eurer königl. Würde wahrhaft frommen mag; aber wenn Ihr fortfahret, den Rath böser Menschen zu hören, und die Gesetze und die Verfassung des Reiches anzutasten, so wisset, daß ich um keinen Preis der Welt Euch zu solchen Dingen behilflich sein werde[7]).“

Allein der unchristliche despotische Wüstling hörte solche Mahnung nicht. Anno wurde genöthigt, von den Reichsgeschäften sich zurückzuziehen. Mit Anno's Rücktritt von den Reichsgeschäften beginnt die Zeit, die der Dichter in tiefer Klage schildert.

Dar nah ving sich ane der ubile strit
Des manig man virlos den lip,
Dü demi vierden Heinriche
Virworrin wart diz riche,
Morht, roub unti brant
Ci vurtin kirichin unti lant,
Von Tenemarc unz in Apuliam,
Von Kerlingin unz an Ungerin.

Als nun Anno „sich weigerte an der Unterdrückung der Sachsen mitzuwirken, faßte der König unmenschlichen Groll gegen ihn, beschuldigte ihn des Verrathes und wiegelte das Volk der Stadt wider den Erzbischof auf, indem er Geld mit vollen Händen spendete und noch größere Summen versprach.“ So Lambert von Hersfeld[8]). Der schimpflich vertriebene Erzbischof wurde jedoch von den Landgemeinden des Erzstifts mit Gewalt zurückgeführt. „Man sprach nur von Anno's hoher Tugend, von seiner Milde gegen die Ar-

---

7) Pertz V, 239.
8) Pertz V, 239.

men, von seiner Gottesfurcht und Uneigennützigkeit, von seinem Eifer die Gesetze zu verbessern, von der unparteiischen Gerechtigkeit, die er wider die Uebelthäter ohne Ansehen der Person übe [9])." Anno starb den 4. December 1075 nach langer schmerzhafter Krankheit zu Köln. Ganz Deutschland widerhallte von Weheklagen über den Heimgang eines seiner treuesten, größten Söhne. Die Kirche ehrt sein Andenken als das eines Heiligen. Und das mit Recht. Anno war ebenso groß als Heiliger, wie als Staatsmann. Den größten Theil des Tages weihte er den wichtigsten Geschäften des Reiches und der Kirche, die Nacht (da er den Schlaf kaum kannte) wissenschaftlichen Arbeiten und dem Gebete. Barfuß besuchte er oft mitten in der Nacht die Kirchen der Stadt. Vernehmen wir auch ein Urtheil über ihn aus gewiß competentem Munde. Neun Jahre vor seinem Tode sagt Alexander II. in der Bestätigungsbulle des Stifts Siegberg: „Du, Anno, bist ein Mann voll Gottesfurcht, ein Bischof nicht nur dem Namen, sondern auch der That nach, ein treuer Diener Gottes, weise, dabei bis zum Aeußersten der Kirche hingegeben, der keine Last scheut, keine Schwierigkeit fürchtet, der mitten in den heißesten Kämpfen nie vom rechten Wege abweicht." In einem Vergleiche zwischen Gregor VII. und Anno fällt Gfrörer folgendes Urtheil: „Hildebrand, Romane (Römer) von Geburt, Mitglied eines unterdrückten Volkes, bei welchem Verwünschungen gegen die deutsche Herrschaft den Gegenstand der Wiegenlieder des heranwachsenden Geschlechts bildeten, Vorkämpfer des Idealismus, fühlte die Kraft in sich, eine neue Ordnung der Dinge zu schaffen, in welcher die höchsten Begriffe der christlichen Religion verwirklicht, gleichsam verkörpert werden sollten. Anno, ein Sohn Germaniens wollte der Kirche so viel gewähren, als sich irgend mit gesicherter Fortdauer deutscher Uebermacht vertrug; allein unbeugsam

9) Pertz V, 213.

bestand er darauf, daß die Deutschen das bleiben müßten, was sie so lange gewesen, ein Herrschervolk. Realist von Haus aus und entschlossen, den erworbenen Besitz aufrecht zu erhalten, sah er in den Planen des Italieners, so sehr er dessen Geisteskraft achtete, etwas Ueberschwengliches. Meines Erachtens hat der Erfolg nicht gegen Anno entschieden. Indem Petri Statthalter ehrgeizigen Vasallen der deutschen Krone, die sich gegen die Vorrechte des herrschenden Hauses und somit gegen die Einheit des Reiches und der Nation erhoben, ihren Schutz verliehen, halfen sie die Macht jener Reichsfürsten begründen, welche 500 Jahre später die Kirche ausplünderten, und — was der Gipfel des Unrechts war — einen neuen Lehrbegriff einführten, der das deutsche Volk bis in's Mark hinein entzweit hat [10])." Bei einem Rückblick auf Anno's und anderer erlauchter deutscher Kirchenhäupter Verdienste schreibt derselbe Historiker: „Der hohe deutsche Klerus ist ein unbesiegbares Bollwerk, ein stählener Schlagbaum wider Sultansgelüste und Willkür der Könige und Kaiser gewesen. Derselbe hat gehindert, daß thörichte Ehrsucht das Reich ins Ungemessene vermehrte und Germanien in eine Kaserne verwandelte, er hat durchgesetzt, daß mißleitete Oberhäupter nichtsnutzigen Günstlingen entsagen mußten, er hat endlich in den schwersten Nöthen den hl. Stuhl aufrecht erhalten, was mit solchem Nachdruck und so glorreich geschah, daß, so viel wir Deutsche auch an der römischen Kirche uns vergingen, doch meines Erachtens ein Ueberschuß des Verdienstes zu Gunsten unserer Kleriker vorhanden ist. Dieselbe Körperschaft jedoch, welche politischer Verkehrtheit den muthigsten Widerstand leisteten, erscheint zugleich als die festeste Stütze des Thrones wider Raubsucht und Unbotmäßigkeit der großen Vasallen [11])."

10) Gfrörer, Gregor VII. Bd. II. S. 396.
11) Gfrörer a. a. O. Bd. VII. S. 769.

Wer ist nun der Verfasser des Annoliedes, der Maere von Sente Annen. Darüber sind von Hoffmann, Wackernagel, Schade, Gervinus, Maßmann, Roth, Bezzenberger die verschiedensten Hypothesen aufgestellt worden. In neuester Zeit hat der um unsere ältere Literatur so sehr verdiente Professor Ad. Holtzmann in Pfeiffers Germania [12]) folgende, mit vollem Rechte auch von Kehrein adoptirte Ansicht entwickelt. Die Abfassung unsers Gedichtes ist nach Prüfung aller Umstände um das Jahr 1080 zu setzen. Verfasser ist wohl kein anderer als der ausgezeichnete Chronist des elften Jahrhunderts Lambert von Hersfeld, der auch wahrscheinlich das Alexanderlied (das einem Pfaffen Lambert oder Lamprecht zugeschrieben wird) gedichtet hat. Lambert handhabte die Sprache Latiums wie die Germaniens in gleich ausgezeichneter Weise. „Und heut zu Tage, wo man so viel Rühmens vom Stande philologischer Studien macht, gibt es keine Männer, die so trefflich Latein zu schreiben verständen, wie der Mönch Lambert, nicht eingebläuten Phrasenkram [13]), sondern lebendiges aus dem Geiste hervorsprudelndes Latein."

---

12) Jahrgang 2. 1857. S. 1—48.

13) Gfrörer a. a. O. S. 665.

Dr. Münz.

XLIX.

Literatur.

Dogmengeschichte der patristischen Zeit. (325—787.) Von Dr. Joseph Schwane, o. ö. Professor an der königl. Academie zu Münster. Mit Erlaubniß des hochw. Bischofs von Münster. Münster bei Theissing. 1869.

Nach einem Zeitraume von sieben Jahren läßt Prof. Dr. Schwane auf seine Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit diese seine Dogmengeschichte des patristischen Zeitalters folgen, ein starker Band von 1138 Seiten. Die Vorzüge, welche wir in ersterem Buche rühmten: warmer kirchlicher Geist, gediegene theologische Wissenschaft, gesunde Grundsätze, eine klare und ansprechende Darstellung [1]), zeichnen auch in hohem Grade die Dogmengeschichte der patristischen Zeit aus. Was die Wissenschaft an zuverlässigen Resultaten zu Tage gefördert, legt der Verfasser in klarer, übersichtlicher Darstellung dem Leser dar, mit historischer Erudition dogmatische Schärfe und Genauigkeit verbindend. So ist das Buch in vorzüglichem Grade geeignet, den Studirenden und überhaupt Allen, welchen es um solide theologische Fortbildung zu thun ist, als Handbuch zu dienen; wir wüßten ihm ein gleich brauchbares und vollständiges in unserer Literatur nicht an die Seite zu setzen. Dadurch rechtfertigt sich der Wunsch, es möchte dem gediegenen Werke eine recht weite Verbreitung zu Theil werden. Es wird ebenso sehr beim Studium der Dogmatik,

---

1) Katholik. 1862. Erste Hälfte. S. 510.

als zur Einführung in das Verständniß der heiligen Väter behilflich sein, und sollte deßhalb in keiner wohlbestellten geistlichen Bibliothek fehlen.

Die Periode der patristischen Zeit ist für die Dogmengeschichte die weitaus wichtigste: denn in ihr hat in den Kämpfen mit den großen Häresien die mächtigste Entfaltung und schärfste Bestimmung der katholischen Grunddogmen sich vollzogen, und haben mit der großartigsten Thätigkeit der kirchlichen Lehrautorität auf den allgemeinen Concilien die unsterblichen Arbeiten der großen Kirchenväter sich verbunden. Hier war also ein ungeheures Material zu bewältigen und lag die Aufgabe nicht sowohl darin, wie in der ersten Periode, wo die Quellen spärlicher fließen, alle dogmatischen Zeugnisse zu sammeln und zu verwerthen, als vielmehr die rechte Auswahl zu treffen und die Fülle des Stoffes so zu gruppiren, daß alles Wesentliche und Wichtige klar, scharf und wohlbegründet hervortritt, und gerade dieses ist dem Verfasser vortrefflich gelungen.

In allen geschichtlichen Entwickelungen bewährt sich der gründliche Dogmatiker, und wahrlich nicht zum Nachtheile, sondern zum höchsten Vortheile der geschichtlichen Wahrheit und Gründlichkeit; während ein angeblich voraussetzungsloser historischer Kriticismus so oft nichts anderes als ein Deckmantel subjectiver Willkür und vorgefaßter Meinungen und deßhalb unfähig ist, die Geschichte der Kirche und ihrer Lehrentwickelung richtig aufzufassen[2]).

2) Gegenüber der Vermessenheit, womit der „Fall des Honorius" gegen die päpstliche Unfehlbarkeit als unwiderlegliches Argument von gewisser Seite ausgebeutet wird, sei es uns gestattet, die ebenso unbefangene, als wissenschaftlich begründete Darlegung des Sachverhaltes, welche Schwane Seite 889 von dieser Thatsache gibt, zugleich als eine Probe in der Note mitzutheilen.

„Nicht lange nachher," schreibt er, „brachen die monotheletischen Streitigkeiten aus, und es zeigte sich in der Geschichte derselben nicht nur, welches Ansehen man von Seiten der Orthodoxen den Entschei-

Herr Prof. Dr. Schwane hat sich auch durch dieses Werk um Wissenschaft und Kirche wohl verdient gemacht. Möchte

---

dungen der römischen Bischöfe beilegte, sondern auch, wie man von Seiten der Häretiker alle Anstrengungen machte, um die Kirchengemeinschaft mit Rom zu gewinnen. Ueber den Fehlgriff des Honorius ist in dieser Hinsicht oben bereits des genaueren gehandelt worden. (Seite 488 ff. Hier hatte der Verfasser gezeigt, daß Honorius dem monotheletischen Irrthum nicht huldigte und daß auch sein Schreiben an Sergius, wenngleich unvorsichtig abgefaßt, keineswegs diesen Irrthum ausspricht, sondern, wenn auch mangelhaft, die katholische Lehre exponiren will und exponirt.) Hier fragen wir nach der dogmatischen Bedeutung des Falles. Der Papst war von Sergius wenigstens als Schiedsrichter in einem Streit zwischen Sophronius und Cyrus von Alexandrien angegangen worden. Er betrachtete aber denselben nicht als einen dogmatischen, und hat daher auch in diesem Sinne keine Entscheidung ex cathedra gegeben, weil dazu gehört, daß sie allen als Glaubensobject vorgehalten werde. Dennoch war freilich sein Urtheil ein irriges, und seine Ausdrucksweise eine derartige, daß sie von den Häretikern als ein Zeugniß für den Irrthum angerufen werden konnte. Deßhalb hat das sechste allgemeine Concil ihn als einen Beschützer der Häresie anathematisirt, und die nachfolgenden Päpste haben das betreffende Decret in diesem Sinne genehmigt. Das Dogma über die höchste Lehrautorität des Papstes mußte sich also in späterer Zeit mit diesem historischen Factum verständigen, und die Glaubensüberzeugung des siebenten Jahrhunderts berücksichtigen. Von dieser kann nun nicht behauptet werden, daß sie dem Papste für seine Person und unabhängig von der ganzen Kirche Unfehlbarkeit auch in disciplinären Angelegenheiten oder bei Beurtheilung von solchen Thatsachen zuerkannte, die mit den Fragen des Glaubens und der Sitten nicht in nächster Beziehung stehen. In diesen Punkten prädicirt aber auch jetzt weder die Kirche noch der Papst selbst Unfehlbarkeit von sich. Petrus ist von Paulus wegen eines praktischen Mißgriffes in Antiochien getadelt und corrigirt worden. Eine Irrthumsfähigkeit in solchen Punkten hebt die Pflicht des Gehorsams gegen die Decrete des Papstes wie der Kirche in disciplinären Fragen nicht auf, weil dieselbe durch die höchste gesetzgebende Gewalt der Kirche geboten ist. Allein andere Entscheidungen, welche Glaubens- und Sittenfragen betreffen und als allgemein verpflichtende ausdrücklich ausgegeben werden (also eigentliche Aussprüche

er in gleicher Weise auch die folgenden Perioden der Dogmengeschichte behandeln.

---

ex cathedra), sind doch immer anders beurtheilt worden. Rücksichtlich dieser haben die Päpste ebenso sehr als allgemeine Concilien unstreitig die Pflicht, die heiligen Schriften und die mündlichen Traditionen der Kirche zu Rathe zu ziehen, weil sie nur das als Bestandtheil der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre (als objectum fidei divinae et catholicae) erklären können, was in jenen beiden Quellen vorliegt. Honorius hat es bei seiner Entscheidung freilich hieran fehlen lassen, obwohl es nicht seine Absicht war, über den Glauben eine Erklärung zu geben. Ob man aber diese Zurathebeziehung oder Erforschung der apostolischen Tradition, namentlich der römischen Kirche, zugleich zum Kriterium machen könne für die Aussprüche, welche die Päpste selbst als allgemein verpflichtende bezeichnen und Aussprüche ex cathedra sind, ist damit noch nicht gesagt. Zwar steht jedem eine Prüfung über die Uebereinstimmung derartiger Aussprüche mit den Lehren der heiligen Schrift und der Tradition zu; dieselbe ist nicht einmal bei den Decreten allgemeiner Concilien unzulässig. Die Kirche geht vielmehr selbst immer nur nach einer solchen eingehenden Prüfung und Erforschung der Glaubensquellen an die Aufstellung der Glaubensdecrete. Allein jene Untersuchung darf nicht vom Unglauben und positiven Zweifel ausgehen; sie darf nur mit dem methodischen Zweifel verbunden sein, der den Glauben nicht negirt, sondern befestigen will. In diesem letzteren Sinne ist die Prüfung unter Umständen sogar pflichtmäßig, wenn es sich darum handelt, den Glauben zu einem begründeten zu machen; in jedem Falle ist sie zulässig selbst mit Rücksicht auf die Glaubensprincipien, wie auf die Unfehlbarkeit der Kirche und die des Oberhauptes derselben. Auch das sechste allgemeine Concil (680) hat eine Prüfung jenes Schreibens des Honorius vorgenommen und ihn nicht als Häretiker, aber wohl als einen Beschützer der Häresie verurtheilt, weil er keine Glaubensdefinition gegeben, sondern nur unvorsichtiger Weise Ausdrücke für indifferent erklärt hatte, unter denen sich die Häresie verbarg. Das Anathem des sechsten allgemeinen Concils schließt somit noch keine Verwerfung der Unfehlbarkeit des Papstes in Sachen des Glaubens in sich, obwohl es andererseits auch keinen Beweis von dem Glauben der griechischen Bischöfe an dieselbe enthält. — Indeß folgt nun aus dem Anathem, daß dem im siebenten Jahrhundert herrschenden Glauben gemäß die Bestätigung und Zustimmung der Kirche

Er zerlegt seinen Stoff in vier Theile: 1) Die Entwickelungsgeschichte der theologischen Dogmen über Gott,

---

zu einem Glaubensdecrete des Papstes ebenso nothwendig gewesen sei, wie die Zustimmung des Papstes zu den Beschlüssen allgemeiner Concilien? Darüber finden wir in dem Anathem des sechsten allgemeinen Concils noch keine entscheidende Antwort. Das letztere war freilich allgemein anerkannter Grundsatz, daß die Decrete der Concilien der Genehmigung des Papstes bedürfen. Das andere wird uns im Alterthum nicht ausdrücklich bezeugt. Man führt wohl als Grund dafür an: bei der gegentheiligen Ansicht bleibe ja der Fall möglich, daß der Papst mit einem dogmatischen Decret auf der einen Seite allein stehe, und die ganze Kirche auf der entgegengesetzten Seite, dasselbe verwerfend. Das sei offenbar absurd, und deßhalb zu den Entscheidungen des Papstes die Zustimmung der Kirche nothwendig, ehe ihnen ein unfehlbares Ansehen zukomme. Indeß der angeführte Grund ist nicht entscheidend, weil bei dem Glauben der Christenheit an die Unfehlbarkeit des Papstes in dogmatischen Fragen der Fall nie zutreffen wird, daß er allein steht. Denn dem Nachfolger des heil. Petrus und Oberhaupte der Kirche ist in Glaubenssachen und Aufstellung von Glaubensdecreten ein besonderer Beistand des heiligen Geistes zugesichert und verliehen worden, nicht seiner Person wegen, sondern der Kirche wegen, damit alle durch das Oberhaupt derselben zu einer sicheren Glaubenserkenntniß gelangen und bei Streitigkeiten sich an ihm orientiren können. Bei der Leitung der Kirche durch den heiligen Geist kann also jener Fall, den man zur Abschwächung des Glaubens an die Unfehlbarkeit des Papstes fingirt hat, niemals zutreffen und ist auch der Geschichte zufolge niemals zugetroffen. Aus dieser Leitung des heiligen Geistes ergibt sich zugleich, warum man nicht zu befürchten hat, daß bei der Annahme der Unfehlbarkeit des Papstes viele neue Dogmen entstehen könnten. Denkbar möglich ist freilich der Mißbrauch der Vollmachten von Seiten des Papstes, so lange man ihn ausschließlich als ein irrthumsfähiges menschliches Wesen denkt; aber der Beistand des heiligen Geistes will eben jenen Mißbrauch verhüten und es bewirken, daß nur das als Dogma ausgesprochen und allen zu glauben vorgehalten werde, was in der heiligen Schrift oder Tradition als göttliche Lehre enthalten ist. Dazu leiten den Papst zugleich auch alle Grundsätze des Christenthums und des Glaubens, wie auch die ganze Geschichte der Kirche, des Primats und der Dogmen an."

Trinität und die Offenbarung Gottes in der Schöpfung; 2) Geschichte der christologischen und soteriologischen Dogmen; 3) Geschichte der anthropologischen Dogmen, nämlich der Lehre von der Natur des Menschen, dem Urstande, dem Falle, der Erbsünde, der Gnade und Prädestination und von den letzten Dingen; 4) die Lehre von der Kirche, den Glaubensquellen und den Sacramenten.

Allerdings ließe sich in mancher Beziehung diese Eintheilung einer Discussion unterwerfen und jedenfalls würde sie sich, wie der Verfasser selbst erklärt, in einem Systeme der Dogmatik in mehrfacher Beziehung anders gestalten müssen; allein mag man auch im Einzelnen bezüglich des Eintheilungsschema's anderer Ansicht sein, die Behandlung selbst ist überall sachgemäß.

Theologia dogmatica catholica concinnata a Dre *Joanne Schwetz*, Suae Sanctitatis Praelato domestico, Abbate B. M. V. de Batta atque C. R. aulae et Palatii parocho. Editio *quinta* emendatior. Tomi III. Viennae Sumptib. Congreg. Mechitar. 1869.

Wenn eine Dogmatik in verhältnißmäßig kurzer Zeit fünf Auflagen erlebt, so muß dieselbe mit einem vorzüglichen Werthe eine große Brauchbarkeit vereinigen. Mannigfache Vorzüge zeichnen die Dogmatik von Schwetz aus, vor Allem die wichtigste und unentbehrliche Eigenschaft einer katholischen Dogmatik, welche ein Lehrbuch für die studirende Jugend sein soll: eine vollkommene Correctheit, ein inniges Anschließen an die Lehre und den Geist der Kirche, mit Einem Wort der Geist des Glaubens, Damit verbindet der Verfasser eine gründliche theologische Gelehrsamkeit, welche es ihm möglich machte, namentlich den positiven Schrift- und Traditionsbeweis mit großer Genauigkeit, zweckmäßiger

Auswahl und einer kaum in einem anderen Compendium anzutreffenden Fülle und Vollständigkeit zu geben. Aber auch die theologische und speculative Erörterung ist nicht zu kurz gekommen, und sind namentlich auch die Verirrungen der modernen Speculation, zumal des Güntherianismus, klar an's Licht gestellt. Man vergleiche z. B. nur die Trinitäts- und Incarnationslehre. Dabei ist die Darstellung so klar und wohlgeordnet, daß auch der Schüler vollkommen folgen kann. Die Geschichte der Theologie hätten wir anders gewünscht; namentlich in der neueren Zeit ist sie fast nur ein Verzeichniß von Büchern von sehr verschiedenem Geist und Werth, ohne daß der Text darüber genügend orientirt. Es ist die Dogmatik von Schwetz als Handbuch bestens zu empfehlen. Dessen *Theologia fundamentalis seu generalis*, wovon uns die vierte Auflage vom Jahre 1862 vorliegt, bildet dazu die Einleitung und behandelt die Apologetik und die loci Theologici.

Das Werk des Hochwürdigsten Bischofs von Straßburg, Dr. Andreas Räß, die Convertiten seit der Reformation, ist nun bis zu dem kürzlich erschienenen neunten Bande gediehen. Mit dem zehnten Bande, nebst einem Supplement-Bande und ausführlichen Register soll das große Werk vollendet werden. Es enthält einen unermeßlichen Schatz nicht bloß für die Geschichte, sondern auch für die Controverse und die Apologie des Katholicismus.

„Das Ende des siebzehnten und der Anfang des achtzehnten Jahrhunderts waren besonders reich an fürstlichen, adeligen, in der Politik und in allen Zweigen der Wissenschaft und Literatur hervorragenden Personen, die zur alten Mutterkirche zurückgekehrt sind.

„Nach dem dreißigjährigen Kriege, und schon während desselben, hat sich auf den Ruinen in vielen deutschen Landen das Bedürfniß einer politischen Versöhnung kund gegeben, und im Labyrinthe der, in hundert widersprechende Lehren und Secten auseinander gegangenen, Reformation stand bei jedem Ein- und Ausgange der neuen Irrwege für Jeden, der sehen wollte, an den Weg- oder respective Abweisern mit leserlichen Buchstaben angeschrieben, daß weder das in's zeitliche, noch in's ewige Leben fließende Wasser in der Trennung und Spaltung zu finden sei" . . .

„Von diesem Gedanken erfüllt und von dem guten Geiste getrieben, haben nicht nur viele Fürstensöhne und ausgezeichnete Frauen aus hohem Geblüthe, sondern auch namhafte Herrscher, trotz der Voraussicht großer Schwierigkeiten, zeitlicher Verluste und Verfolgungen aller Art, ihrer Erkenntniß und Gewissensnoth ein glänzendes Zeugniß gegeben.

„Friedrich August, Churfürst von Sachsen, hat nicht um der wankenden Krone Polens willen, sondern trotz der ihm in Aussicht gestellten Abneigung seiner sächsischen Unterthanen der Glaubenseinheit sich angeschlossen. Er wäre auch ohne den unsteten polnischen Scepter katholisch geworden. Christian August von Sachsen-Zeitz ist durch die Geschichte der Religionswirren im Reiche und durch die zahllosen Jungkirchen, die ihren Geburtsschein nicht legitimiren konnten, in die Urkirche hineingezogen worden. Die vier Landgrafen von Hessen haben in der katholischen Kirche keine zeitlichen Vortheile gefunden, die ihnen nicht auch anderwärts geboten waren; einer derselben hat sogar durch den Fluch seiner Mutter sich nicht abhalten lassen, zur katholischen Einheit überzutreten und ihr treu zu bleiben. Herzog Ulrich von Braunschweig hat in einem Alter, wo man nicht nur mit der Zeit und Welt, sondern hauptsächlich mit Gott und der Ewigkeit gründlich und gewissenhaft abzurech-

nen pflegt, die Lehrmeinungen seiner Jungväter abgelegt, und ist zum Glauben seiner Altväter umgekehrt.

„Die Pfalzgräfin Maria Elisabeth Luise, die Herzogin Eleonora Carolina von Oels, Prinzesse von Würtemberg-Mömpelgard, die Herzogin Elisabeth Christina von Braunschweig, die Herzogin Henriette von Braunschweig-Lüneburg, die Prinzessin Augusta Dorothea von Schwarzburg und viele Andere, die wir mit Stillschweigen übergingen, konnten ihrem Durst nach Wahrheit und Glaubenseinheit nicht widerstehen, und für ihren Muth, den Irrthümern ihrer nächsten Ahnen den Abschied zu geben, kaum etwas Anderes erwarten, als Verachtung, Demüthigung und Verleumdung, die sie denn auch um ihrer Seele willen als Sühn- und Dankopfer auf den Altar des Herrn und seiner Kirche freudig niedergelegt haben.

„Die zahlreichen Theologen und Professoren in allen Facultäten in Altpreußen überhaupt und zu Königsberg insbesondere, welche in demselben Zeitraume über die lutherische und calvinische Reformation den Stab gebrochen, waren im großen Heere Christi, das zweihundert Millionen Bekenner zählt, ein glorreicher und beredter Zuzug, der Gottes und der Kirche Herz erfreuen mußte.

„Nach dem Tode Bossuets und Ludwig XIV. ist in den Bekehrungsgewässern Frankreichs eine gewisse Windstille eingetreten. Die erbärmliche Regentschaft war nicht geeignet, durch ihre soirées der Kirche Kinder zu gewinnen, und unter Ludwig XV. saßen Männer am Staatsruder, die hauptsächlich damit beschäftigt schienen, die eigentlichen von Gott gesandten Proselytenmacher und sogenannten Grenadiere des Papstes aus dem Lande zu verweisen, und, vielleicht ohne es zu wollen, mit dem Philosophismus und Unglauben Arm in Arm die große und blutige Staatsumwälzung vorzubereiten.

„Obgleich eine Unzahl von Gichtbrüchigen, Aussätzigen, Blinden, Stummen und Lahmen im großen Siech- und

Krankenhause der Welt darniederlagen, so ist es dennoch bei dem herrschenden Treiben den Engeln des Herrn nicht so häufig wie früher gelungen, den Schwemmteich der Bekehrung und Heilung in Bewegung zu setzen.

„Demzufolge ist Frankreich in diesem Jahrhundert, wenigstens in dem mittleren Zeitraume, nicht zahlreich von bedeutenden Convertiten vertreten.

„Beim Ueberblicke des Inhaltes dieses IX. Bandes werden unsere verehrten Leser sogleich erkennen, daß alle Geschlechter und Alter, alle Stände und Aemter, alle Fächer der Kunst und Wissenschaft vertreten sind. Wem dürften wohl die Küster und Georg von Eckhart, die Challoner und Ramsay, die Metternich und Spangenberg u. s. w. unbekannt sein?"

Mit diesen Worten gibt uns der Hochwürdigste Verfasser selbst den Inhalt der letzten drei Bände. Der jüngste, neunte Band geht bis zum Jahre 1747; das Ende des achtzehnten Jahrhunderts wird hoffentlich noch im Laufe des Jahres erscheinen.

Particular-Examina über die Tugenden und Uebungen des geistlichen Lebens für Geistliche, Ordensleute, Seminaristen und Alle, welche nach christlicher Vollkommenheit streben. Von Tronson, Superior des Seminars in St. Sulpice. Mainz bei F. Kirchheim 1869.

Wir freuen uns, daß dieses classische Buch endlich eine gute deutsche Bearbeitung gefunden hat. Tronson war ein würdiger Nachfolger Olier's und gehört der Blüthezeit von St. Sulpice und jener Schule großer Geistesmänner an, die von dem heil. Vincenz v. Paul und seinem Freunde Olier ausging. So sind denn auch die Particular-Examina eine Medulla solider Ascese und eine Anweisung zu allen Funktionen des geistlichen Lebens im Geiste der Heiligen

und in Form täglicher Gewissenserforschungen, welche aber zugleich die Kraft und Salbung von Betrachtungen haben: denn überall werden die Punkte der Gewissenserforschung aus großen Wahrheiten des Glaubens und aus dem Vorbilde Jesu Christi entwickelt. Wir sind überzeugt, daß die Particular-Examina Tronson's nur bekannt zu werden brauchen, um ähnliche Verbreitung zumal im Clerus zu finden, wie Rodriguez, de Ponte und ähnliche Kernbücher, und gleichen Nutzen zu stiften, wie sie. An guten Büchern zur Betrachtung und zur geistlichen Lesung fehlt es nicht; für die so wichtige Uebung des Particular-Examens ist Tronson's Buch fast einzig in seiner Art.

Aus Mangel an Raum mußten wir leider gar manche literarische Erscheinungen unbesprochen lassen, die wir gerne empfohlen hätten. Wir wollen vor dem Schlusse des Jahres wenigstens noch aufmerksam machen auf ein sehr tüchtiges dogmatisches Buch, das in diesem Jahre in zweiter vermehrter Auflage (bei Schöningh in Paderborn) erschienen ist, nämlich die Eschatologie von Prof. Dr. Oswald zu Paderborn. Dieselbe behandelt die so wichtige und noch so wenig bearbeitete Lehre mit Gründlichkeit, Gelehrsamkeit und Umsicht.

Außerdem möchten wir noch das bei Russel in Münster erscheinende Piusbuch von Dr. Hülskamp auf's Angelegentlichste empfehlen. Die uns vorliegende erste Lieferung ist wahrhaft meisterhaft, und wenn das Ganze, wie nicht daran zu zweifeln, in gleicher Weise vollendet wird, so ist dessen weiteste Verbreitung im katholischen Deutschland wahrhaft ein Gewinn. Dazu kommt, daß ein ganzes Drittel des Brutto-Ertrags für den heiligen Vater bestimmt ist.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.